

CAL STATE HAYWARD LIBRARY

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW

Failure to return books on the date due will
result in assessment of overdue fees.

CSU HAYWARD LIBRARY



3 0050 01547 0999

CALIFORNIA STATE COLLEGE
AT HAYWARD
LIBRARY



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_Y0-BUL-227

ŒUVRES COMPLÈTES
DE
ERNEST RENAN

TOME VII

ŒUVRES COMPLÈTES
DE
ERNEST RENAN

TOME VII

ÉDITION DÉFINITIVE ÉTABLIE PAR
HENRIETTE PSICHARI

CALMANN-LÉVY, ÉDITEURS

3, RUE AUBER - PARIS

AC
20
R38
v.7

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

ERNEST RENAN

TOME VII

ÉDITION DÉFINITIVE ÉTABLIE PAR
HENRIETTE PSCHIRAN

Tous droits de traduction, adaptation et reproduction réservés
pour tous pays, y compris la Russie (U. R. S. S.).

CALIFORNIA STATE COLLEGE
AT HAYWARD
LIBRARY

C E V O L U M E C O N T I E N T :

ÉTUDES
D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LE LIVRE DE JOB

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

L'ECCLÉSIASTE

CONFÉRENCES D'ANGLETERRE

NOUVELLES ÉTUDES D'HISTOIRE
RELIGIEUSE

THEOLOGICAL LIBRARY

NEW YORK

ÉTUDES
D'HISTOIRE RELIGIEUSE

1857

PRÉFACE (I)

L'usage de réunir en volumes les essais publiés dans les recueils périodiques, usage que plusieurs personnes regardent comme signalant une tendance fâcheuse dans la littérature contemporaine, est la suite inévitable de l'importance qu'ont prise depuis quelques années les travaux de revues et la partie littéraire de certains journaux quotidiens. Il serait inutile de réimprimer de simples comptes rendus, destinés uniquement à annoncer un ouvrage et ne renfermant aucune étude de première main. Mais du moment que les articles de critique, à tort ou à raison, ont cessé d'être des extraits et des analyses pour devenir des travaux de fond, on ne peut trouver mauvais que l'auteur songe à donner une publicité plus durable à des morceaux qui souvent lui ont demandé plus de recherches et de réflexion qu'un livre original. Peut-être ce genre nouveau de littérature sera-t-il envisagé dans l'avenir comme celui qui appartient le plus essentiellement à notre époque, et par conséquent comme celui où notre époque a le mieux réussi. Je n'examine pas si ce sera là un éloge ou une critique du temps où nous sommes ; il suffit que le genre soit admis comme une des formes les plus importantes de la production intellectuelle au moment présent, pour qu'on ne puisse accuser de prétentions déplacées et d'un culte exagéré pour leurs propres œuvres les auteurs qui recueillent des travaux,

(I) Les *Études d'histoire religieuse* parurent le 23 mars 1857 chez Michel Lévy. (N. de l'éd.)

d'un faible mérite peut-être, mais auxquels ils ont donné tous leurs soins.

Il est très vrai que les volumes ainsi formés, si on les envisage comme des livres, pèchent gravement contre les règles d'une composition régulière et contre les lois de l'unité. Lors même qu'on a cherché, comme dans celui que je présente au public, à ne réunir que des travaux analogues par le sujet et formant un ensemble, il est impossible que des morceaux rapprochés artificiellement n'offrent pas plusieurs traits qui avaient leur raison d'être dans un recueil périodique et ne l'ont plus autant dans un livre. Cela aura lieu surtout si, parmi les pièces reproduites, quelques-unes sont d'une date déjà ancienne. Sans avoir rien à désavouer, on peut fort bien, en relisant des morceaux écrits à huit années de distance, quand ces années ont été remplies par une pensée quelque peu active, trouver qu'on présenterait certains détails d'une manière différente. Deux règles me semblent devoir être observées dans la reproduction de pareils essais. D'une part, il serait fâcheux que l'auteur se crût obligé de changer le caractère primitif de son œuvre, et de la ramener exactement à la forme qu'il y donnerait s'il la composait pour la première fois. De l'autre, le respect dû au public interdit de mettre au jour un travail qu'on est capable de rendre moins imparfait. J'ai cherché à concilier ces deux obligations, et je crois pouvoir dire que le présent volume, tout en contenant des morceaux écrits à une époque éloignée, surtout si l'on considère les événements qui se sont passés depuis leur publication, ne renferme rien qui ne réponde à ma pensée actuelle. Ces observations s'appliquent surtout à l'essai sur Les historiens critiques de Jésus et à quelques autres pages composées dans une manière différente de celle que j'ai depuis adoptée. Je ne puis dire qu'aujourd'hui j'écritais ces pages telles qu'elles sont : cependant je les signe de nouveau sans aucun scrupule, parce qu'elles

n'offrent rien qui ne me semble conforme à la vérité.

L'excellente habitude des retractationes (1), que pratiquait si naïvement l'antiquité, n'est plus dans nos mœurs littéraires : cette critique de soi-même, qui, avec un peu de sincérité, porterait tant de fruits et pour l'auteur et pour le public, serait regardée de nos jours comme un raffinement de vanité, et l'écrivain qui se la permettrait expierait indubitablement sa candeur par le tort qu'il ferait à sa propre autorité. Le dogmatisme théologique nous a conduits à une idée si étroite de la vérité que quiconque ne se pose pas en docteur irréfragable risque de s'ôter à lui-même toute créance auprès des lecteurs. L'esprit scientifique, procédant par de délicates approximations, serrant peu à peu la vérité, modifiant sans cesse ses formules pour les amener à une expression de plus en plus rigoureuse, variant ses points de vue pour ne rien négliger dans l'infinie complexité des problèmes que présente cet univers, est en général peu compris et passe pour un aveu d'impuissance ou de versatilité. Au risque de m'exposer aux mêmes reproches, mais parfaitement résolu à ne jamais sacrifier une parcelle de ce que je crois le vrai à une vaine prétention d'infaillibilité, je ferai ici deux observations qui intéressent, l'une ma conscience religieuse, l'autre ma conscience scientifique.

L'article sur Channing, lors de sa publication, souleva de la part des admirateurs de cet homme de bien des objections dont je reconnais à quelques égards la justesse. Sans doute, en me les adressant, on oublia trop avec quels termes de sympathie j'avais parlé du réformateur américain. Je reconnais cependant que le malentendu était fondé jusqu'à un certain

(1) Ce mot n'avait point en latin le sens que nous attachons au mot *rétractation* ; il indiquait seulement le travail de l'auteur reprenant ses œuvres à distance et signalant les modifications que lui inspirait le progrès de sa pensée.

point, à cause de la proportion inégale donnée dans l'article susdit à la louange et au blâme. Content d'avoir exprimé une seule fois mon admiration pour l'œuvre excellente de Channing, et présentant au contraire avec beaucoup de développement les objections auxquelles son système ne saurait, plus qu'aucun autre, avoir la prétention d'échapper, je pouvais laisser croire que je ne plaçais pas au rang qu'il mérite le meilleur mouvement religieux qu'ait vu notre siècle. En écrivant cet article, j'étais surtout préoccupé de la disparition de la grande culture et du grand génie, au prix de laquelle s'achètent trop souvent les progrès accomplis dans l'ordre matériel et même dans l'ordre d'une certaine moralité : l'honnête et raisonnable philosophie de l'école américaine me paraissait mesquine comparée à l'ampleur du catholicisme et à la grande manière à la fois critique, philosophique et poétique de l'Allemagne. Il m'a été impossible, en me relisant, de modifier sur ce point mon premier sentiment ; mais j'ajoute volontiers qu'il ne résulte de là aucun reproche contre Channing. Les bonnes choses doivent être prises simplement : chaque ordre de grandeur a sa maîtrise à part et ne doit point être comparé à d'autres. Un philanthrope qui, ayant à juger Gœthe, le mettrait en parallèle avec Vincent de Paul, se trouverait amené à ne voir dans le plus grand génie des temps modernes qu'un égoïste qui n'a rien fait pour le bonheur et l'amélioration morale de ses contemporains.

L'article sur Les religions de l'antiquité me paraît également susceptible de quelques additions, depuis que je connais les travaux qui se poursuivent en Allemagne sur la mythologie comparée de la race indo-européenne, travaux qui n'existaient pas, ou qui n'avaient pas pénétré en France, à l'époque où j'écrivais mon article. Ces travaux, dont la portée ne semble pas encore complètement aperçue, même de leurs auteurs, rapprochés des vues parallèles sur les religions sémitiques, à la

formule desquelles je peux avoir eu quelque part, doivent faire envisager les religions de l'antiquité sous des aspects un peu différents de ceux auxquels conduisent les ouvrages de l'école symbolique et de l'école purement hellénique. L'unité de la race indo-européenne, en son opposition avec la race sémitique, reconnue dans les religions comme dans les langues, servira désormais de base à l'histoire des religions de l'antiquité. Ceci n'atteint point la doctrine de l'article en question, mais explique seulement le silence que j'ai gardé sur des découvertes récentes, qui feront époque dans la science. Si je n'ai pas essayé de combler cette lacune, c'est parce que les découvertes dont je parle ne sont pas encore au point où il convient de les présenter au public comme des résultats définitifs.

Les morceaux qui composent le présent volume sont tous relatifs à l'histoire des religions, et se trouvent, sans parti pris, embrasser les principales formes qu'a revêtues dans l'antiquité, au moyen âge et dans les temps modernes, le sentiment religieux. Ces sujets ont pour moi un attrait que je ne dissimule pas et auquel je ne sais pas résister. La religion est certainement la plus haute et la plus attachante des manifestations de la nature humaine : entre tous les genres de poésie, c'est celui qui atteint le mieux le but essentiel de l'art, qui est d'élever au-dessus de la vie vulgaire et de réveiller en lui le sentiment de son origine céleste. Nulle part les grands instincts du cœur ne se montrent avec plus d'évidence, et lors même qu'on n'adopte en particulier l'enseignement d'aucun des grands systèmes religieux qui se sont partagé ou se partagent le monde, il ressort de l'ensemble de ces systèmes un fait immense, qui constitue à mes yeux la plus consolante garantie d'un avenir mystérieux, où la race et l'individu retrouveront leurs œuvres et le fruit de leurs sacrifices.

Une grave difficulté, je le sais, s'attache à ces études, et

porte les personnes timorées à prêter aux écrivains qui s'en occupent des tendances et un but qui leur sont étrangers. L'essence des religions est d'exiger une croyance absolue, par conséquent de se mettre au-dessus du droit commun, et de dénier à l'historien impartial toute compétence quand il s'agit de les juger. Les religions, en effet, pour soutenir la prétention qu'elles ont d'échapper à tout reproche, sont obligées d'avoir un système particulier de philosophie de l'histoire, fondé sur la croyance à une intervention miraculeuse de la divinité dans les choses humaines, intervention qui se ferait uniquement à leur profit. Les religions, d'ailleurs, ne sont pas maîtresses de disposer librement de leur passé ; il faut que le passé se plie aux nécessités du présent, et fournisse une base aux institutions le plus évidemment amenées par le cours du temps. La critique, au contraire, dont la règle est de ne suivre que la droite et loyale induction, en dehors de toute arrière-pensée politique ; la critique, dont le premier principe est que le miracle n'a point de place dans le tissu des choses humaines, pas plus que dans la série des faits de la nature ; la critique, qui commence par proclamer que tout dans l'histoire a son explication humaine, lors même que cette explication nous échappe faute de renseignements suffisants, ne saurait évidemment se rencontrer avec les écoles théologiques, qui emploient une méthode opposée à la sienne et poursuivent un but différent. Susceptibles, comme toutes les puissances qui s'attribuent une source divine, les religions prennent naturellement l'expression, même respectueuse, de la divergence pour l'hostilité, et voient des ennemis dans tous ceux qui usent vis-à-vis d'elles des droits les plus simples de la raison.

Ce regrettable malentendu, qui durera éternellement entre l'esprit critique et les doctrines habituées à s'imposer tout d'une pièce, doit-il arrêter l'esprit humain dans la voie de la libre recherche ? Nous ne le pensons pas. D'abord, la nature hu-

maine ne consent jamais à se mutiler elle-même ; de plus, on concevrait peut-être que la raison consentît à son propre sacrifice si elle se trouvait en face d'une doctrine unique et adoptée de toute l'humanité. Mais une foule de systèmes s'attribuant la vérité absolue, que tous ne peuvent posséder à la fois ; aucun de ces systèmes ne montrant de titres tels qu'il ait pu réduire à néant les prétentions des autres, l'abdication de la critique ne contribuerait en rien à donner au monde le bien si désirable de la paix et de l'unanimité. A défaut de la lutte entre la religion et la critique, les religions lutteraient entre elles pour la suprématie ; si toutes les religions se réduisaient à une seule, les fractions diverses de cette religion s'anathématiseraient l'une l'autre ; et en supposant même que toutes les sectes en vinssent à reconnaître une sorte de catholicité, des dissentiments intérieurs, vingt fois plus animés et plus haineux que ceux qui séparent les religions et les Églises rivales, serviraient d'aliment à l'éternel besoin qu'a la pensée individuelle de créer à sa guise le monde divin. Que conclure de tout cela ? Qu'en supprimant la critique on ne supprimerait pas le procès, et qu'on supprimerait peut-être le seul juge qui puisse en éclaircir les obscurités ; que le droit qu'a chaque religion de s'affirmer comme vérité absolue, droit parfaitement respectable, et que personne ne songe à contester, n'exclut ni le droit parallèle des autres religions, ni le droit de la critique, qui se tient en dehors des sectes. Le devoir de la société civile est de maintenir en face l'un de l'autre ces droits contradictoires, sans chercher à les concilier, ce qui serait tenter l'impossible, et sans leur permettre de s'absorber, ce qui ne pourrait se faire qu'au détriment des intérêts généraux de la civilisation.

Il importe de remarquer, en effet, que la critique, en usant sur l'histoire des religions du droit qui lui appartient, ne commet aucun attentat dont on puisse se plaindre, je ne dis pas

seulement au point de vue de l'égalité des droits (cela est trop clair, puisque les controversistes religieux se permettent tous les jours contre la science indépendante des attaques pleines de violence), mais même en faisant des concessions aussi larges qu'il est possible aux convenances et à la majesté du culte établi. La religion, en même temps qu'elle atteint par son sommet le ciel pur de l'idéal, pose par sa base sur le sol mouvant des choses humaines et participe à ce qu'elles ont d'instable et de défectueux. Toute œuvre dont l'homme fournit la matière, n'étant qu'un compromis entre les nécessités opposées qui forment la vie passagère, prête nécessairement à la critique, et on n'a rien dit contre une institution tant qu'on s'est borné à cette inoffensive remarque, qu'elle n'a point complètement échappé à la nature fragile de tous les édifices d'ici-bas. Il faut qu'une religion soit d'une manière et non d'une autre : or cette condition essentielle de toute existence implique une limite, une exclusion, un défaut. L'art, qui aspire comme la religion à rendre l'infini sous des formes finies, renonce-t-il à sa mission parce qu'il sait que nulle image ne peut représenter l'idéal ? Ne s'évanouirait-il pas dans le vague et l'insaisissable le jour où il voudrait être infini dans ses formes comme il l'est dans ses conceptions ? La religion, de même, n'existe qu'à la condition d'être très arrêtée, très claire, très finie, et par conséquent très critiquable. Le côté étroit et particulier de chaque religion, qui fait sa faiblesse, fait aussi sa force : car les hommes se réunissent par leurs pensées étroites bien plus que par leurs pensées larges. C'est peu d'avoir montré que toute forme religieuse est dans une énorme disproportion avec son divin objet, si on ne s'empresse d'ajouter qu'il n'en saurait être autrement, et que tout symbole doit paraître insuffisant et grossier, quand on le compare à l'extrême délicatesse des vérités qu'il représente. La gloire des religions est précisément de se poser un programme au-dessus

des forces humaines, d'en poursuivre avec hardiesse la réalisation et d'échouer noblement dans la tentative de donner une forme déterminée aux aspirations infinies du cœur de l'homme.

Éternelles et sacrées dans leur esprit, les religions ne peuvent donc l'être également dans leurs formes, et l'histoire serait mutilée dans sa plus belle partie si elle était obligée de tenir compte des exigences dogmatiques qui ne permettent pas aux sectes de s'avouer leurs côtés faibles. Que dis-je ? Elle serait supprimée : car les exigences des sectes diverses étant contradictoires, il s'ensuivrait que, pour n'en blesser aucune, il faudrait garder le silence sur la maîtresse partie du développement humain. Dans l'ordre des choses politiques, tout gouvernement affirme de même son droit d'une manière absolue, sans qu'aucun gouvernement ait pour cela interdit l'histoire : du moins les États qui ont porté jusqu'à ce point la superstition envers eux-mêmes ont trouvé dans l'amoindrissement moral qu'ils ont amené leur propre châtement. L'Espagne offre un frappant exemple de la déchéance intellectuelle à laquelle conduit fatalement l'exagération du respect, dans l'ordre politique comme dans l'ordre religieux. Au contraire, la largeur d'idées et l'intelligence qui distinguent les catholiques d'Allemagne tiennent encore plus au contact perpétuel de la critique protestante qu'à la supériorité de la race germanique en tout ce qui tient à la culture savante de l'esprit.

Je proteste donc une fois pour toutes contre la fausse interprétation qu'on donnerait à mes travaux, si l'on prenait comme des œuvres de polémique les divers essais sur l'histoire des religions que j'ai publiés, ou que je pourrai publier à l'avenir. Envisagés comme des œuvres de polémique, ces essais, je suis le premier à le reconnaître, seraient fort inhabiles. La polémique exige une stratégie à laquelle je suis étranger : il faut savoir choisir le côté faible de ses adversaires, s'y tenir, ne

jamais toucher aux questions incertaines, se garder de toute concession, c'est-à-dire renoncer à ce qui fait l'essence même de l'esprit scientifique. Telle n'est pas ma méthode. La question fondamentale sur laquelle doit rouler la discussion religieuse, c'est-à-dire la question du fait de la révélation et du surnaturel, je ne la touche jamais (1) ; non que cette question ne soit résolue pour moi avec une entière certitude, mais parce que la discussion d'une telle question n'est pas scientifique ou pour mieux dire parce que la science indépendante la suppose antérieurement résolue. Certes, si je poursuivais un but quelconque de polémique ou de prosélytisme, ce serait là une faute capitale : ce serait transporter sur le terrain des problèmes délicats et obscurs une question qui se laisse traiter avec bien plus d'évidence dans les termes grossiers où la posent d'ordinaire les controversistes et les apologistes. Loin de regretter les avantages que je donne ainsi contre moi-même, je m'en réjouirai, si cela peut convaincre les théologiens que mes écrits sont d'un autre ordre que les leurs, qu'il n'y faut voir que des pures recherches d'érudition, attaquables comme telles, où l'on essaie parfois d'appliquer à la religion juive et à la religion chrétienne les principes de critique qu'on suit dans les autres branches de l'histoire et de la philologie. Quant à la discussion des questions proprement théologiques, je n'y entrerais jamais, pas plus que MM. Burnouf, Creuzer, Guigniaut et tant d'autres historiens critiques des religions de l'antiquité ne se sont crus obligés d'entreprendre la réputation ou l'apologie des cultes dont ils s'occupaient. L'histoire de l'humanité est pour moi un vaste ensemble où tout est essentiellement inégal et divers, mais où tout est du même ordre, sort des mêmes causes

(1) Quelques passages de l'article intitulé : *Les historiens critiques de Jésus* font exception à ce que je dis ici, parce que cet article fut composé à une époque où ma manière de traiter les questions d'histoire religieuse n'était pas arrêtée comme elle l'est aujourd'hui.

obéit aux mêmes lois. Ces lois, je les recherche sans autre intention que de découvrir l'exacte nuance de ce qui est. Rien ne me fera échanger un rôle obscur, mais fructueux pour la science, contre le rôle de controversiste, rôle facile en ce qu'il concilie à l'écrivain une faveur assurée auprès des personnes qui croient devoir opposer la guerre à la guerre. A cette polémique, dont je suis loin de contester la nécessité, mais qui n'est ni dans mes goûts ni dans mes aptitudes, Voltaire suffit. On ne peut être à la fois bon controversiste et bon historien. Voltaire, si faible comme érudit, Voltaire, qui nous semble si dénué du sentiment de l'antiquité, à nous autres qui sommes initiés à une méthode meilleure, Voltaire est vingt fois victorieux d'adversaires encore plus dépourvus de critique qu'il ne l'est lui-même. La nouvelle édition qu'on prépare des œuvres de ce grand homme satisfera au besoin que le moment présent semble éprouver de faire une réponse aux envahissements de la théologie : réponse mauvaise en soi, mais accommodée à ce qu'il s'agit de combattre : réponse arriérée à une science arriérée. Faisons mieux, nous tous que possèdent l'amour du vrai et la grande curiosité. Laissons ces débats à ceux qui s'y complaisent ; travaillons pour le petit nombre de ceux qui marchent dans la grande ligne de l'esprit humain. La popularité, je le sais, s'attache de préférence aux écrivains qui, au lieu de poursuivre la forme la plus élevée de la vérité, s'appliquent à lutter contre les opinions de leur temps ; mais, par un juste retour, ils n'ont plus de valeur dès que l'opinion qu'ils ont combattue a cessé d'être. Ceux qui ont réfuté la magie et l'astrologie judiciaire, au XVI^e et au XVII^e siècle, ont rendu à la raison un immense service : et pourtant leurs écrits sont inconnus aujourd'hui ; leur victoire même les a fait oublier. Au contraire, les noms de Scaliger, de Bochart, de Bayle, de Richard Simon, dont les travaux sont pourtant dépassés sur plusieurs points de détail, resteront inscrits à

jamais parmi ceux des grands promoteurs du savoir humain.

Le dissentiment regrettable, mais nécessaire, qui existera toujours sur l'histoire d'une religion entre les sectateurs de cette religion et la science désintéressée, ne doit donc pas faire accuser la science de prosélytisme antireligieux. Que si, par moments et sous le coup d'entraînements passagers, l'homme voué aux recherches de la critique éprouve quelque chose du désir de saint Paul : Cupio omnes fieri qualis et ego sum, c'est là un sentiment qui s'efface devant un jugement plus vrai des limites et de la portée commune de l'esprit humain. En fait de religion, chacun se dresse un abri à sa mesure et selon ses besoins. Oser porter la main sur cette œuvre intime des facultés de chacun est dangereux et téméraire ; car personne n'a le droit de pénétrer assez profondément dans la conscience d'autrui pour y distinguer l'accessoire du principal : en cherchant à extirper les croyances que l'on croit superflues, on risquerait d'atteindre les organes essentiels de la vie religieuse et de la moralité. Toute propagande est déplacée quand il s'agit de haute culture scientifique ou philosophique, et la discipline intellectuelle la plus excellente, imposée à des personnes qui n'y sont point préparées, n'a que de mauvais effets. Le devoir du savant est donc d'exprimer avec franchise le résultat de ses études, sans chercher à troubler la conscience des personnes qui ne sont pas appelées à la même vie que lui, mais aussi sans tenir compte des motifs d'intérêt et des prétendues convenances qui faussent si souvent l'expression de la vérité.

Il est d'ailleurs un côté par lequel le critique le plus austère, s'il a quelque philosophie, peut sympathiser avec ceux qui n'ont pas le droit d'être aussi tolérants que lui. Il sait que pour la croyance exaltée le dissentiment se change presque toujours en anathème ; si l'anathème lui répugne, le mobile qui le dicte obtient tout son respect, et c'est ainsi que le critique

arrive à comprendre et presque à aimer la colère qu'il inspire. Cette colère, en effet, bien que supposant une certaine petitesse d'esprit, vient d'une source excellente, la vivacité du sentiment religieux. La plus rude des peines par lesquelles l'homme arrivé à la vie réfléchie expie sa position exceptionnelle est sans doute de se voir ainsi isolé de la grande famille religieuse, où sont les meilleures âmes du monde, et de songer que les personnes avec lesquelles il aimerait le mieux être en communion morale doivent forcément le regarder comme pervers. Il faut être bien sûr de soi pour ne point se troubler quand les femmes et les enfants joignent leurs mains pour vous dire : Croyez comme nous ! On se console en songeant que cette scission entre les parties simples et les parties cultivées de l'humanité est une loi fatale de l'état que nous traversons, et qu'il est une région supérieure des âmes élevées, dans laquelle se rencontrent souvent sans s'en douter ceux qui s'anathématisent : cité idéale que contempla le Voyant de l'Apocalypse, où se pressait une foule que nul ne pouvait compter, de toute tribu, de toute nation, de toute langue, proclamant d'une seule voix le symbole dans lequel tous se réunissent : « Saint, saint, saint est celui qui est, qui a été et qui sera ! »

Le mot de religion étant celui sous lequel s'est résumée jusqu'ici, aux yeux du plus grand nombre, la vie de l'esprit, un matérialisme grossier peut seul attaquer dans son essence ce besoin, heureusement éternel, de notre nature. Rien de plus défectueux que les habitudes de langage qui confondent avec l'irréligion le refus d'adhésion à telle ou telle croyance se donnant pour révélée. L'homme qui prend la vie au sérieux et emploie son activité à la poursuite d'une fin généreuse, voilà l'homme religieux ; l'homme frivole, superficiel, sans haute moralité, voilà l'impie. Ceux qui adorent quelque chose sont frères ou certes moins ennemis que ceux qui n'obéissent qu'à l'intérêt, et prétendent avec des jouissances matérielles avoir

raison des instincts divins du cœur de l'homme. Le plus faux calcul auquel les passions religieuses puissent se laisser aller est de chercher dans la légèreté ou l'indifférence un auxiliaire contre les dissidents qui cherchent la vérité avec bonne foi et selon les besoins particuliers de leur esprit.

Pour l'immense majorité des hommes, la religion établie est toute la part faite dans la vie au culte de l'idéal. Supprimer ou affaiblir dans les classes privées des autres moyens d'éducation ce grand et unique souvenir de noblesse, c'est rabaisser la nature humaine et lui enlever le signe qui la distingue essentiellement de l'animal. La conscience populaire dans sa grande et haute spontanéité, ne s'attachant qu'à l'esprit et ne discernant point les scories mêlées à l'or pur, sanctifie le symbole le plus imparfait. La religion est toujours vraie dans la croyance du peuple : car le peuple, n'étant pas théologien et entrant fort peu dans le détail des dogmes, n'en prend que ce qui est vrai, je veux dire le souffle et l'inspiration élevée. En ce sens le philosophe est bien plus près de s'entendre avec l'homme simple de cœur qu'avec l'homme à demi cultivé, qui porte dans les choses religieuses une sorte de gauche réflexion. Quel charme de voir dans les chaumières et dans les maisons vulgaires, où tout est écrasé sous la préoccupation de l'utile, des figures idéales, des images qui ne représentent rien de réel ! Quelle douceur pour l'homme courbé sous un travail de six journées de venir le septième se reposer à genoux, contempler de hautes colonnes, une voûte, des arceaux, un autel, entendre et savourer des chants, écouter une parole morale et consolante ! L'aliment que la science, l'art, l'exercice élevé de toutes les facultés fournissent à l'homme cultivé, la religion est chargée à elle seule de le donner à l'homme illettré. Cette éducation élémentaire, naturellement portée à se croire supérieure, a souvent pour effet, je le sais, de rapetisser les esprits qui s'y emprisonnent. Mais la plupart de ceux que la religion rape-

tisse étaient déjà petits avant de s'y livrer : étroits et bornés avec la religion, peut-être eussent-ils été méchants sans elle. L'élévation intellectuelle sera toujours le fait d'un petit nombre : pourvu que ce petit nombre puisse se développer librement, il s'occupera peu de la manière dont le reste proportionne Dieu à sa hauteur. Ce qu'il y a dans un dogme établi de mesquin ou même de dangereux n'existe pas pour le peuple, dont la vocation n'est pas la critique ; et voilà pourquoi des superstitions qui nous déplairaient chez l'homme cultivé ont du charme chez le peuple. La foi simple est la vraie, et j'avoue que je serais inconsolable si je savais que mes écrits dussent jamais scandaliser une de ces âmes qui adorent si bien en esprit. Mais elles sont protégées par leur ignorance ; les dogmes qui prétent à l'attaque n'étant pas pour elles l'objet d'une affirmation explicite, aucune difficulté ne les atteint : c'est le privilège du sentiment pur d'être invulnérable et de jouer avec le venin sans en être blessé.

La séparation hautaine qu'on reproche parfois à la philosophie d'établir entre les hommes sous le rapport de la capacité religieuse n'est donc en réalité ni une injure pour le grand nombre ni un acte d'orgueil. La science, il est vrai, n'est pas faite pour tous : elle suppose une longue éducation intellectuelle, des années d'étude et des habitudes d'esprit dont très peu d'hommes sont capables. Mais nul n'est pour cela exclu de l'idéal : l'homme simple trouve dans ses instincts spontanés une ample compensation à ce qui lui manque du côté de la réflexion. Lors même qu'on croirait que la grande culture intellectuelle, quand elle n'exclut pas le sentiment religieux, est supérieure à la foi naïve, qu'en conclure ? L'inégalité, au fond plus pénible au privilégié qu'à l'inférieur, est la faute de la nature. Marie a la meilleure part, sans que pour cela Marthe soit blâmée. La formule théologique conserve ici sa parfaite vérité : Tous ont la grâce suffisante pour faire leur

salut ; mais tous ne sont pas appelés au même degré de béatitude. Tout homme a son droit à l'idéal ; mais ce serait mentir à l'évidence de prétendre que tous peuvent également participer au culte des parfaits.

Cette distinction entre la religion entendue dans son sens général, et les formes particulières que l'histoire nous montre se succédant l'une à l'autre avec des fortunes diverses et des mérites divers, est essentielle à maintenir. Loin de chercher à affaiblir le sentiment religieux, je voudrais contribuer en quelque chose à l'élever et à l'épurer. Il me semble, en effet, que de l'étude indépendante des religions sort un résultat consolant, qui suffit pour pacifier l'âme et donner une base à la vie heureuse. Ce résultat, c'est que la religion, étant une partie intégrante de la nature humaine, est vraie dans son essence, et qu'au-dessus des formes particulières du culte, nécessairement enlachées des mêmes défauts que les temps et les pays auxquels elles appartiennent, il y a la religion, signe évident chez l'homme d'une destinée supérieure. Car, s'il est démontré que la religion a toujours été et sera toujours ce qui inspire le plus d'amour et de haine ; s'il est démontré que l'homme, par un invincible effort, s'élève à la conception et au culte du parfait, n'est-ce pas la meilleure preuve de l'esprit divin qui est en nous et qui répond par ses aspirations à un idéal transcendant ? A mes yeux, je l'avoue, il n'est pas de pensée plus rassurante, et c'est ici qu'on doit prononcer le mot de certitude, qu'aucun dogme particulier ni aucune formule philosophique ou théologique ne peuvent revendiquer. L'infini ne saurait être renfermé dans un système : comment l'esprit humain saisirait-il, comment la parole rendrait-elle ce dont l'essence est d'être ineffable ? Mais cette impuissance même du langage et de la raison pour épuiser l'idée que nous nous formons du monde divin, n'est-elle pas la plus grande marque d'adoration et l'acte de foi le plus significatif ? Loin de mener à la néga-

tion, l'histoire philosophique des religions, en nous montrant la foi constante de l'humanité à un principe céleste et à un ordre suprême, mène donc à la foi ; non à cette foi qui matérialise son objet dans des symboles grossiers, mais à cette foi qui, pour croire à l'idéal, n'a pas besoin de croire au surnaturel, et qui, suivant une pensée de saint Augustin, voit mieux la divinité dans l'ordre immuable des choses que dans les dérogations à l'ordre éternel.

Des faits qui se passent sous nos yeux, et qui compteront dans l'histoire de l'esprit humain, me confirment dans cette méthode, à la fois respectueuse et libre, sachant discerner la forme qui passe de l'esprit qui demeure éternellement. Quelques restrictions, en effet, que l'on puisse faire sur le sérieux et la profondeur du retour religieux dont nous sommes les témoins, retour qui, comme tous les mouvements d'opinion, a dû servir bien souvent de prétexte aux calculs inférieurs et aux défaillances, on ne saurait nier qu'il ne s'y cache un véritable événement de l'ordre moral. Si ce retour s'est manifesté presque partout sous forme de conversion au catholicisme, c'est moins au catholicisme en lui-même qu'au sentiment religieux que l'on est revenu. Le catholicisme étant la plus caractérisée, et, si j'ose le dire, la plus religieuse des religions, toute réaction religieuse se fait nécessairement un peu à son profit. Disons pourtant que le catholicisme, pour la majorité de ceux qui y reviennent, est moins le vaste et minutieux amas de croyances qui remplit les volumes d'un Traité de théologie que la Religion, dans son acception générale. Parmi les néophytes qui s'y rattachent avec le plus de zèle, il en est peu qui songent sérieusement aux dogmes qu'ils embrassent ; quand ces dogmes leur sont exposés sous une forme rigoureuse, ils les déclinent ou les atténuent par des explications complaisantes : presque tous sont hérétiques sans s'en douter. Ce qui les ramène à l'Église, c'est l'éternel instinct qui porte l'homme

à s'attacher à une croyance religieuse, instinct tellement impérieux que, pour ne pas rester dans le doute, on accepte sans examen la foi qu'on trouve toute faite. Le XVIII^e siècle, qui avait pour mission de dégager le champ de l'esprit humain d'une foule d'obstacles que le cours des âges y avait entassés, portait dans ce travail de démolition l'ardeur que l'on met toujours à remplir un devoir de conscience. Le scepticisme et l'impiété (ou plutôt l'apparence du scepticisme et de l'impiété, car au fond peu de siècles procédèrent à leur œuvre avec autant de conviction et de religieux dévouement) lui plaisaient pour eux-mêmes, et il éprouvait une sorte de contentement à s'acquitter de la tâche qu'il n'aurait dû souvent accomplir qu'avec larmes. Mais la génération suivante, qui, revenue à la vie intérieure, a trouvé en elle le besoin de croire et d'être en communion de foi avec d'autres âmes, n'a plus compris la joie de ce premier emportement, et, plutôt que de rester dans un système de négation devenu intolérable, elle a essayé de relever les doctrines mêmes que ses pères avaient renversées. Quand on ne sait plus bâtir d'églises, on restaure et l'on imite les anciennes : car on peut se passer d'originalité religieuse, mais on ne peut se passer de religion. Qui ne s'est arrêté, en parcourant nos anciennes villes, devant ces gigantesques monuments de la foi antique, qui seuls appellent le regard au milieu du niveau de la vulgarité moderne ? Tout s'est renouvelé à l'entour ; la cathédrale est restée, un peu dégradée à hauteur de main d'homme, mais profondément enracinée dans le sol. Tant il est vrai qu'en fait de création religieuse les siècles sont portés à se refuser le privilège qu'ils accordent si libéralement aux âges reculés ; tant il est vrai aussi que la science rationnelle, étant par sa nature l'apanage d'un petit nombre, ne saurait, dans l'état actuel de la société, peser sur la croyance du monde d'un poids décisif.

On comprend maintenant quelle distance sépare le contro-

persiste, qui aspire à changer les formes religieuses existantes, du savant, qui ne se propose qu'un but spéculatif, sans aucune application directe à l'ordre des faits contemporains. Étranger aux causes qui produisent ces brusques variations de l'opinion qui ont leur légitimité dans le cercle des gens du monde, mais ne doivent pas s'étendre au delà, le savant n'est pas obligé de faire un acte de foi sur tous les caprices de la mode, ni de se condamner au silence parce qu'il n'a pas été amené par ses études aux idées que tel parti juge les plus convenables à ses vues du moment. Le gouvernement des choses d'ici-bas appartient en fait à de tout autres forces qu'à la science et à la raison ; le penseur ne se croit qu'un bien faible droit à la direction des affaires de sa planète, et, satisfait de la portion qui lui est échue, il accepte l'impuissance sans regret. Spectateur dans l'univers, il sait que le monde ne lui appartient que comme sujet d'étude, et que le rôle de réformateur suppose presque toujours en ceux qui se le donnent des défauts et des qualités qu'il n'a pas.

Conservons donc à leur place chacun des éléments, souvent contradictoires, sans lesquels le développement de l'humanité reste incomplet. Laissons les religions se proclamer inattaquables, puisque sans cela elles n'obtiendraient pas de leurs adhérents le respect dont elles ont besoin ; mais n'obligeons pas la science à passer sous la censure d'un pouvoir qui n'a rien de scientifique. Ne confondons pas la légende avec l'histoire ; mais n'essayons pas de bannir la légende, puisque telle est la forme que revêt nécessairement la foi de l'humanité. L'humanité n'est point composée de savants et de philologues. Elle se trompe fréquemment, ou, pour mieux dire, elle se trompe nécessairement sur les questions de faits et de personnes : souvent elle ne place pas convenablement ses sympathies et ses hommages ; plus souvent encore elle exagère le rôle des individus et accumule sur la tête de ses favoris les

mérites de générations entières : pour voir le vrai en tout cela, il faudrait une finesse d'esprit et un savoir qui lui manquent. Mais elle ne se trompe pas sur l'objet même de son culte : ce qu'elle adore est réellement adorable ; car ce qu'elle adore dans les caractères qu'elle a idéalisés, c'est la bonté et la beauté qu'elle y a mises. On peut affirmer que, si une nouvelle apparition religieuse venait à se produire, le mythe y trouverait sa place, dans la timide mesure que comporte notre âge de réflexion. Quelque soin que l'on mit d'abord à repousser tout ce qui s'écarterait du rationalisme le plus pur, la seconde génération serait sans doute moins puritaine que la première, et la troisième moins encore. Ainsi s'introduiraient des complications successives où les grands instincts imaginatifs de l'humanité se donneraient pleine carrière, et où la critique trouverait de nouveau au bout de quelques siècles à reprendre son œuvre d'analyse et de discernement.

Les personnes plus portées vers le sentiment que vers la science et plus richement douées pour l'action que pour la pensée comprennent difficilement, je le sais, l'opportunité de pareilles recherches et les accueillent en général avec déplaisir. C'est là un sentiment respectable et qu'il faut se garder de blâmer. Aux personnes qui l'éprouvent, j'oserai conseiller de ne pas lire les écrits composés au point de vue de la critique moderne : ces écrits ne peuvent que provoquer chez elles des réactions fâcheuses, et le trouble même qu'elles ressentent en les lisant prouve que de telles lectures ne sont pas convenables pour elles. Le bon esprit (ou du moins ce qu'on appelle ainsi), qui confine nécessairement par bien des points au petit esprit, est essentiel au régime de ce monde : un navire sans lest, surmonté d'une brillante voilure, est aussi mal disposé pour la marche qu'un ponton sans voiles et pesamment chargé. L'incapacité de l'Allemagne dans le champ de l'action n'est-elle pas la conséquence des dons incomparables dont la nature l'a

douée dans l'ordre des spéculations intellectuelles ? L'homme pratique ne saurait avoir la largeur d'esprit de l'homme voué à la pensée : de son côté, le penseur, s'il veut prendre part aux affaires de ce monde, est obligé à une foule de compromis qui l'amoindrissent et nuisent à son originalité. Ici, comme en toute chose, le bon gouvernement de l'esprit humain se résume dans la liberté. Qu'on laisse ces paisibles et inoffensives recherches se poursuivre dans l'obscurité qui leur convient. La science serait bien téméraire si elle aspirait à modifier l'opinion : ses procédés n'ont de prise que sur un petit nombre ; repoussante et sans séduction, avec quels moyens lutterait-elle contre tant de puissances qui tiennent le monde, sans doute à meilleur droit ? Elle ne demande que la liberté ; avec la liberté, le partage des âmes se fait de lui-même, et chacun choisit spontanément la voie qui est pour lui celle de la vérité.

Je n'ignore pas les malentendus auxquels on s'expose chaque fois que l'on touche aux matières qui sont objet de croyance pour un certain nombre d'hommes. Mais tout exercice délicat de la pensée serait interdit, si l'on était obligé de deviner les contresens que des esprits préoccupés peuvent commettre en lisant ce qu'ils ne comprennent pas. Les personnes peu familières avec les choses intellectuelles croient souvent se donner un air de haute sagesse en faussant et en exagérant les opinions aux dépens desquelles elles veulent se donner le mérite de la modération. Pour ces personnes, il faut que les écrivains se classent dans des catégories tranchées ; par leur grâce, on est panthéiste ou athée sans le savoir ; elles créent des écoles de leur autorité privée, et l'on apprend souvent d'elles avec quelque surprise qu'on est élève de maîtres que l'on ne connaît pas. Les gens du monde croient volontiers s'attribuer le privilège du bon sens, en résumant par quelques termes absurdes et qui se réfutent d'eux-mêmes les grandes thèses de la science ou du génie. Strauss est

ainsi devenu un insensé qui a nié l'existence de Jésus ; Wolf est un fou qui a nié Homère ; Hegel un extravagant qui a dit que le oui et le non se valent ; et si je me permettais de dire ici que, loin de nier l'existence de Jésus, Strauss la suppose et l'affirme à chaque page de son livre ; que Wolf n'a fait que nier la composition artificielle de l'Iliade et de l'Odyssée ; que Hegel n'a voulu dans ses formules les plus hardies que signaler le caractère relatif et partiel de toutes nos affirmations, je passerais pour un disciple de Strauss, que j'ai énergiquement combattu ; de Wolf, dont je n'ai pas à m'occuper ; de Hegel, dont j'admire la hauteur d'esprit, mais avec qui j'ai peu de points communs. Les inconvénients de cette sorte sont inévitables. Le discernement des nuances sera toujours le fait d'un petit nombre ; mais ce petit nombre, quand il s'agit des œuvres de l'esprit, est le seul dont le suffrage doive être recherché.

Parmi les objections que je prévois, il en est une à laquelle je dois faire ici d'avance quelque réponse. On pourra regretter qu'en exposant certaines idées contraires aux opinions généralement reçues en France, je ne me sois pas cru obligé de déployer un plus grand appareil de démonstration. Mais ce défaut est absolument inséparable de la nature même des morceaux qui composent le présent volume. Il ne s'agit point ici de mémoires destinés à des recueils spéciaux, où l'érudition et la philologie peuvent se donner toute carrière, il s'agit d'expositions faites pour des revues et des journaux, et où les résultats, dégagés de l'appareil scientifique qui a servi à les obtenir, doivent seuls trouver place. Que l'on consulte les ouvrages dont je rends compte, ou ceux que je cite sur les points sujets à contestation, on y trouvera des preuves que je ne pouvais développer et auxquelles d'ailleurs j'aurais eu, la plupart du temps, peu de chose à ajouter. Les travaux de critique destinés aux revues deviendraient impossibles, si, en rendant

compte d'un livre, on était obligé de dresser de nouveau tout l'échafaudage qui a servi à l'auteur pour en construire l'édifice. Dans une autre série de travaux d'un caractère plus technique, en particulier dans mon Histoire générale des langues sémitiques, j'ai essayé de traiter, sous leur forme la plus spéciale, quelques-unes des questions que je ne pouvais présenter ici que par leur côté général. J'espère que ce qui semblera gratuit dans les aperçus que j'expose dès à présent au public paraîtra un jour dans sa pleine lumière, si, conformément au plan d'études que je me suis tracé, après avoir achevé l'histoire des langues sémitiques, il m'est permis de contribuer en quelque chose à éclairer l'histoire des religions sémitiques et des origines du christianisme. Je n'épargnerai alors aucun des détails que la nature des travaux recueillis cette fois m'interdisait de donner.

J'avais d'abord résolu de répondre ici à des critiques récentes, qui, par les erreurs de faits et les étranges raisonnements qu'on y a mêlés, bien plus que par leur valeur propre, semblaient appeler une rectification. Mais l'attaque règle la défense, et il m'eût été difficile de répondre au sophisme et à la subtilité sans être quelque peu fastidieux et subtil. Le silence que j'ai gardé jusqu'ici, et dont je permets à mes adversaires de triompher comme d'une victoire, je veux le garder encore. Autant je suis prêt à recevoir avec gratitude, à discuter, à adopter au besoin les observations vraiment scientifiques qui me seront adressées ; autant je m'obstinerai à tenir pour non avenues les déclamations de l'esprit de secte et à éviter à tout prix ces pitoyables débats qui trop souvent rendent l'érudition ridicule, en substituant des questions de personnes à la recherche pure de la vérité. Si l'on prétend, par des injures, des citations falsifiées, des dénigrement anonymes et qui n'osent s'avouer, des équivoques habilement calculées pour faire illusion aux personnes étrangères à la science, m'arrêter dans la voie de recherches et

de réflexion où je me suis engagé, on se trompe. Ces recherches ont eu pour moi de bonne heure un suprême intérêt ; elles resteront toujours, sous une forme de plus en plus élargie, le principal objet de ma curiosité. Si j'étais, comme tant d'autres, esclave de mes désirs, si l'intérêt ou la vanité me guidaient dans la direction de mes travaux, on réussirait sans doute par de tels procédés à me faire abandonner des études qui ne sont d'ordinaire récompensées que par l'injure. Mais ne désirant rien, si ce n'est de bien faire, ne demandant à l'étude d'autre récompense qu'elle-même, j'ose affirmer qu'il n'est point de mobile humain qui ait le pouvoir de me faire dire un mot de plus ou de moins que je n'ai résolu de dire. La liberté dont j'ai besoin, n'étant que celle de la science, ne saurait me manquer ; si le XVII^e siècle a eu sa Hollande, il est difficile que de nos jours l'amoindrissement des esprits, quelque général qu'il soit, aille à ce point qu'il n'y ait pas un coin du monde où l'on puisse penser à son aise. Rien, par conséquent, ne me fera dévier du plan que je me suis tracé, et que j'envisage pour moi comme la ligne du devoir : recherche inflexible de la vérité, selon la mesure de mes forces, par tous les moyens de légitime investigation qui sont à la disposition de l'esprit humain ; expression ferme et franche des résultats qui me semblent probables ou certains, en dehors de toute arrière-pensée d'application et de toute formule convenue ; docilité à me corriger lorsque la critique des personnes compétentes ou le progrès de la science m'y amèneront. Quant aux attaques de l'ignorance et du fanatisme, elles m'affligeront sans m'ébranler, quand je pourrai les croire sincères ; dans le cas où il ne me serait pas permis de les considérer comme telles, j'espère arriver par l'habitude à n'en être pas même attristé.

LES RELIGIONS DE L'ANTIQUITÉ (1)

LA critique est née de nos jours, et il n'appartenait qu'à la critique la plus délicate d'apercevoir, en dehors de tout dogmatisme comme de toute polémique, la véritable importance de l'étude des religions. Si l'homme vaut quelque chose, c'est parce que, s'élevant au-dessus de la vulgarité de la vie, il atteint par ses facultés morales et intellectuelles un monde d'intuitions supérieures et de jouissances désintéressées. La religion, c'est la part de l'idéal dans la vie humaine ; elle est toute en ce mot : l'homme ne vit pas seulement de pain. Il est, je le sais, une autre puissance qui prétend, elle aussi, résumer la vie spirituelle de l'humanité, et le moment serait mal choisi pour en médire ; mais ce n'est pas nier la philosophie, c'est lui rendre sa véritable place, la seule où elle soit grande, forte, inattaquable, que de dire qu'elle n'est pas faite pour le grand nombre. Sublime si on la considère dans le cénacle des sages dont elle a été l'aliment et l'entretien, la philosophie n'est qu'un fait imperceptible si on l'envisage dans l'histoire de l'humanité. On compterait les âmes qu'elle a ennoblies, on ferait en quatre pages l'histoire de la petite aristocratie qui s'est groupée sous ce signe : le reste, livré au torrent de ses rêves, de ses terreurs, de ses enchantements, a roulé pêle-mêle dans les hasardeuses vallées de l'instinct et du délire, ne cherchant sa raison d'agir et de croire que dans les éblouissements de son cerveau et les palpitations de son cœur.

(1) Article paru sous le titre : *Des religions de l'antiquité et de leurs derniers historiens*, *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1853. (N. de l'éd.)

La religion d'un peuple, étant l'expression la plus complète de son individualité, est, en un sens, plus instructive que son histoire. L'histoire d'un peuple, en effet, ne lui appartient pas tout entière : elle renferme une part fortuite ou fatale qui ne dépend pas de la nation, qui parfois même la contrarie dans son développement naturel ; mais la légende religieuse est bien l'œuvre propre et exclusive du génie de chaque race. L'Inde, par exemple, ne nous a pas laissé une ligne d'histoire proprement dite : les érudits parfois le regrettent, et payeraient au poids de l'or quelque chronique, quelque série de rois ; mais, en vérité, nous avons mieux que tout cela : nous avons ses poèmes, sa mythologie, ses livres sacrés ; nous avons son âme. Dans l'histoire, nous eussions trouvé quelques faits sèchement racontés, dont la critique eût à grand'peine ressaisi le vrai caractère : la fable nous donne, comme dans l'empreinte d'un sceau, l'image de sa manière de sentir et de penser, son portrait moral tracé par elle-même. — Ce que le XVIII^e siècle regardait comme un amas de superstitions et de puérités est ainsi devenu, aux yeux d'une philosophie de l'histoire plus complète, le plus curieux des documents sur le passé de l'humanité. Des études qui autrefois semblaient l'apanage des esprits frivoles se sont élevées au niveau des plus hautes spéculations, et un livre consacré à l'interprétation des fables que Bayle ne trouvait bonnes qu'à amuser les enfants a pris place parmi les œuvres les plus sérieuses de notre siècle.

Pour apprécier toute l'importance de ce livre — nous voulons parler de la vaste encyclopédie mythologique qu'un des plus dignes représentants de l'érudition française a groupée autour d'une traduction récemment terminée de la *Symbolique* du docteur Fr. Creuzer (1) — il faut se reporter à l'époque où fut entreprise l'œuvre méritoire de naturaliser parmi nous toute une série d'études, si florissantes chez nos voisins et chez nous si délaissées. Lorsque le premier volume des *Religions de l'antiquité* parut en 1825, il se rattachait à

(1) *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, du D^r Fr. Creuzer, ouvrage traduit et refondu par J.-D. Guignaut, 10 vol. in-8°, Paris, 1825-1851.

ce mouvement de curiosité qui agitait alors les esprits, et les portait à chercher dans l'histoire mieux comprise la solution des problèmes qui passionnaient la partie éclairée de l'opinion. Il est rare que de tels travaux s'achèvent au milieu du mouvement qui les a vus naître ; mais si les derniers volumes des *Religions de l'antiquité* n'ont plus rencontré le public plein d'ardeur et d'espérances qui avait accueilli les premiers, ils ont prouvé du moins que rien n'est changé dans le zèle du savant qui, pendant un quart de siècle, a été l'interprète de l'une des branches les plus importantes de l'érudition allemande, et auquel personne ne contestera le titre de rénovateur des études mythologiques en France.

Le traducteur de la *Symbolique* trouva ces études abaissées parmi nous au dernier degré de médiocrité. C'était le temps où M. Petit-Radel dissertait gravement sur les aventures de la vache Io, et dressait dans un mémoire le tableau synoptique des amants d'Hélène, avec leur âge en rapport avec celui de *cette princesse*. L'Allemagne, au contraire, initiée à la connaissance de l'antiquité par la grande génération des Wolf et des Heyne, si rapprochée d'ailleurs par son génie des intuitions religieuses des premiers âges, était riche déjà d'excellents écrits sur les mythologies anciennes et sur la manière de les interpréter. Ce qui importait avant tout, c'était de réparer un arriéré de plus d'un demi-siècle, et de rendre accessibles les trésors de saine érudition que l'Allemagne avait entassés pendant que la France continuait les traditions de critique superficielle du XVIII^e siècle. La *Symbolique* de M. Creuzer, par ses imposantes proportions, sa réputation européenne, l'élévation de vues, la haute philosophie et la science que l'auteur y avait déployées, s'offrit tout d'abord. M. Guigniaut comprit toutefois que la traduction d'un seul ouvrage, déjà dépassé sur plusieurs points de détail par des travaux plus récents, n'atteindrait qu'imparfaitement le but qu'il se proposait. Il résolut donc de rassembler autour du livre de M. Creuzer les résultats des travaux parallèles ou postérieurs, de faire en un mot du texte de la *Symbolique* la trame d'une vaste synthèse embrassant toutes les études mythologiques de l'Allemagne.

L'opinion de l'Europe savante s'est prononcée depuis longtemps sur la valeur de ce plan et sur la manière dont il a été rempli. La France y a reconnu le modèle à suivre dans l'œuvre difficile d'introduire parmi nous les produits de la science allemande ; l'Allemagne, de son côté, a donné à l'édition française la plus haute approbation, puisque elle-même semble avoir adopté sur presque tous les points importants les modifications apportées par le traducteur. Le livre de M. Guigniaut, courageusement mené à terme à travers des circonstances si diverses et quelquefois si contraires, est devenu le manuel indispensable, non seulement de l'antiquaire et du philologue, mais encore de tous les esprits curieux qui croient que l'histoire des religions est un des éléments les plus essentiels de l'histoire de l'esprit humain, c'est-à-dire de la vraie philosophie.

I

Les religions tiennent si profondément aux fibres intimes de la conscience humaine, que l'interprétation scientifique devient à distance presque impossible. Les efforts de la critique la plus subtile ne sauraient redresser la position fautive où nous nous trouvons vis-à-vis de ces œuvres primitives. Pleines de vie, de sens, de vérité pour les peuples qui les ont animées de leur souffle, elles ne sont plus à nos yeux que des lettres mortes, des hiéroglyphes scellés ; créées par l'effort simultané de toutes les facultés agissant dans la plus parfaite harmonie, elles ne sont plus pour nous qu'un objet de curieuse analyse. Pour faire l'histoire d'une religion, il faut ne plus y croire, mais il faut y avoir cru : on ne comprend bien que le culte qui a provoqué en nous le premier élan vers l'idéal. Qui peut être juste envers le catholicisme s'il n'a été bercé de cette légende admirable, si dans les accents de ses hymnes, dans les voûtes de ses temples, dans les symboles de son culte, il ne retrouve les premières sensations de sa vie religieuse ? La condition la plus essentielle pour bien apprécier les religions de l'antiquité nous manquera donc à jamais ; car il faudrait avoir vécu dans le sein

de ces religions, ou du moins en faire renaître en soi le sentiment avec une profondeur dont le génie historique le plus privilégié serait à peine capable. Quelque effort que nous fassions, nous ne renoncerons jamais assez franchement à toutes nos idées modernes pour ne pas trouver absurde et indigne d'occuper un homme sérieux l'ensemble des fables que l'on présente d'ordinaire comme la croyance de la Grèce et de Rome. C'est pour les personnes peu versées dans les sciences historiques un éternel sujet d'étonnement de voir les peuples qu'on leur présente comme les maîtres de l'esprit humain adorer des dieux ivrognes et adultères, et admettre parmi leurs dogmes religieux des récits extravagants, de scandaleuses aventures. Le plus simple se croit en droit de hausser les épaules sur un aussi prodigieux aveuglement. Il faudrait cependant partir de ce principe, que l'esprit humain n'est jamais absurde à plaisir, et que toutes les fois que les œuvres spontanées de la conscience nous apparaissent comme dénuées de raison, c'est qu'on ne sait les comprendre. Quand une race a montré assez de sens pour produire des œuvres comme celles que la Grèce nous a laissées, pour réaliser un plan politique comme celui qui a mené Rome à la domination universelle, ne serait-il pas bien étrange qu'elle fût restée par un autre côté au niveau des peuples livrés au plus grossier fétichisme ? N'est-il pas bien probable que, si nous nous placions réellement au point de vue où étaient les anciens, cette prétendue extravagance disparaîtrait, et que nous reconnâtrions que les fables, comme tous les produits de la nature humaine, ont eu raison en quelque chose ? Le bon sens va tout d'une pièce et il serait inexplicable que des nations qui, dans la vie civile et politique, dans l'art, la poésie, la philosophie, ont donné la mesure de ce que peut l'homme, n'eussent point dépassé en religion des cultes dont l'absurdité révolte de nos jours la raison d'un enfant.

Ce malentendu, au reste, est de fort vieille date, et ce n'est pas seulement dans les temps modernes que le paganisme a commencé d'être l'objet d'un perpétuel contresens. Il est évident que l'antiquité elle-même avait cessé de comprendre sa religion, et que les vieux mythes éclos

de l'imagination primitive perdirent de très bonne heure toute signification. L'idée de faire de ces fables vénérables un ensemble chronologique, une sorte d'histoire amusante et convenue ne date pas de Boccace ou de Demoustier : Ovide l'a réalisée dans un livre un peu moins mauvais que les *Lettres à Émilie*. Je ne veux pas méconnaître ce qu'il y a de charme dans cette guirlande sans fin de récits spirituels et de piquantes métamorphoses ; mais quel sacrilège, au point de vue religieux, de jouer ainsi avec des symboles consacrés par le temps, et où l'homme avait déposé ses premières vues sur le monde divin ! Le dessein de Mascariile, de mettre en madrigaux toute l'histoire romaine, était plus raisonnable que l'entreprise de travestir d'antiques *théologoumènes* en contes équivoques, qui ressemblent aux mythes primitifs comme de vieilles fleurs en papier, jaunies et enfumées, ressemblent aux fleurs des champs.

Or, une telle manière de traiter les religions de l'antiquité fut celle de tous les mythographes presque jusqu'à nos jours. La *mythologie* (ce fut le mot par lequel on désigna cette compilation de récits grotesques et presque toujours indécents) devint une série de *biographies* où, sous des rubriques consacrées, on connaît la vie peu édifiante de Mercure, les légèretés de Vénus, les scènes de ménage de Jupiter et de Junon. Bien loin que le discrédit dont notre siècle a frappé l'usage convenu de ces fables soit à regretter, s'il faut s'étonner de quelque chose, c'est que tant d'esprits délicats du *xvii^e* et du *xviii^e* siècle n'en aient pas senti la fadeur.

Quand la science commença à s'occuper sérieusement de l'interprétation des symboles antiques, ses efforts, en France du moins, ne furent guère plus heureux. La France n'est pas le pays des études mythologiques : l'esprit français manque de cette flexibilité, de cette facilité à reproduire en soi les intuitions des premiers âges, qui sont si essentielles pour l'intelligence des religions. Les érudits de l'ancienne manière, Jean Leclerc, Banier, Larcher, Clavier, Petit-Radel, ne s'élevèrent pas au-dessus d'un *évhémérisme* brutal (1) ou d'un système d'explications allégo-

(1) On sait qu'Évhémère ne voyait dans les dieux que des hommes divinisés.

riques non moins superficiel : heureux quand, résistant aux préoccupations qui séduisirent Bochart, Huet, Bossuet et toute l'école théologique, ils ne cherchaient pas dans la mythologie grecque une forme altérée des traditions de la Bible ! Les critiques qui s'inspirèrent de la philosophie du XVIII^e siècle, Boulanger, Bailly, Dupuis, ne sortirent de cette méthode que pour essayer un symbolisme moins satisfaisant encore. Sainte-Croix porta dans l'étude des mystères une érudition plus solide, mais une pénétration aussi médiocre que celle de ses devanciers. Enfin Émeric David donna dans son *Jupiter* le fleuron de la symbolique française. Son système est fort simple ; c'est l'*allégorisme* le plus exclusif. « La mythologie est un ensemble d'énigmes propre à faire connaître la nature des dieux et les dogmes de la religion aux personnes qui en pénètrent le secret. » Le mot à deviner, c'est le dogme religieux. Ainsi, quand au nom d'Apolon on a substitué le mot *soleil*, quand, au lieu d'Amphitrite, on a dit *la mer*, tout est dit, car le mot à deviner est toujours unique. Essayant ensuite de dégager les dogmes religieux cachés sous ces énigmes, Émeric David en trouve sept, qui sont le résumé de la théologie grecque. La mythologie n'est ainsi qu'une espèce de catéchisme en *rébus* : les fables n'ont été *inventées* que pour couvrir des dogmes ; chacune a un sens très net et très arrêté. Comment cette forme énigmatique contribuait-elle à rendre le dogme plus intelligible ? Comment l'esprit humain en possession d'une idée claire aurait-il eu la fantaisie de l'expliquer par une idée plus obscure ? Comment une race tout entière a-t-elle pu se laisser prendre par cet amour du logogriphe pour lui-même ? C'est ce qu'il ne faut pas demander à Émeric David. Locke n'avait-il pas enseigné que l'esprit humain ne procède que du simple au composé, que pour associer deux idées il faut d'abord les avoir eues séparément l'une et l'autre ? Prétendre que dans l'esprit humain la notion de la chose signifiée ne précède pas celle du signe, que l'homme spontané crée le symbole avant de savoir bien précisément ce qu'il y met, c'eût été vraisemblablement parler une langue inintelligible en un temps où l'on était convaincu que l'esprit humain avait toujours

procédé selon les règles tracées par l'abbé de Condillac.

Pendant que la France cherchait à interpréter les religions de l'antiquité d'après sa philosophie superficielle, l'Allemagne y pénétrait plus encore par l'analogie de son génie religieux que par la solidité de son érudition. Goethe plaçait dans l'Olympe le centre de sa vie poétique. Lessing et Winckelmann, l'hébraïque Herder lui-même découvriraient dans les cultes antiques la religion de la beauté. Gœrres y cherchait les fondements de son mysticisme ; Schelling ne croyait pas faire diversion à ses écrits de philosophie transcendante en dissertant (avec peu de bonheur, du reste) sur les dieux de Samothrace. Une nuée de philologues et d'antiquaires cherchaient à ressaisir, dans les monuments écrits et figurés de l'antiquité, le sens de la grande énigme léguée à la science par le monde primitif. Comme résumé de cet entassement de faits et de systèmes, s'élevait, de 1810 à 1812, l'ouvrage où devait se concentrer tout le premier mouvement des études mythologiques, la *Symbolique* du docteur Frédéric Creuzer. Ce fut un grand enseignement et comme une révélation de voir ainsi pour la première fois réunis dans un panthéon scientifique tous les dieux de l'humanité, indiens, égyptiens, perses, phéniciens, étrusques, grecs, romains. L'élévation soutenue, l'accent religieux et profond, le sentiment des destinées supérieures de l'humanité qui respirent dans tout le livre, annonçaient qu'une grande révolution s'était accomplie et qu'à un siècle irréligieux, parce qu'il était exclusivement analytique, allait succéder une école meilleure, réconciliée par la synthèse avec la nature humaine tout entière. L'esprit néoplatonicien de Plotin, de Porphyre et de Proclus semblait revivre dans cette grande et philosophique manière d'expliquer les symboles antiques, et l'ombre de Julien dut tressaillir en entendant un docteur en théologie chrétienne relever sa thèse, proclamer que le paganisme pouvait suffire aux besoins les plus profonds de l'âme, et amnistier les nobles intelligences qui, à l'heure suprême, cherchèrent à réchauffer dans leur sein les dieux près de s'enfuir (1).

(1) Voir *Religions de l'antiquité*, tome I, p. 3, et tome III, p. 830.

C'est surtout dans les sciences historiques qu'il est vrai de dire que les qualités d'une manière en sont les défauts, et que ce qui fait la vérité et la force d'un système est aussi ce qui en fait l'erreur et la faiblesse. Cet enthousiasme mystique, premier élan de la *philosophie de la nature* alors naissante en Allemagne, cette manière sympathique qui signalait un progrès réel dans les études mythologiques, si on la compare aux dissertations froides et sans intelligence de l'école française, devait avoir ses excès et en quelque sorte son ivresse. M. Creuzer a tous les défauts de ses maîtres d'Alexandrie : l'exagération symbolique, une tendance trop prononcée à chercher partout du mystérieux, le syncrétisme quelquefois le plus intempérant. Jamblique à côté d'Hésiode, Nonnus à côté d'Homère, figurent à la même page pour l'interprétation du même mythe. Les alexandrins sont à ses yeux de bons exégètes, de vrais restaurateurs du paganisme, qui souvent sont revenus par l'intuition philosophique au sens primitif des dogmes ; les orphiques eux-mêmes, si suspects de charlatanisme, avaient conservé l'esprit de la religion primitive. Il semble qu'il n'y ait pas de temps pour M. Creuzer. Il cherche trop haut ses solutions, parce que lui-même réside trop haut, parce qu'il n'a pas le sentiment de la vie simple, naïve, enfantine, toute sensuelle et pourtant toute divine, qui fut celle des premières races indo-helléniques. Il faudrait une âme tout enivrée de poésie pour comprendre le ravissant délire que l'homme de ces races ressentit d'abord en face de la nature et de lui-même. Habitué à chercher en tout quelque chose de raisonnable, nous nous obstinons à trouver de profondes combinaisons, où il n'y eût qu'instinct et fantaisie ; sérieux et positifs, nous épuisons notre philosophie à suivre la trame des songes d'un enfant.

La mythologie grecque, ou dans un sens plus général la mythologie des peuples indo-européens, envisagée dans son premier essor, n'est que le reflet des sensations d'organes jeunes et délicats, sans rien de dogmatique, rien de théologique, rien d'arrêté. Autant vaut expliquer le son des cloches ou chercher des figures dans les nuées que poursuivre un sens précis dans ces rêves de l'âge d'or. L'homme

primitif voyait la nature avec les yeux de l'enfant ; or l'enfant projette sur toute chose le merveilleux qu'il trouve en lui-même. La charmante petite ivresse de la vie qui lui donne le vertige lui fait voir le monde à travers une vapeur doucement colorée ; jetant sur toute chose un curieux et joyeux regard, il sourit à tout, et tout lui sourit. Désabusés par l'expérience, nous n'attendons plus rien de bien extraordinaire de l'infinie combinaison des choses ; mais l'enfant ne sait ce qui va sortir du coup de dés qui se joue devant lui : il croit plus au possible, parce qu'il connaît moins le réel. De là ses joies et ses terreurs : il se fait un monde fantastique qui l'enchanté et qui l'effraye tour à tour. Il affirme ses rêves ; il n'a pas cette âpreté d'analyse qui, dans l'âge de la réflexion, nous pose en froids observateurs vis-à-vis de la réalité. Tel était l'homme primitif. A peine séparé de la nature, il conversait avec elle, il lui parlait et entendait sa voix ; cette grande mère, à laquelle il tenait encore par ses artères, lui apparaissait comme vivante et animée. A la vue des phénomènes du monde physique, il éprouvait des impressions diverses, qui, recevant un corps de son imagination, devenaient ses dieux. Il adorait ses sensations, ou, pour mieux dire, l'objet vague et inconnu de ses sensations ; car, ne séparant pas encore l'objet du sujet, le monde était lui-même, et lui-même était le monde.

En face de la mer par exemple, de ses lignes voluptueuses, de ses couleurs tour à tour éblouissantes et sombres, les sentiments de vague, de tristesse, d'infini, de terreur et de beauté, qui montaient dans son âme, lui révélaient tout un cycle de dieux mélancoliques, capricieux, multiformes, insaisissables. Tout autres étaient les impressions et les divinités des montagnes, tout autres celles de la terre, tout autres celles du feu et des volcans, tout autres celles de l'atmosphère et de ses phénomènes variés. La nature entière se reflétait ainsi dans les consciences primitives en divinités encore innommées.

« Il semble, dit M. Creuzer, qu'on ait affaire non pas à des hommes comme nous, mais à des esprits élémentaires, doués d'une vue merveilleuse de la nature même des choses, d'un pouvoir de tout sentir et de tout comprendre en

quelque sorte magnétique. » De là ces races mystérieuses des telchines de Rhodes, des curètes de Crète, des dactyles de Phrygie, des carcines et des sintiens de Lemnos, des cabires de Samothrace, races extatiques et magiques, comme les *trolls* de la Scandinavie, en rapport direct avec les forces de la nature. Tout ce qui frappait l'homme, tout ce qui excitait dans son âme l'impression du divin, était dieu ou élément d'un dieu : un grand fleuve, une grande montagne, un astre remarquable par son éclat ou les particularités de son cours, mille objets dont le sens symbolique s'est évaporé pour nous. Examinez les lieux que l'antiquité considéra comme sacrés, il vous sera presque toujours impossible de découvrir le motif qui a pu faire supposer que la Divinité y était plus présente qu'ailleurs. Ces lieux, à part les souvenirs qui s'y rattachent, ne nous disent que peu de chose. Le Capitole, envisagé comme une simple colline, a peu de caractère. Le lac Avernus, qui frappa si vivement l'imagination des anciens, ne nous offre qu'un paysage gracieux et petit.

Ce serait vouloir retrouver la trace de l'oiseau dans les airs, que de prétendre saisir la trame déliée de ces premières intuitions religieuses et décrire les sentiers capricieux de l'imagination dans ces créations délicates, auxquelles l'homme et la nature fournissaient leur part avec l'entente la plus intime. Un fait historique, une pensée morale, un aperçu sur les phénomènes atmosphériques, géologiques, astronomiques, une sensation vive, une frayeur s'exprimaient par un mythe. La langue elle-même, comme dit M. Creuzer, fut une mère féconde de dieux et de héros. Le trait qui semble caractéristique du bel esprit sous sa forme la plus épuisée, le jeu de mots, le calembour, fut un des procédés les plus familiers de la mythologie primitive. Plusieurs mythes importants de l'antiquité ne reposent que sur des étymologies fictives, des allitérations comme celles où se joue l'imagination d'un enfant : témoin l'épaulé d'ivoire de Pélops, *Drépane* et la faux de Cérès, *Tarse* et les talonnières de Persée. D'autres fois des contresens, de vraies bévues engendraient de fantastiques récits. C'est ainsi que le vase niliaque, le *canope* surmonté d'une tête humaine, dont

l'image frappa sans doute les premiers Grecs qui voyagèrent en Égypte, devint, par une longue série de coq-à-l'âne, un héros grec qui assista au siège de Troie. Le héros Cantharus sortit de même du canthare ou verre à boire, et fut à la fois le vase et le compagnon de Bacchus. Souvent enfin des liaisons d'idées presque insaisissables, des raisons d'eurythmie, comme celles qui déterminent les contours de l'arabesque, présidaient à la formation de ces étranges fables. Pourquoi Neptune et le cheval, Vénus et la mer sont-ils toujours associés ? Peut-être ne faut-il chercher à un pareil rapprochement d'autre raison que la grâce infinie de l'élément humide, les ondulations de ses contours et la manière harmonieuse dont ses courbes se marient aux lignes flexibles du plus beau type de la nature animale.

Impossible, on le voit, d'établir une classification quelconque entre ces dieux venus des quatre vents du ciel. L'indétermination du sens sous la plus entière détermination de la forme, tel est le caractère essentiel de l'art comme de la mythologie grecque. La mythologie est un second langage, né comme le premier de l'écho de la nature dans la conscience, aussi inexplicable que le premier par l'analyse, mais dont le mystère se révèle à qui sait comprendre les forces cachées de la spontanéité, l'accord secret de la nature et de l'âme, l'hiéroglyphisme perpétuel sur lequel se fonde l'expression des sentiments humains. Chaque dieu nous apparaît ainsi comme un cycle achevé, une région d'idées, un ton de l'harmonie des choses. Ce n'est pas assez de dire avec la vieille école allégorique : *Minerve est la prudence et Vénus la beauté*. Minerve et Vénus sont la nature féminine envisagée par ses deux côtés : le côté spiritualiste et saint, le côté esthétique et voluptueux. Si Mercure n'était que le dieu des voleurs et Bacchus le dieu du vin, comme on l'enseigne aux enfants, ce seraient là des fictions médiocrement ingénieuses, d'assez pauvres figures de rhétorique qu'il faudrait laisser à l'épopée de Boileau ; mais l'antiquité n'adora jamais des dieux si grossièrement puérils. Mercure est la nature humaine envisagée dans ses aptitudes et son industrie, l'éphèbe, tel que l'a fait le gymnase, beau par sa vigueur et sa souplesse. Au

contraire toutes les idées de jeunesse, de plaisir, de volupté, d'expéditions aventureuses, de faciles triomphes, d'emportements terribles, se groupent autour de Bacchus. C'est le côté brillant de la vie ; c'est l'enfant chéri des nymphes, toujours jeune, beau, fortuné, entouré de caresses et de baisers ; sa molle langueur, ses formes moins pures, son embonpoint, son type féminin dégénéralant souvent en androgynisme, décèlent une moins noble origine. Comparé au dieu par excellence, à Apollon, c'est encore un étranger qui, malgré un long séjour en Grèce, n'a pas perdu son air asiatique ; il est vêtu d'une longue *bassaride*, car il a peur d'aller nu ; son front est ceint de la mitre orientale, car ses cheveux ne suffisent pas pour le couronner.

Un des mythes qui me semblent les plus propres à faire comprendre cette extrême complexité, ces aspects fuyants, ces innombrables contradictions des fables antiques, est celui de Glaucus (1), mythe humble pourtant, mythe de pauvres gens, mais ayant, par là même, mieux conservé son caractère primitif et populaire. Ceux qui ont passé leur enfance sur les bords de la mer savent combien d'associations d'idées profondes et poétiques se forment en présence du spectacle animé qu'offre le rivage. Glaucus est la personification et le résumé de ces croyances et de ces impressions, un dieu créé par des matelots, en qui se résume toute la poésie de la vie marine, telle qu'elle apparaît à de pauvres gens. La vieillesse l'accable ; en proie au désespoir, il se précipite dans la mer et devient prophète ; prophète de malheur, triste vieillard, on le rencontre parfois, le corps tout appauvri par l'action des eaux, couvert de coquillages et de plantes marines. Selon d'autres, il se précipita dans les vagues pour n'avoir pu prouver à personne son immortalité. Depuis ce temps, il revient chaque année visiter les rivages et les îles. Le soir, quand le vent s'annonce, Glaucus (c'est-à-dire le flot de couleur glauque) s'élève en prononçant de bruyants oracles. Les pêcheurs se couchent au fond de leur barque et cherchent par des jeûnes, des prières et de

(1) Je prends d'autant plus volontiers ce mythe pour exemple, qu'il a été très bien discuté par un des collaborateurs de M. Guigniaut, M. Ernest Vinet, dans les *Annales de l'Institut archéologique de Rome*, t. XV.

l'encens à détourner les maux qui les attendent. Glaucus cependant, monté sur un rocher, menace en langue éolique leurs champs et leurs troupeaux, et se lamente sur son immortalité. On contait aussi ses amours, amours tristes, malheureuses, finissant comme un mauvais rêve. Il aima une belle vierge de mer, nommée Scylla ; un jour, espérant la toucher, il lui apporta des coquilles et de jeunes alcyons sans plumes pour l'amuser. Elle vit ses larmes et en eut pitié ; mais Circé, par jalousie, empoisonna le bain de la jeune fille, et elle devint un monstre aboyant, personnification de l'horreur naturelle qu'inspirent les squales et des dangers de la mer de Sicile. Le pauvre Glaucus, de ce moment, resta toujours gauche, méchant, murmurant, malveillant. On le voit sur les monuments, avec sa barbe d'algues marines, le regard fixe, les sourcils contractés. Les Amours s'égayent à ses dépens : l'un lui tire les cheveux, l'autre lui donne un soufflet. Quelquefois il est *Glaucé*, c'est-à-dire cette teinte tirant sur le vert et le bleu que revêt la mer dans les endroits où elle repose, peu profonde, sur un sable blanc : la couleur de la mer devient ainsi une femme, comme le sommet moutonnant des vagues devient la tête blanche des *Grées* (vieilles femmes), qui font peur aux matelots. Quelquefois il est Lamie, qui attire les hommes et les séduit par ses attrait ; d'autres fois, un épervier qui plonge en tournoyant sur sa proie, puis une sirène insatiable tenant un jeune homme de chaque main. — Jetez pêle-mêle toutes les idées des gens de mer, amalgamez les branches éparses des rêves d'un matelot, vous aurez le mythe de Glaucus : préoccupation mélancolique, songes pénibles et difformes, sensation vive de tous les phénomènes qui naissent dans les flots, inquiétude perpétuelle, le danger partout, la séduction, l'avenir incertain, grande impression de la fatalité. Glaucus est à la fois la couleur et le bruit de la mer, le flot qui blanchit, le reflet du ciel sur le dos des vagues, le vent du soir qui prédit la tempête du lendemain, le mouvement du plongeur, les formes rabougries de l'homme de mer, les désirs impuissants, les tristes retours de la vie solitaire, le doute, la dispute, le désespoir, le long ennui d'une certitude s'épuisant contre le sophisme, et la

triste immortalité qui ne peut ni s'assurer ni se délivrer d'elle-même ; énigme pénible, écho de ce sentiment mélancolique qui parle à l'homme de son origine inconnue et de sa destinée divine, vérité que, pour son malheur, il lui est impossible de prouver, car elle est supérieure à l'entendement, et l'homme ne saurait ni la démontrer ni s'y soustraire.

On sent combien ces aperçus délicats et à peine saisis-sables, ces restes d'impressions fugitives durent paraître inintelligibles à un âge de réflexion plus avancée. Souvent, les anciens éprouvèrent devant leur mythologie le même embarras que nous éprouvons nous-mêmes. On voulut trouver de la réalité dans de vagues images, donner du corps à des songes. Or tel était le caractère indécis des fables antiques que chacun pouvait y trouver ce qu'il y cherchait. Les uns adoptèrent le système platement impie d'Évhémère, qui expliquait toutes les traditions merveilleuses par des faits historiques. Les autres, pénétrés d'une philosophie plus élevée, cherchèrent dans les mythes une traduction symbolique de cette philosophie. Les dieux de la naïve antiquité, participant aux besoins et aux plaisirs des hommes, mangent et boivent. — Cela signifie, dit Proclus, qu'ils créent sans cesse par le mélange du fini et de l'infini : l'ambrosie, aliment solide, représente le fini ; le nectar, aliment liquide, figure l'infini. — Uranus, Saturne et Jupiter sont, pour Plotin, les trois principes du monde intelligible, l'*un*, l'*intelligence* et l'*âme*. Jupiter engendrant Vénus, c'est l'âme universelle se produisant au dehors. Saturne dévorant ses enfants, c'est l'intelligence dont la loi est de rentrer sans cesse en elle-même. Tout fut ainsi allégorie et métaphore. Les fleurs écloses au soleil des premiers jours, les charmants enfantillages de la conscience naissante devinrent, entre les mains du pédantisme philosophique, des énigmes froides et sans grâce. S'il est un mythe où se soit conservée, de la manière la plus transparente, à travers l'enveloppe anthropomorphique, la trace du culte primitif de la nature, c'est, sans contredit, celui des nymphes. A peine est-il nécessaire de changer leurs noms et leurs attributs pour retrouver les sources et les eaux courantes dans ces divinités fraîches, vives, délicates, sautillantes, rieuses, tantôt visibles, tantôt

invisibles, qui s'élancent au milieu des rochers, en chantant et tournoyant comme des enfants, dont la voix est douce et mystérieuse, qui ne dorment jamais, qui filent de la laine teinte en vert de mer ou tissent des étoffes purpurines entre les rochers, déesses compatissantes qui guérissent des maladies, et qui parfois ravissent et tuent. Voilà pourtant d'où Porphyre tirera, dans son *Antre des Nymphes*, toute une philosophie. Les *nymphes* sont les âmes ; leur *voile*, c'est le corps ; l'*antre*, c'est le monde. L'*intérieur* de l'antre figure le côté sensible, obscur ; l'*extérieur*, le côté intelligible, lumineux, etc.

Le défaut essentiel du système de M. Creuzer est d'avoir trop envisagé le paganisme dans cette forme mystique et philosophique. C'est comme si, avec les ouvrages de l'école néo-catholique, on prétendait reconstituer la théorie du christianisme primitif. Le mythe n'a réellement toute sa signification qu'aux époques où l'homme croit vivre encore dans un monde divin, sans notion bien arrêtée des lois de la nature. Or, longtemps avant la fin du paganisme, cette naïveté première avait disparu. Le surnaturel n'était plus que le *miracle*, c'est-à-dire une dérogation apportée par la divinité à un ordre établi : conception radicalement différente de celle de l'homme primitif, pour lequel il n'y avait pas d'ordre naturel, mais un jeu continu de forces vivantes et libres. A cet âge antique, il n'y avait rien qui pût s'appeler dogme, religion positive, livre sacré. L'enfant ne dispute pas, il n'a pas besoin de solution, car il ne se pose pas de problème ; pour lui, tout est clair. L'auréole dont le monde resplendit à ses yeux, la vie déifiée, le cri poétique de son âme, voilà son culte, culte céleste, renfermant un acte d'adoration sans retour et dégagé de toute subtilité réfléchie.

C'est donc une très grave erreur de supposer qu'à une époque reculée l'humanité ait créé des symboles afin de couvrir des dogmes, et avec la vue distincte du dogme et du symbole. Tout cela est né simultanément, d'un même bond, en un moment indivisible, comme la pensée et la parole, l'idée et son expression. Le mythe ne renferme pas deux éléments, une enveloppe et une chose enveloppée ; il est indivis. Cette question : — l'homme primitif comprenait-il

ou ne comprenait-il pas le sens des mythes qu'il créait ? — est déplacée, car dans le mythe l'intention n'était pas distincte de la chose même. L'homme comprenait le mythe sans rien voir au delà, comme une chose simple et non comme deux choses. Le langage abstrait que nous sommes forcés d'employer pour expliquer les fables antiques ne doit pas faire illusion. Nos habitudes analytiques nous obligent à séparer le signe et la chose signifiée ; mais pour l'homme spontané la pensée morale et religieuse se présentait engagée dans le mythe, comme dans sa forme naturelle. L'âge primitif n'était ni grossièrement fétichiste, car tout était significatif pour lui ; ni spiritualiste raffiné, car il ne concevait rien d'une manière abstraite, en dehors de l'enveloppe sensible : c'était un âge de confuse unité, où l'homme voyait l'un dans l'autre et exprimait l'un par l'autre les deux mondes ouverts devant lui.

Qu'il y ait eu dans l'antiquité des allégories proprement dites, des personnifications d'êtres moraux, tels que Hygie, la Victoire, la Pudicité patricienne, la Fortune des femmes, le Sommeil, etc. ; qu'il y ait eu des mythes inventés ou du moins développés avec réflexion, tels que celui de Psyché ; c'est ce qui est absolument incontestable. Mais une ligne de démarcation existe entre ces allégories claires, simples, spirituelles, et les énigmes antiques, vraies œuvres des sphinx, où l'idée et le symbole sont entièrement inséparables. M. Creuzer a fort bien vu que le sens des symboles antiques se perdit dès une époque reculée, qu'Homère est déjà un très mauvais théologien, que ses dieux ne sont plus que des personnages poétiques au niveau des hommes, menant une noble et joyeuse vie partagée entre le plaisir et l'action, comme les chefs des tribus helléniques ; que les mythes les plus respectables deviennent entre ses mains de piquantes histoires, de jolis thèmes de récits empreints d'une couleur tout humaine. Était-il néanmoins en droit d'en conclure qu'avant l'âge de l'épopée il y eut un grand âge théologique, durant lequel la Grèce faillit devenir un pays sacerdotal, avec une religion profonde, des symboles vénérés, des institutions hiérarchiques et un fonds de monothéisme venu de l'Orient ? Nous ne le pensons pas. Que l'on

dise tant qu'on voudra que la période hellénique fut une décadence religieuse, un triomphe du héros et du poète sur le prêtre, d'une religion populaire, claire, facile, mais vide de sens, laïque en un mot, sur les arcanes sacerdotaux : il ne suit pas de là que les Pélasges aient eu une théologie arrêtée, une symbolique savante, un sacerdoce organisé. « Toujours on part, dit Ottfried Müller, de cette supposition, qu'un poète, un sage plus ancien aurait, avec préméditation, développé des idées claires de symboles et de mythes allégoriques qui, plus tard, auraient été pris pour des faits réels et développés sous la forme historique. Mais l'époque dont il s'agit se représentant toutes les relations de la divinité, de la nature et de l'homme comme autant de personnes à part, autant d'actes significatifs, ce que nous appelons méprise ou malentendu existait dans le principe au cœur du mythe lui-même, et n'y est pas venu du dehors. »

Ce serait une exagération aussi contraire à la vérité de l'histoire qu'à la saine notion de la nature humaine de prétendre que la religion hellénique fût complètement dépourvue d'organisation sacerdotale et dogmatique. Les oracles, celui de Delphes en particulier, étaient comme une révélation permanente et respectée même de la politique qui s'en servait. Qu'est-ce que la *Théogonie* d'Hésiode, si ce n'est un premier rudiment de théologie nationale, un essai pour organiser la cité des dieux et leur histoire, comme les tribus et les cités de la Grèce tendaient d'elles-mêmes à s'organiser en un corps de nation ? Le nom d'Orphée servit, on n'en peut douter, à couvrir une tentative du même genre. Les mystères concentrèrent plus tard dans leur sein les éléments de la vie religieuse la plus développée. Il faut avouer néanmoins que la destinée de la Grèce ne l'appelait pas à être un pays hiératique. Toutes les grandes révolutions de la Grèce, les conquêtes successives des Hellènes, des Héraclites, des Doriens, sont autant de triomphes de l'esprit laïque, autant de soulèvements de l'énergie populaire contre une forme sacerdotale imposée. Le prêtre, relégué dans le temple, sera désormais peu de chose : le poète n'a plus rien de commun avec lui. Dans Homère, le poète nous apparaît sans cesse exalté aux dépens des sacrifica-

teurs et des devins. Là est le charme du monde homérique : c'est le réveil de la vie profane, la liberté qui s'épanouit au plein soleil, l'humanité sortant des hypogées et secouant son sommeil pour s'élancer dans le champ de l'activité guerrière et se jouer dans les mille aventures de la vie héroïque. La même révolution s'opère dans l'art. L'art hiératique, limité dans ses types, sacrifiant la forme au sens, le beau au mystique, fait place à un art plus désintéressé, dont le but est d'exciter le sentiment de la beauté et non celui de la sainteté. L'Inde ne croit pouvoir mieux faire, pour relever ses dieux, que d'entasser signes sur signes, symboles sur symboles ; la Grèce, mieux inspirée, les façonne à son image, comme Hélène, pour honorer la Minerve de Lindos, lui offrit une coupe d'ambre jaune faite sur la mesure de son sein.

Sans doute le symbolisme perdit quelque chose à cette transformation. La Vénus pudique des premiers âges avait un caractère plus sacré que la courtisane déifiée qui trôna sur les autels quand Praxitèle eut fait tomber avec les plis de sa robe cet air de retenue qui révélait encore la déesse. Aussi conçoit-on que, par un sentiment fort commun aux époques de décadence religieuse, les dévots des derniers temps du paganisme se soient épris d'une admiration rétrospective pour les formes roides de l'art hiératique. De nos jours, l'art grossier du moyen âge paraît aussi à plusieurs personnes la forme véritable de l'art religieux : on ne peut nier en effet que le mystère chrétien en tant que mystère ne soit beaucoup mieux compris par Giotto et le Pérugin que par Léonard de Vinci et Titien. M. Creuzer exagère pourtant une idée juste à quelques égards, quand il voit une décadence, un contresens sacrilège, dans la transformation par laquelle on dépouilla les dieux de leur signification physique supérieure pour en faire des personnages purement humains. Il serait facile de montrer que, même au point de vue religieux, ce fut là un véritable progrès. Phidias n'était pas un impie, comme on voudrait le faire croire, parce qu'il cherchait dans sa propre pensée et non dans la tradition le type de son Jupiter. Des témoignages respectables nous attestent au contraire que cette modification de l'art

correspondit à une renaissance religieuse et contribua à réchauffer la piété dans les âmes. On estimait malheureux ceux qui mouraient sans avoir vu l'image du Jupiter Olympien, et on croyait que quelque chose manquait à leur initiation religieuse, parce qu'ils n'avaient pas contemplé la plus haute réalisation de l'idéal. La forme humaine n'est-elle pas le plus expressif des symboles ? Dira-t-on que les canopes, les dieux-vases, les nains emmaillotés de l'âge cabirique étaient plus significatifs que les dieux éclos du ciseau de Praxitèle et de Phidias ? Il faut se rappeler d'ailleurs que la Grèce saisissait entre les formes humaines et les idées pures mille analogies qui nous échappent, et que, le sens de la nature réelle lui faisant défaut, tout se transfigurait à ses yeux en êtres vivants. Le pays qui éleva Philippe de Crotone au rang des demi-dieux, parce qu'il était le plus beau des Hellènes de son temps, est le même qui pour exprimer la campagne représentait un faune ; qui, pour signifier une fontaine, au lieu d'ombre, d'eau, et de verdure, figurait une tête de femme avec des poissons autour de ses cheveux, et qui ne trouvait pas de meilleure épithète à un fleuve que celle de καλλιπάρθενος (aux belles vierges), en vue de la blancheur des flots, lesquels, pour son imagination, se résolvaient en jeunes filles.

II

L'erreur principale de M. Creuzer était écrite dans le titre de son livre. Il est trop *symbolique*. Toujours préoccupé de théologie et d'institutions sacerdotales, méconnaissant le côté naïf et vulgaire de l'antiquité, il cherche des idées abstraites et dogmatiques dans des créations légères où il n'y avait, bien souvent, que les joyeuses folies de l'enfance. Persuadé que la religion grecque a dû avoir comme les autres un âge hiératique, et ne rencontrant point ce caractère dans les œuvres spontanées du génie grec, il se rejette sur les colonies et les influences venues de l'Orient. A cette double exagération correspondirent dans le mouvement des études mythologiques en Allemagne deux réac-

tions : à l'excès du symbolique, représenté par Voss, G. Hermann et Lobeck ; à l'abus des influences orientales s'opposa l'école purement hellénique de MM. Ottfried Müller, Welcker et autres.

J. H. Voss fut sans contredit le plus rude adversaire que rencontra d'abord la *Symbolique*. Protestant zélé et partisan déclaré du rationalisme, il crut voir dans l'œuvre du Dr. Creuzer une dangereuse tendance vers des doctrines mystiques qui germaient alors en Allemagne. Ce livre, que bien des consciences timorées regardent en France comme d'une intolérable hardiesse, fut considéré dans l'Allemagne de 1820 comme un manifeste catholique, une apologie du sacerdoce et de la théocratie. Quelques conversions qui eurent assez d'éclat, en particulier celle du comte Frédéric de Stolberg, vinrent fortifier les alarmes de Voss sur les dangers de la ligue qu'il supposait s'être formée entre le système symbolique et le prosélytisme romain. Il crut voir dans M. Creuzer un agent déguisé des jésuites et entreprit l'examen de son livre dans sept numéros consécutifs de la *Gazette littéraire d'Iéna* (mai 1821). Le ton acerbe de cette critique indigna les amis de M. Creuzer. L'auteur de la *Symbolique* répondit aux diatribes de Voss par un écrit où il refusait dédaigneusement d'entrer en discussion avec un adversaire incapable de concevoir l'esprit de ses théories, pour l'intelligence desquelles le sentiment et le goût poétique étaient aussi nécessaires que l'érudition et l'analyse. Voss revint à la charge et publia en 1824, à Stuttgart, son *Antisymbolique*, pamphlet érudit, rempli des plus affligeantes personnalités. De toutes parts on se récria contre une polémique aussi violente ; M. Creuzer crut devoir garder le silence.

La *Symbolique* trouva dans M. Lobeck un adversaire plus mesuré dans les formes, mais non moins exclusif. Son *Aglaophamus* (1829) est la négation la plus complète du système de M. Creuzer. Jamais la critique ne courut plus rapidement d'un pôle à l'autre ; jamais des qualités et des défauts opposés n'établirent entre deux hommes une dissonance plus absolue. Égaré par l'exégèse néo-platonicienne, M. Creuzer a supposé la haute antiquité beaucoup plus

mystique qu'elle n'était en effet ; esprit positif, analytique, convaincu que l'horreur du mysticisme est le commencement de la sagesse, M. Lobeck semble prendre plaisir à la trouver insignifiante. Partout où M. Creuzer a voulu chercher une pensée honnête et morale, des rites saints et respectables, M. Lobeck ne voit que des bouffonneries obscènes et des enfantillages. L'ancienne religion pélasgique, où M. Creuzer a cru découvrir une émanation du symbolisme oriental, n'est, aux yeux de M. Lobeck, qu'un fétichisme absurde et grossier ; ces mystères, restes, selon M. Creuzer, d'un culte pur et primitif, ne sont pour M. Lobeck que des jongleries analogues à celles des loges maçonniques. Plein d'une sainte indignation contre ce que Voss appelait les *ordures allégoriques*, les *mensonges de Platon*, il repousse hautement toute interprétation portant un cachet religieux. M. Creuzer, entraîné par sa vive imagination, dépasse sans cesse les bornes de ce qu'il est permis de savoir. M. Lobeck n'est jamais plus heureux que quand il peut nier et montrer à ses devanciers qu'ils ont trop affirmé. Aucun mythologue ne l'a égalé pour la critique des textes originaux ; mais s'il rapproche les textes, ce n'est pas pour en faire sortir la lumière, c'est pour les briser les uns contre les autres, et montrer qu'il ne reste que des ténèbres. La conclusion de son livre est qu'on ne sait rien sur les religions antiques, et qu'il n'y a même pas lieu à conjecturer. Ses attaques, d'ailleurs, ne s'arrêtent pas aux religions de l'antiquité. Ce n'est pas seulement envers Éleusis et Samothrace que M. Lobeck se montre irrévérencieux et railleur. Toute forme religieuse supposant hiérarchie et mystères, tout ce qui de près ou de loin ressemble au catholicisme lui est antipathique. Impitoyable pour les superstitions populaires, il l'est bien plus encore pour les interprètes qui veulent y trouver un sens élevé. La religion et la philosophie n'ont, selon lui, rien à faire ensemble ; les néo-platoniciens sont d'impudents faussaires, qui n'ont réussi qu'à détruire la physionomie de la religion ancienne, sans la rendre plus acceptable. A quoi bon chercher à n'être qu'à moitié absurde ? A quoi bon suer sang et eau pour trouver un sens à ce qui n'en a pas ?

Si M. Lobeck possède éminemment les facultés du

critique, il faut reconnaître qu'il manque d'un sens pour l'interprétation mythologique, le sens des choses religieuses. On dirait vraiment, en le lisant, que l'humanité a inventé les religions comme elle a inventé les charades et les logogripes, pour se jouer d'elle-même. M. Lobeck croit triompher en démontrant que la religion ancienne n'était qu'un tissu d'anachronismes et de contradictions, qu'on ne saurait trouver deux mythographes qui soient d'accord entre eux sur les dates, les lieux, les généalogies ; mais, en vérité, qu'a-t-il prouvé par là ? Une seule chose, c'est que la mythologie ne doit pas être traitée comme une réalité, que la contradiction est de son essence. Or, c'est précisément pour cela que la critique a mauvaise grâce quand elle demande de l'histoire à ce qui n'est point historique, et de la raison à ce qui ne se propose pas d'être raisonnable.

Certes il est bon qu'il y ait des esprits de la trempe de celui de M. Lobeck ; mais ce qu'il importe de maintenir, c'est qu'une telle méthode ne saurait satisfaire ni le philosophe ni le critique. On ne trouve rien en attaquant la religion avec l'esprit positif, car la religion est d'un autre ordre. Le sentiment religieux porte en lui-même sa certitude que la raison ne saurait ni fortifier ni affaiblir. Il est superflu de reprocher aux religions les absurdités qu'elles peuvent offrir au point de vue du sens commun : c'est vouloir argumenter l'amour et prouver à la passion qu'elle est bien peu raisonnable. Si le drame d'Éleusis était représenté devant nous, il nous ferait probablement l'effet d'une misérable parade. Et pourtant douterez-vous de la véracité des mille témoins qui attestent les effets consolants et l'efficacité morale de ces saintes cérémonies ? Pindare parlait-il sérieusement ou non, quand il disait des mystères de Cérès : « Heureux qui, après avoir vu ce spectacle, descend dans les profondeurs de la terre ! Il sait la fin de la vie, il en sait la divine origine ? » Andocide plaisantait-il à la face des Athéniens quand, pour les exhorter à la gravité et à la justice, il leur disait : « Vous avez contemplé les rites sacrés des déesses, afin que vous punissiez l'impiété et que vous sauviez ceux qui se défendent de l'injustice ? » Le protestant sincère n'éprouve devant les cérémonies catholiques qu'un

sentiment d'indifférence ou de répulsion, et pourtant ces rites sont pleins de charmes pour ceux qui y sont habitués depuis leur enfance. Voilà pourquoi toute expression méprisante et légère est déplacée quand il s'agit des pratiques d'une religion. Rien ne signifie par soi-même, et l'homme ne trouve dans les objets de son culte que ce qu'il y met. L'autel sur lequel les patriarches sacrifiaient à Jéhovah n'était matériellement qu'un tas de pierres ; et pourtant, envisagé dans sa signification religieuse, comme symbole du Dieu abstrait et sans forme de la race sémitique, ce tas de pierres valait un temple de la Grèce. Il ne faut pas demander raison au sentiment religieux. L'esprit souffle où il veut. S'il lui plaît d'attacher l'idéal à ceci, à cela, qu'avez-vous à dire ?

Pendant que le sceptique professeur de Kœnigsberg déployait toutes les ressources de son érudition et de sa critique pour dépouiller les dieux de leur auréole et déprécier le secret des mystères, la science mythologique aspirait de plus en plus à s'asseoir sur la base désintéressée de l'histoire, à égale distance des velléités mystiques de M. Creuzer et des préjugés antireligieux de M. Lobeck. Buttmann, Vœlcker, Schwenck, par la philologie et l'étude des textes ; Welcker, Gerhard, Panofka, par l'archéologie et l'étude des monuments, essayaient de saisir entre ces préoccupations diverses l'exakte nuance de la vérité. Tous ou presque tous s'accordent à reconnaître contre M. Creuzer l'originalité de la mythologie grecque. Tous s'accordent à rejeter comme un blasphème cette proposition, que jamais la Grèce ait été une province de l'Asie, que le génie grec, si libre, si dégagé, si limpide, doive quelque chose au génie obscur de l'Orient. Sans doute, les populations primitives de la Grèce et de l'Italie, comme toutes les branches de la famille indo-européenne, conservèrent dans leurs idées religieuses, aussi bien que dans leur langue, les traits communs de la race à laquelle elles appartenaient, et cette parenté primitive se reconnaît encore dans de frappantes similitudes (1) ; mais

(1) Des découvertes capitales, fondées principalement sur l'étude des Védas, ont répandu sur ce point un jour nouveau et inattendu. Nous voulons parler des travaux de Kuhn, Aufrecht, A. Weber, Roth,

là n'est point la question, car ces principes identiques, que tous les peuples de la grande race emportèrent avec eux comme leur provision de voyage, se retrouvent également chez les Germains, les Celtes, les Slaves, que l'on ne songe point à placer sous la tutelle de l'Orient. Ce qu'il importe de maintenir, c'est l'indépendance du développement de l'esprit hellénique dans ses parties essentielles ; c'est qu'à part l'étincelle première et quelques emprunts d'importance secondaire, la Grèce ne doit rien qu'aux dieux, à ses mers, à son ciel, à ses montagnes ; c'est que ce coin privilégié du monde, cette divine feuille de mûrier jetée au milieu des mers, vit éclore pour la première fois la chrysalide de la conscience humaine dans sa naïve beauté. Voilà pourquoi la Grèce est vraiment une Terre sainte pour celui dont la civilisation est le culte ; voilà le secret de ce charme invincible qu'elle a toujours exercé sur les hommes initiés à la vie libérale. Les vraies origines de l'esprit humain sont là ; tous les nobles de l'intelligence y retrouvent la patrie de leurs pères.

A la tête de cette école exclusivement hellénique (1) se place l'homme rare que le soleil de Delphes enleva trop tôt à la science, et qui, dans une vie de quarante années, sut indiquer ou résoudre avec une merveilleuse sagacité les problèmes les plus délicats de l'histoire des races helléniques : je veux parler d'Ottfried Müller. Tout en admettant, comme M. Creuzer, un culte mystérieux chez les popula-

travaux encore à peine connus en France, et auxquels il convient de joindre les ingénieux aperçus de M. le baron d'Eckstein. Ces belles recherches amèneront dans l'étude des mythologies une révolution analogue à celle qu'a produite dans l'étude des langues la découverte de la méthode comparative, je veux dire la création d'une *mythologie comparée*, où les religions seront classées par races et par familles, et où la transformation des mythes primitifs se laissera décrire par des procédés vraiment organiques et dans lesquels l'arbitraire n'aura aucune part. Voir surtout, comme répertoire de ces travaux encore fragmentaires, le *Journal pour la philologie comparée* de MM. Kuhn et Aufrecht.

(1) Nous pouvons dire maintenant *trop exclusivement hellénique*. Car Ottfried Müller, en rejetant avec raison les influences orientales dans le sens vague que M. Creuzer donnait à ce mot, méconnaît aussi les liens incontestables qui rattachèrent primitivement les traditions religieuses des Grecs à celles des peuples de l'Asie appartenant à la souche indo-européenne. Il est vrai que les faits qui ont mis ces relations en évidence n'étaient guère connus à l'époque d'Ottfried Müller.

tions les plus anciennes de la Grèce, M. Müller se sépare profondément du chef de l'école symbolique, en rejetant l'hypothèse surannée des colonies orientales, et en niant la couleur sacerdotale et théologique de ces cultes primitifs. La religion des Pélasges fut le culte de la nature embrassé surtout par les sens et l'imagination. La *Terre-Mère* (*Da-Mater*) et les divinités *chthoniennes*, telles que Perséphoné, Hadès, Hermès, Hécate, dont le culte se continua dans les mystères, étaient les dieux des tribus thraces et pélasgiques, auxquelles les Hellènes empruntèrent leurs croyances mythologiques pour les transformer, selon leur manière de concevoir plus morale et moins cosmique. Ces cultes ne furent ni une révélation primitive, ni une institution apportée de l'étranger, mais bien l'expression du génie, des mœurs de la vie politique de chacune des peuplades de la Grèce. La distinction des races devint aussi entre les mains d'Ottfried Müller la base de l'explication mythologique. De là ces excellentes monographies des *Doriens*, des *Minyens*, des *Étrusques*, ces recherches si délicates sur la nationalité de chaque dieu et ses conquêtes successives. La lutte d'Hermès et d'Apollon est la lutte des vieilles divinités rustiques de l'Arcadie contre les dieux plus nobles des conquérants ; l'infériorité des races vaincues se montre dans le rang subalterne de leurs dieux ; admis par grâce dans l'Olympe hellénique, ils n'y montent jamais bien haut et n'arrivent qu'à être les hérauts et les messagers des autres. Qu'est-ce qu'Apollon, en effet, si ce n'est l'incarnation du génie dorien ? Rien de mystique dans son culte, rien d'orgiastique, rien de cet enthousiasme sauvage qui caractérise les cultes phrygiens. Ennemi des dieux industriels et agricoles des Pélasges, ce type idéal du Dorien n'a pour mission ici-bas que celle du guerrier, se venger, protéger et punir : le travail est au-dessous de lui. Qu'est-ce qu'Artémis, de son côté, si ce n'est la personnification féminine du même génie, la vierge dorientienne qu'une mâle éducation a rendu l'égale des hommes, chaste, fière, maîtresse d'elle-même, n'ayant besoin ni de protecteur ni de maître ? Que nous sommes loin de ces dieux pélasgiques, à peine dégagés de l'univers, couverts de suie et de fumée, comme s'ils venaient de sortir des officines

de la nature, étalant sans vergogne leur naïve obscénité ! Ici ce sont des dieux immaculés, exempts d'efforts et de peine ; les phénomènes physiques ne forment plus le canevas des mythes divins ; l'humanité prend définitivement le dessus.

Doué d'une admirable intuition historique, d'un esprit juste et fin, Ottfried Müller avait tracé la voie pour une véritable mythologie scientifique, et l'on peut croire que, sans le déplorable accident qui l'enleva si jeune à la science⁽¹⁾, il eût corrigé ce qu'il y avait dans sa première manière d'un peu trop arrêté. Telle est la fluidité et l'inconséquence des mythes antiques qu'aucun système exclusif n'y est applicable et qu'on ne peut se permettre une affirmation en matière si délicate qu'à condition de la faire suivre de restrictions sans nombre, qui retirent à peu près tout ce qu'on avait affirmé d'abord. Que l'on dise, par exemple : — Apollon est un dieu dorien, Apollon n'offre d'abord aucun caractère solaire —, rien de mieux, si l'on ne prétend énoncer par là qu'un à peu-près, un trait général. Autrement, M. Creuzer vous montrera que l'identité d'*Hélios* et d'Apollon, pour n'être pas d'abord aussi apparente qu'elle le fut plus tard, n'en existait pas moins dans le fond des idées grecques, et que les flèches de l'archer divin sont aussi les rayons de l'astre qui darde la vie et la mort. Hélas ! le malheureux Ottfried devait en ressentir la fatale influence. « L'infortuné, écrivait M. Welcker au traducteur de la *Symbolique*, il avait toujours méconnu la divinité solaire d'Apollon ; fallait-il que le dieu se vengeât en lui faisant sentir, des ruines mêmes de son temple, combien ses traits sont encore redoutables pour qui ose les braver ! »

M. Preller (2), à bien des égards, peut être considéré comme le continuateur de la méthode d'Ottfried Müller. — A ses yeux aussi l'élément mystique de la religion grecque appartient aux Thraces et aux Pélasges. L'idée fondamentale du culte pélasgique était l'adoration de la nature envisagée comme vivante et divine, de la terre et surtout des

(1) Il mourut à Athènes en 1849, des suites d'un coup de soleil qu'il avait reçu en visitant les ruines de Delphes.

(2) *Demeter und Persephone*, Hambourg, 1837.

divinités chthoniennes. En opposition avec le naturalisme des Pélasges, M. Preller place l'anthropomorphisme des Hellènes, représenté par l'âge homérique, où se fonda d'une manière définitive la mythologie nationale et populaire ; mais, quand le torrent de cette époque guerrière se fut écoulé, au siècle de Solon et de Pisistrate, il y eut comme une réaction en faveur des anciens cultes, qui s'exprima par deux formes, l'*orphisme* et les *mystères*, toutes deux assez modernes, toutes deux mêlées de quelque charlatanisme, toutes deux relevées plus tard avec empressement par les néo-platoniciens.

La distinction des époques est ainsi la base des études de M. Preller ; les dieux ont leur chronologie comme leur nationalité. En général, l'antiquité se fatiguait vite de ses symboles ; un culte n'en avait guère pour plus de cent ans ; la mode, comme de nos jours, était pour beaucoup dans la dévotion. La religion, étant un des produits vivants de l'humanité, doit vivre, c'est-à-dire changer avec elle. Sont-ce les saints de plus vieille date et de meilleur aloi qui, dans nos églises, jouissent de plus de faveurs, qui reçoivent le plus de vœux et de prières ? La Grèce, à cet égard, se donnait pleine carrière, et bien souvent traitait ses dieux, non selon leurs mérites et leur ancienneté, mais selon leur jeunesse et leur bonne grâce. Le moindre dieu venant de l'étranger était sûr d'obtenir bientôt plus de vogue que ceux qui avaient pour eux la plus longue possession. C'est ainsi que les cabires, nains difformes de Samothrace, furent relégués à leurs forges et à leurs soufflets. Presque toutes les divinités pélasgiques éprouvèrent des affronts de cette espèce. Le vieux Pan entre à grand'peine dans le cortège d'un jeune dieu fort à la mode, Dionysos. Hermès, le grand dieu pélasgique, est réduit à garder le coin des routes et à montrer le chemin aux voyageurs, engagé dans sa gaine. L'honnête Vulcain, ce consciencieux travailleur, ne monte dans l'Olympe que pour essuyer les coups de pied de Jupiter, les rebuffades de Vénus, lui si serviable, si laborieux. Tous ces dieux antiques d'un peuple industriel — dieux forgerons, dieux agricoles, dieux pasteurs, divinités tristes, sérieuses, utiles, peu favorisées des grâces — deviennent des demi-

dieux, satellites ou serviteurs de dieux plus nobles. En général, les *héros* représentent des dieux étrangers qui n'ont pas su prendre rang parmi les divinités nationales, ou les divinités déclassées qui ne vivent plus que dans les superstitions populaires. Rarement, en effet, les dieux détrônés l'étaient sans compensation. Les nouveaux cultes ne détruisaient pas les cultes antérieurs, mais les rejetaient dans l'ombre ; plus souvent encore ils se les assimilaient, en devenant comme de vastes creusets où les mythes et les attributs des dieux plus anciens se fondaient sous un nom nouveau. Ainsi les mythes de Cérès et de Proserpine absorbèrent presque tous les autres ; ainsi les mystères sabaziens de Phrygie firent fortune en se greffant sur ceux de Bacchus.

Ce fut surtout lors de l'invasion des mystères sabaziens, vers le VII^e siècle avant notre ère, que se manifesta chez les Grecs cette singulière curiosité pour les rites étrangers, que saint Paul, en excellent observateur, donne comme un des traits de leur caractère (1). Les cultes d'Attis, de Cybèle, d'Adonis, avec leurs bruyantes orgies, leurs clameurs, leur génie sauvage et licencieux, surprirent le goût si pur de la Grèce. Il y eut surtout un dieu mort, Zagreus, qui fit tout d'abord une prodigieuse fortune. C'était Dionysos lui-même, le dieu toujours jeune, que l'on supposait frappé dans sa fleur, comme Adonis, et qu'on honorait d'un culte sanglant. Repoussés avec dégoût par les gens d'esprit et les hommes honnêtes, ces cultes furent exploités par de grossiers charlatans (*mystes, métragyrtes, orphéotélestes, théophorites*), imitateurs des honteuses dépravations des sacerdoces phrygiens, qui couraient les rues et les carrefours, et faisaient leurs dupes dans la foule crédule. Ils remettaient les péchés pour quelque argent, trafiquaient des indulgences, composaient des philtres et guérissaient les maladies. « Après les quêteurs de la mère des dieux, dit un des interlocuteurs du *Banquet* d'Athénée, par Jupiter ! c'est la plus détestable engeance que je connaisse. »

Ainsi se trouve réduite à sa juste valeur l'influence orientale que M. Creuzer avait si fort exagérée. Si l'on fait abs-

(1) *Actes des Apôtres*, XVII, 22.

traction des origines, cette influence ne s'exerce qu'à une date relativement moderne et signale une dégradation bien plutôt qu'un progrès des cultes helléniques. L'élément barbare ne se glisse d'abord qu'en prenant l'apparence et la couleur du mythe grec. Plus tard, les cultes étrangers ne se donneront plus la peine de changer de vêtements. Isis, Sérapis, Mithra viendront trôner en pleine Grèce, sous leur accoutrement exotique, comme pour préluder à ces monstrueux amalgames où les superstitions de l'Orient et celles de l'Occident, les excès du sentiment religieux et ceux de la pensée philosophique, l'astrologie et la magie, la théurgie et l'extase néo-platonicienne semblent se donner la main.

Tout le progrès des études mythologiques, depuis M. Creuzer, s'est borné, on le voit, à distinguer les temps, les lieux et les races que l'illustre auteur de la *Symbolique* avait trop souvent confondus. M. Creuzer fait l'histoire du paganisme de la même manière que l'ancienne école faisait l'histoire du christianisme, c'est-à-dire comme d'un corps de doctrines toujours identiques et traversant les siècles sans autres vicissitudes que celles qui proviennent des circonstances extérieures. Or, si la critique moderne nous a révélé quelque chose, c'est que, dans l'infinie variété des temps et des lieux, il n'y a rien d'assez stable pour être ainsi tenu fixe-ment sous le regard, et que l'histoire de l'esprit humain, pour être sincère, doit offrir le tableau d'une éternelle mobilité.

III

En présence d'un aussi riche mouvement d'études, la méthode de M. Guigniaut était toute tracée. Le savant académicien eût pu ajouter un système de plus à ceux que l'Allemagne avait créés ; il aima mieux se mettre en dehors des hypothèses et se réserver la tâche plus délicate de les discuter, non en vue d'une réfutation mesquine, mais dans une intention de haute impartialité et d'intelligente conciliation. En cela il ne fit que suivre la ligne imposée à tous les esprits sérieux en France au XIX^e siècle. Le caractère du

xix^e siècle, c'est la critique. Que les systèmes aient été autrefois utiles et nécessaires, qu'un grand développement d'idées dans un sens donné ne se produise d'ordinaire que par la lutte d'écoles rivales, l'histoire est là pour le prouver ; mais le spectacle de l'esprit humain, de nos jours, établit d'une manière non moins évidente que le temps des systèmes est passé, les maîtres n'ayant plus assez d'autorité pour former école, ni les élèves assez de docilité pour accepter une direction exclusive. L'éclectisme est en ce sens la méthode obligée de notre siècle et de la France en particulier. Le tempérament intellectuel de la France n'est qu'un milieu entre des qualités opposées, un compromis entre les extrêmes, quelque chose de clair, de simple, de tempéré. Ne nous en plaignons pas ; car c'est peut-être, après tout, la combinaison des facultés de l'esprit à laquelle il est donné de serrer de plus près la vérité. Les écoles sont dans la science ce que les partis sont en politique : chacune a raison à son tour, et il est impossible à l'homme éclairé de se renfermer dans l'une d'elles assez exclusivement pour fermer les yeux à ce que les autres contiennent de raisonnable.

C'est surtout vers les questions relatives au culte et aux mystères que M. Guigniaut a cru devoir diriger les efforts de sa critique. Ces questions en effet sont par un certain côté beaucoup plus importantes que celles qui concernent les mythes. La partie purement mythologique des religions anciennes n'avait pour l'antiquité elle-même rien de dogmatique ni de défini. Le même mythe n'est jamais présenté par deux auteurs exactement de la même manière ; chacun conservait à cet égard la liberté de broder à sa guise, et d'assez bonne heure les mythes ne furent plus que des thèmes romanesques que l'artiste taillait et ajustait selon son bon plaisir. Les mystères, au contraire, paraissent avoir été la partie réellement sérieuse des religions anciennes. Qu'était-ce donc que ces mystères autour desquels l'imagination, l'esprit de système et la fausse érudition se sont plu à rassembler les nuages ? Qu'était-ce en particulier que ces *Eleusinies* sur la majesté et la sainteté desquelles l'antiquité n'a qu'une voix ?

Le doute n'est plus permis aujourd'hui sur ce sujet ;

nous pouvons presque aussi bien qu'un initié décrire les scènes diverses de ce que Clément d'Alexandrie appelle le *drame mystique d'Éleusis*. — Rappelons-nous d'abord que le nom de *mystère* a été emprunté par l'Église au langage païen, et ne craignons pas, pour en expliquer le sens original, de recourir à l'emploi que l'Église en a fait ; ne craignons même pas de commettre un anachronisme en songeant aux *mystères* du moyen âge. Représentons-nous le mystère chrétien primitif, le prototype de la messe ; qu'y trouvons-nous ? Un grand acte symbolique accompagné de cérémonies significatives. — Prenons le culte chrétien à une époque plus avancée de son développement, suivons les cérémonies de la semaine sainte dans une cathédrale du moyen âge ; qu'y voyons-nous encore ? Un drame mystique, des rites commémoratifs d'un fait historique ou considéré comme tel, des alternatives de joie et de douleur continuées durant plusieurs jours, un symbolisme compliqué, une imitation des faits qu'il s'agit de rappeler, souvent même des représentations scéniques plus ou moins directes, où le récit divin est rendu sensible aux yeux des spectateurs.

À part l'immense supériorité du dogme chrétien, à part l'esprit de haute moralité qui pénètre sa légende et auquel rien dans l'antiquité ne saurait être comparé, peut-être, s'il nous était donné d'assister à un mystère ancien, n'y verrions-nous pas autre chose : des spectacles symboliques où le myste était acteur et spectateur à la fois ; un ensemble de représentations calquées sur une fable pieuse et relatives presque toujours au passage d'un dieu sur la terre, à sa passion, à sa descente aux enfers, à son retour à la vie. Tantôt c'était la mort d'Adonis, tantôt la mutilation d'Attis, tantôt le meurtre de Zagreus ou de Sabazius. Une légende surtout prêta merveilleusement aux représentations commémoratives ; ce fut celle de Cérès et de Proserpine. Toutes les circonstances de ce mythe, tous les incidents de la recherche de Proserpine par sa mère, donnèrent lieu à un symbolisme pittoresque, qui captiva puissamment l'imagination. On imitait les actes de la déesse, on entretenait en soi les sentiments de joie ou de douleur qui avaient dû successivement l'animer. C'était d'abord une longue pro-

cession entremêlée de scènes burlesques, des purifications, des veillées, des jeûnes suivis de réjouissances, des courses de nuit aux flambeaux représentant les recherches de la mère, des circuits dans les ténèbres, des terreurs, des anxiétés, puis tout à coup de splendides clartés. Les propylées du temple s'ouvraient ; les mystes étaient reçus dans des lieux de délices, où ils entendaient des voix. Des changements à vue produits par des machines de théâtre ajoutaient à l'illusion ; des récitations (nous en avons le type dans l'hymne homérique à Cérès) entrecoupaient le cycle des représentations. Chaque journée avait son nom, ses exercices, ses jeux, ses stations, que les mystes exécutaient de compagnie. Un jour, c'était une petite guerre ou *lithobolie*, où l'on s'attaquait à coups de pierres ; un autre jour, on rendait hommage à la *Mater Dolorosa* (*Da-mater achaea*), probablement une statue représentant Cérès en *addolorata*, une vraie *Pietà*. Un jour, on buvait le *cycéon* ; on imitait les plaisanteries par lesquelles la vieille Iambé réussit à égayer la déesse ; on faisait des processions aux lieux voisins d'Éleusis, au figuier sacré, à la mer ; on mangeait des mets déterminés ; on pratiquait des rites mystiques, dont le sens presque toujours était perdu pour ceux qui les accomplissaient. Il s'y mêlait des cérémonies orgiastiques, des danses, des fêtes nocturnes, avec des instruments symboliques. Au retour, on donnait carrière à la joie ; le burlesque reprenait sa place dans les *géphyrismes* ou *farces du pont*. Sitôt que les initiés étaient arrivés au pont du Céphise, les habitants des lieux voisins, accourus de toutes parts pour voir la procession, se répandaient sur la troupe sainte en sarcasmes et en plaisanteries licencieuses, auxquels celle-ci répondait avec une égale liberté. Nul doute qu'il ne se joignît à tout cela des scènes d'un comique grotesque, des espèces de mascarades dont l'influence sur les premières ébauches de l'art dramatique se laisse apercevoir. Des cérémonies qui renfermaient un symbolisme si vague sous un réalisme si grossier avaient pour les anciens un grand charme et laissaient une profonde impression ; elles réunissaient ce que l'homme aime le plus dans les œuvres d'imagination, une forme très déterminée et un sens peu arrêté. Leur vogue dépendait en grande partie de la

manière dont elles étaient exécutées, et ce fut par une magnificence exceptionnelle que les mystères d'Éleusis effacèrent tous les autres et excitèrent l'envie du monde entier.

Tels étaient donc les mystères. On ne peut dire qu'ils fussent tout à fait mystiques, dans l'acception qu'adopte M. Creuzer, ni tout à fait vides de sens, comme le veut M. Lobeck. Il n'y faut chercher ni une révélation supérieure, ni un haut enseignement moral, ni une profonde philosophie. Le symbole y était sa propre fin à lui-même. Croira-t-on que les femmes qui célébraient les Adonies pensaient beaucoup au sens mystérieux des actes qu'elles accomplissaient ? Tout est-il expliqué quand on a dit qu'Adonis est le soleil, parcourant durant six mois les signes supérieurs du zodiaque et durant six mois les signes inférieurs ; que le sanglier qui le fait périr est l'hiver ; qu'il est lui-même, par un autre côté, la végétation annuelle avec ses diverses périodes de floraison et de fanaison, etc. ? On peut douter que ces considérations abstraites eussent eu pour les femmes grecques tant de charmes. Qu'est-ce donc qui les faisait courir en foule pour pleurer Adonis ? Le désir de pleurer un jeune dieu trop vite épanoui, de le contempler couché sur son lit funèbre, épuisé dans sa fleur, la tête languissamment penchée, entouré d'oranges et de plantes d'une végétation hâtive qu'on voyait éclore et mourir, de l'ensevelir de leurs mains, de se couper les cheveux sur son tombeau, de se lamenter et se réjouir tour à tour, de savourer en un mot toutes les impressions de joies éphémères et de tristes retours groupées autour du mythe d'Adonis.

Ainsi, loin que le culte fût toujours la conséquence d'une légende mystique acceptée comme un dogme, c'était bien souvent le mythe qui se subordonnait aux instincts de la foule et y fournissait un prétexte. Il faut se rappeler d'ailleurs que le mot de *foi* n'a pris un sens que depuis le christianisme, et que, dans les questions de symbolique religieuse, il est presque indifférent pour le peuple de comprendre ou ne pas comprendre. L'impression résulte de l'ensemble et non de l'intelligence de chaque particularité. On suit avec plaisir ces drames qui parlent aux yeux, sans s'inquiéter de leur sens métaphysique ; tout y est significatif, il est vrai,

mais non pas directement. Parmi les paysans qui assistent à une messe de minuit, combien y en a-t-il qui pensent au mystère de l'incarnation ? « Aristote, dit Synésius, est d'avis que les initiés n'apprenaient rien précisément, mais qu'ils recevaient des impressions, qu'ils étaient mis dans une certaine disposition d'âme. » L'enseignement des mystères était donc une sorte d'enseignement indirect, analogue à celui que reçoit un homme simple, lorsqu'il assiste aux offices sans savoir le latin et sans pénétrer le sens de tout ce qu'il voit. C'était comme un sacrement agissant par sa vertu propre, un gage de salut conféré par des signes sensibles et des formules consacrées. Le baptême dans les premiers siècles de l'Église, bien qu'il fût ouvert à tous, conservait néanmoins les caractères d'une initiation. M. Lobeck, du reste, a fort bien montré que les conditions imposées aux initiés étaient tellement vagues et illusoires que les mystères n'avaient plus ni privilège ni secret. C'était un vrai pêle-mêle. Pour y être admis, il suffisait d'être Athénien ou d'avoir un parrain à Athènes. Plus tard, les portes furent ouvertes à deux battants, et tous ceux qui pouvaient faire le voyage étaient initiés.

Sans s'exagérer le côté moral et philosophique des mystères, auquel, il faut l'avouer, on pensait assez peu, sans s'arrêter non plus à ce que ces pratiques auraient pour nous d'insignifiant et de fade, on ne peut nier qu'elles n'aient puissamment contribué à entretenir la tradition religieuse et morale de l'humanité. « Longtemps, dit M. Guigniaut, les mystères pacifièrent les âmes par ces augustes cérémonies, qui révélaient la destinée de l'homme dans l'histoire transparente des grandes déesses de l'initiation, et qui le rendaient digne, en le purifiant, de vivre sous leur empire et de partager leur immortalité... Il est certain que les mystères d'Éleusis, en particulier, eurent une influence morale et religieuse, qu'ils consolèrent la vie présente, enseignèrent à leur manière la vie à venir, qu'ils en promirent les récompenses aux initiés, sous certaines conditions, non seulement de pureté et de pitié, mais aussi de justice, et que, s'ils n'enseignèrent pas également le monothéisme, ce qui eût été la négation du paganisme lui-même, du moins ils s'en

rapprochèrent autant qu'il était permis au paganisme de s'en rapprocher. Ils entretenrent, ils nourrirent dans les âmes, à titre même de mystère, de culte épuré de la nature, le sentiment de l'infini, de Dieu après tout, qui résidait au fond de la croyance populaire, mais que l'anthropomorphisme mythologique tendait sans cesse à effacer. »

C'est cependant à un autre titre, je veux dire comme ayant servi de transition entre le paganisme et la religion plus sainte qui l'a remplacé, que les mystères sont surtout dignes de fixer l'attention du philosophe et du critique. Des recherches approfondies montreraient que presque tout ce qui, dans le christianisme, ne relève point de l'Évangile, n'est que le bagage importé des mystères du paganisme dans le camp ennemi (1). Le culte chrétien primitif n'était qu'un *mystère*. Toute la police intérieure de l'Église, les grades d'initiation, la prescription du silence, une foule de particularités du langage ecclésiastique (2), n'ont pas d'autre origine. La révolution qui a détruit le paganisme semble au premier coup d'œil une rupture brusque, tranchée, absolue avec le passé, et elle fut telle, en effet, si l'on n'envisage que l'inflexibilité dogmatique et l'esprit de sévère moralité qui caractérisait la religion nouvelle ; mais, sous le rapport du culte et des habitudes extérieures, le changement s'opéra par une pente insensible, et la foi populaire sauva dans le naufrage ses symboles les plus familiers. Le christianisme apporta d'abord si peu de changement dans les habitudes de la vie intime et de la vie sociale que, pour une foule d'hommes considérables du IV^e et du V^e siècle, il reste incertain s'ils furent païens ou chrétiens ; plusieurs paraissent même avoir suivi une ligne indécise entre les deux cultes. L'art, de son côté, qui formait une partie essentielle de l'ancienne religion, n'eut à rompre avec presque aucune de ses traditions (3). L'art chrétien primitif

(1) Voir l'ouvrage de M. Creuzer, t. III, p. 774, et la note de M. Guignaut, p. 1205.

(2) Le mot *mystère* se lit souvent dans saint Paul ; celui d'*épopte* se trouve dans la 2^e épître attribuée à saint Pierre.

(3) C'est ce qui résulte de la collection de monuments figurés par laquelle M. Guignaut a essayé de montrer la transition de la symbolique païenne à la symbolique chrétienne (t. IV, fig. 908 ss).

n'est réellement que l'art païen en décadence ou pris dans ses régions inférieures. Le bon pasteur des catacombes de Rome, copié de l'Aristée ou de l'Apollon Nomios, qui figure dans la même pose sur les sarcophages païens, porte encore la flûte de Pan au milieu des quatre Saisons deminues. Sur les tombeaux chrétiens du cimetière de Saint-Calixte, Orphée charme les animaux ; ailleurs, le Christ en Jupiter-Pluton, Marie en Proserpine, reçoivent les âmes que leur amène, en présence des trois Parques, Mercure coiffé du pétase et portant en main la verge du *psychopompe*. Pégase, symbole de l'apothéose, Psyché, symbole de l'âme immortelle, le ciel personnifié par un vieillard, le fleuve Jourdain, la Victoire, figurent sur une foule de monuments chrétiens. Qui a pu voir sans émotion ces églises de Rome composées avec des débris de temples antiques, comme les centons de Proba Falconia avec des vers de Virgile ? Ainsi fait l'humanité : en rassemblant de vieux fragments broyés, réduits en poussière, elle construit un nouvel édifice, plein d'originalité ; pour elle l'esprit est tout, et les matériaux sont peu de chose.

Il faut donc envisager le *mystère* comme une grande transformation que subirent les religions de l'antiquité au moment où, les imaginations enfantines des premiers âges ne pouvant plus satisfaire les nouveaux besoins de la conscience, l'esprit humain souhaita une religion plus dogmatique et plus sérieuse. Le polythéisme primitif, vague, indécis, livré à l'interprétation individuelle, ne suffisait plus à une époque réfléchie. L'incrédulité épicurienne, d'une part, avait beau jeu contre ces innocentes divinités ; d'un autre côté, des sentiments religieux plus élevés et plus délicats se faisaient jour aux dépens de la simplicité antique. Les aspirations au monothéisme et à une religion morale, aspirations dont le christianisme était la plus haute expression, gagnaient dans tous les sens : le paganisme lui-même ne pouvait s'y soustraire. Je n'admire que médiocrement, je l'avoue, la tentative dont Julien a porté la responsabilité aux yeux de l'histoire. Autant la mythologie primitive me paraît aimable et belle dans sa naïveté, autant ce *néo-paganisme*, cette religion d'archéologues et de sophistes,

était niaise et insignifiante. Le sens de la beauté, qui faisait le fonds de la religion hellénique, semble se perdre. Les dieux monstrueux de l'Orient, conçus en dehors de toute proportion, remplacent les harmonieuses créations de la Grèce. Un *Deus magnus Pantheus*, Dieu occulte et sans nom, menace de tout envahir. Le culte aboutit au sanglant taurobole, le sentiment religieux se réfugie dans des scènes d'abattoir. On a recours au sang pour apaiser des dieux irrités et jaloux : une terreur profonde semble dicter tous les vœux qui nous ont été transmis par les inscriptions (1). Au milieu de tout cela, impossibilité absolue de fonder un enseignement moral qui, de près ou de loin, ressemble à l'homélie chrétienne.

C'est pour n'avoir envisagé la religion antique qu'à ce moment de décadence qu'on l'a en général si mal jugée. Il faut avouer qu'à l'époque de Constantin ou de Julien le paganisme était une religion fort médiocre, et que les tentatives qu'on fit pour le réformer n'aboutirent à rien de satisfaisant. La critique toutefois ne saurait adopter sans restriction la sentence dont le vieux culte fut frappé. Si elle accepte le fond du jugement, elle ne peut que se récrier sur la partialité des considérants. La polémique sous laquelle succomba le paganisme fut lourde, violente, de mauvaise foi, comme toutes les polémiques. Chose étrange ! rien ne ressemble plus à l'attaque par laquelle le XVIII^e siècle crut en finir avec le christianisme. Aucun dogme n'aurait tenu contre de tels assauts. Lisez le *Persiflage* d'Hermias, les écrits de Tatien et d'Athénagore contre le paganisme ; on croirait entendre Voltaire égayant ses lecteurs aux dépens des naïvetés de la Bible. Les controversistes en général, ne songeant qu'à trouver leur adversaire en défaut, cèdent trop souvent à la tentation de présenter comme ridicule la doctrine qu'ils combattent, pour se donner l'avantage de découvrir l'absurdité qu'ils y ont mise : procédé commode, car il n'est rien qui ne puisse être pris par le côté ridicule, mais procédé dangereux, car il se retourne infailliblement contre ceux qui l'emploient ! Quelques Pères de

(1) Voir le *Journal des savants* du mois de janvier 1850 (article de M. Hase).

l'Église en usèrent avec une effrayante prodigalité. La plupart, s'emparant du système évhémériste, se firent une arme contre le paganisme du paganisme mal interprété ; ils s'attaquèrent corps à corps aux dieux issus de la fantaisie, et triomphèrent dans ce facile combat contre des ombres. D'autres embrassèrent un système plus grossier encore, l'hypothèse démonologiste : les dieux ne furent plus que des démons ; ce furent des démons qui rendirent les oracles. « Les démons, dit Tertullien, prennent la place des dieux ; ils s'introduisent dans les statues, respirent l'encens, boivent le sang des victimes (1). » D'autres enfin, donnant bravement la main à Lucrèce et à Épicure, déclarèrent que les mythes n'étaient que des contes frivoles, inventés à plaisir, sans but et sans signification. Il est remarquable toutefois (et cette observation ingénieuse n'a pas échappé à M. Creuzer) que les Pères nés en Orient, élevés souvent dans le respect du paganisme ou dans les écoles de philosophie, gardèrent quelque chose du sentiment délicat de la Grèce. Cette œuvre de démolition par la calomnie et le contresens les blessa profondément, et ils se montrent presque aussi sévères contre Évhémère que les païens honnêtes eux-mêmes. Origène et saint Grégoire de Nazianze, par exemple, apprécient souvent le paganisme avec une impartialité remarquable, et devinent sur plusieurs points les aperçus les plus délicats de la critique moderne.

Certes, on peut croire que plusieurs des reproches adressés par les Pères de l'Église au paganisme, et en particulier aux mystères, n'étaient pas sans fondement ; mais était-il équitable de ne prendre ainsi le paganisme que dans ses basses régions, dans son interprétation populaire ? Les idées religieuses les plus élevées, entre les mains des peuples sensuels, dégénèrent forcément en sensualisme et en superstition. C'est comme si l'on jugeait le catholicisme par ce que l'on a sous les yeux à Naples ou à Lorette. Le tableau des *Thesmophories* et des *Adonies*, tel que nous le trouvons dans Aristophane et Théocrite, ne présente rien de bien immoral, mais seulement quelque chose de léger et d'assez peu

(1) *Apologétique*, ch. xxii-xxiv.

sérieux. L'ivrognerie est le plus grave des abus qu'on y signale ; mais qui verrait à certaines heures un pardon de la pieuse Bretagne pourrait bien croire aussi que l'objet principal de la réunion est de boire. Les fêtes des martyrs dans l'Église primitive donnaient lieu à des scènes tout aussi peu édifiantes, contre lesquelles les Pères s'élèvent avec énergie. Quant aux symboles adoptés par le paganisme, et qui seraient à nos yeux de la plus grossière obscénité, il faut dire avec M. Creuzer : « Ce que l'homme civilisé cache avec pudeur et dérobe soigneusement au regard, l'homme simple et droit de la nature en avait fait, de nom et de figure, un symbole religieux consacré par le culte public. Avec cette foi qui met Dieu dans la nature, avec les mœurs plus libres des peuples méridionaux, surtout des Grecs, toutes ces distinctions de décent ou d'indécent, de digne ou d'indigne de la majesté divine, ne pouvaient se faire sentir. De là vient que ces peuples, avec une innocence devenue étrangère aux Romains du temps de l'empire ainsi qu'à l'Europe moderne, admettaient dans leurs religions ces légendes sacrées que nous trouvons scandaleuses, ces emblèmes que nous taxons d'obscénité. » Il faut croire en effet que de tels emblèmes réveillaient chez les anciens des idées complètement différentes de celles qu'ils nous inspirent, puisqu'ils n'excitaient en eux que des sentiments de sainteté et de respect religieux. Quoi de plus révoltant, selon nos habitudes, que de trouver à chaque carrefour et à l'angle des chemins une borne obscène ? Et pourtant cela choquait si peu les anciens, que nous voyons Hipparque faire graver sur les Hermès des sentences morales pour l'édification des passants.

Il en faut dire autant du ridicule, qui avait une si large place dans le paganisme hellénique. Les religions devant représenter de la manière la plus complète toutes les faces de l'esprit humain, et le burlesque étant un des aspects sous lesquels nous concevons la vie, le burlesque est un élément essentiel de toutes les religions. Voyez les époques et les pays religieux par excellence, le moyen âge, l'Italie, l'Espagne : quelle irrévérence ! quel déluge de fabliaux sur la Vierge, les saints, Dieu lui-même ! Ceux qui ont vu de près

le culte italien savent combien est indécise la limite qui y sépare le sérieux du comique, et par quelle transition insensible la dévotion y confine à la plaisanterie. Nous nous étonnons de voir sur les monuments de la grave Étrurie les scènes les plus respectables tournées en caricatures ; nous ne comprenons pas comment le peuple qui condamnait Socrate pour un soupçon d'impiété laissait Aristophane donner les étrivières à Bacchus sur la scène, et transformer Hercule en marmiton. Les peuples méridionaux, plus familiers avec les dieux que les peuples réfléchis du Nord, éprouvent de temps en temps le besoin de rire avec eux. Le sang-eûne des Napolitains envers saint Janvier n'a rien qui doive nous surprendre : il y a dix-huit cents ans, les gens de Pompéi, quand ils voulaient obtenir quelque chose de leurs dieux, stipulaient les conditions par écrit et, pour plus d'efficacité, les menaçaient de coups de bâton.

Le monothéisme est devenu un élément si essentiel de notre constitution intellectuelle que tous nos efforts pour comprendre le polythéisme de l'antiquité seraient à peu près inutiles. Arrivé à un certain degré de son développement, l'esprit humain devient nécessairement monothéiste ; mais il s'en faut que cette conception de la divinité se retrouve également au berceau de toutes les races. Il y a des races monothéistes comme des races polythéistes, et cette différence tient à une diversité originelle dans la manière d'envisager la nature. Dans la conception arabe ou sémitique, la nature ne vit pas. Le désert est monothéiste. Sublime dans son immense uniformité, il révéla dès le premier jour l'idée de l'infini, mais non ce sentiment d'activité féconde qu'une nature incessamment créatrice a inspiré à la race indo-européenne. Voilà pourquoi l'Arabie a toujours été le boulevard du monothéisme. La nature ne joue aucun rôle dans les religions sémitiques : elles sont toutes de la tête, toutes métaphysiques et psychologiques. L'extrême simplicité de l'esprit sémitique, sans étendue, sans diversité, sans arts plastiques, sans philosophie, sans mythologie, sans vie politique, sans progrès, n'a pas d'autre cause : il n'y a pas de variété dans le monothéisme. Exclusivement frappés de l'unité de gouvernement qui éclate dans le monde, les

Sémites n'ont vu dans le développement des choses que l'accomplissement de la volonté d'un être supérieur. Dieu est, Dieu a fait le ciel et la terre : voilà toute leur philosophie. Telle n'est pas la conception de cette autre race destinée à épuiser toutes les faces de la vie, qui, de l'Inde à la Grèce, de la Grèce aux extrémités du Nord et de l'Occident, a partout animé et divinisé la nature, depuis la statue vivante d'Homère jusqu'au vaisseau vivant des Scandinaves. Pour elle, la distinction de Dieu et du non-Dieu est toujours restée indécise. Engagés dans le monde, ses dieux devaient en partager les vicissitudes : ils eurent une histoire, des générations successives, des dynasties, des combats. Jupiter est maintenant le roi des dieux et des hommes ; mais son règne ne sera pas plus éternel que celui de Cronos ; Prométhée enchaîné a prédit que son art sera moins fort que le Temps, et qu'un jour il devra céder à la Nécessité.

La religion de l'antiquité était, comme la société ancienne, fondée sur l'exclusion : c'était une religion libérale et nationale ; elle n'était faite ni pour l'esclave ni pour l'étranger. La première condition exigée pour l'admission aux mystères était de déclarer qu'on n'était pas barbare. L'ancienne Grèce s'était montrée bien plus exclusive encore. Là, chaque promontoire, chaque ruisseau, chaque village, chaque montagne avait sa légende. Le culte de la femme n'était pas celui de l'homme, le culte de l'homme de mer n'était pas celui de l'agriculteur, celui de l'agriculteur n'était pas celui du guerrier. Hercule et les Dioscures, pour participer aux Éleusiniens, furent obligés de se faire adopter par les Athéniens. Rome prépara la grande idée de *catholicité* : tous les dieux devinrent communs à tous les peuples civilisés ; mais le barbare et l'esclave étaient encore frappés d'incapacité religieuse, et ce fut une singulière nouveauté quand saint Paul osa dire : « Il n'y a plus de juif ni de Grec, il n'y a plus d'esclave ni de maître, il n'y a plus d'homme ni de femme ; car vous n'êtes tous qu'une seule chose en Jésus-Christ. »

Ce serait faire violence à nos associations d'idées les plus arrêtées que de ne pas voir en cela un progrès ; mais l'égalité s'achète toujours cher, et l'on conçoit que le parti

conservateur du iv^e et du v^e siècle, composé d'hommes bien élevés et attachés aux traditions du passé, répétait sans cesse : « Oh ! que nos pères étaient heureux ! oh ! combien nos pères furent favorisés par le temps (1) ! » La grande vie libérale des belles époques de l'antiquité devint impossible le jour (béni pourtant soit ce jour !) où l'esclave fut regardé comme un être religieux et capable de mérite. Les dieux de l'Olympe n'étaient que pour l'homme libre ; pas un pli sur leur front, pas un rayon de tristesse ; la nature humaine toujours prise dans sa noblesse ; nul compte de la douleur. Or ceux qui souffrent veulent que leurs dieux souffrent avec eux, et voilà pourquoi, tant qu'il y aura des douleurs dans le monde, le christianisme aura sa raison d'être. Tel est le secret du divin paradoxe : Heureux ceux qui pleurent !

Loin de moi la pensée d'essayer ici un de ces parallèles où l'on est obligé d'être injuste pour le passé, si l'on ne veut être injurieux envers le présent. Le paganisme mieux compris, grâce à ce vaste ensemble de travaux où la France et l'Allemagne ont si heureusement combiné leurs efforts, ne doit être entre nos mains ni une arme livrée à la polémique, ni un simple aliment offert à la curiosité. Ce qui, pour un esprit élevé, résulte du spectacle de si longues aberrations, ce n'est ni le dédain ni la pitié ; c'est la conviction d'un grand fait : l'humanité est religieuse, et la forme obligée de toute religion est le symbolisme. Que le symbole soit, par sa nature, insuffisant et condamné à rester bien au-dessous de l'idée qu'il représente ; que la tentative de définir l'infini et de le montrer aux yeux implique une impossibilité — cela est trop clair pour qu'il y ait quelque mérite à le dire. Toute expression est une limite, et le seul langage qui ne soit pas indigne des choses divines, c'est le silence. Mais la nature humaine ne s'y résigne pas. Si l'homme réfléchi, en présence du mystère de l'existence suprême, arrive malgré lui à se poser cette question : Ne serait-il pas mieux de laisser là les figures et de renoncer à exprimer l'ineffable ? il est certain du moins que l'humanité livrée à ses instincts ne

(1) Voir le bel ouvrage de M. Beugnot sur *La destruction du paganisme en Occident*, Paris, 1837.

s'est pas arrêtée à un pareil scrupule : elle a mieux aimé parler imparfaitement de Dieu que se taire ; elle a mieux aimé se tracer une carte fantastique du monde divin que résister à l'invincible charme qui l'entraîne vers les régions invisibles.

Ainsi l'immense travail dont nous avons essayé d'esquisser l'histoire aboutit à une conclusion à la fois consolante et religieuse ; car si l'homme, par un effort spontané, aspire à saisir la cause infinie et s'obstine à dépasser la nature, n'est-ce pas un grand signe que par son origine et sa destinée il sort de l'étroite limite des choses finies ? A la vue de ces efforts sans cesse renouvelés pour escalader le ciel, on se prend d'estime pour la nature humaine, on se persuade que cette nature est noble et qu'il y a lieu d'en être fier. Alors aussi on se rassure contre les menaces de l'avenir. Il se peut que tout ce que nous aimons, tout ce qui fait à nos yeux l'ornement de la vie, la culture libérale de l'esprit, la science, le grand art, soient destinés à ne durer qu'un âge ; mais la religion ne mourra pas. Elle sera l'éternelle protestation de l'esprit contre le matérialisme systématique ou brutal, qui voudrait emprisonner l'homme dans la région inférieure de la vie vulgaire. La civilisation a des intermittences, mais la religion n'en a pas.

L'HISTOIRE DU PEUPLE D'ISRAËL (1)

C'EST le propre des grandes choses de se laisser embrasser à des points de vue très divers et de s'élargir avec l'esprit humain lui-même, en sorte que chaque homme, selon son degré de culture, et chaque siècle, selon qu'il comprend plus ou moins profondément le passé, trouvent, pour des motifs différents, à les admirer. Quand les critiques de l'antiquité et ceux du XVII^e siècle nous font part des beautés qu'ils croient découvrir dans Homère, la puérilité de leur esthétique nous étonne ; nous admirons Homère autant qu'ils le faisaient, mais pour de tout autres raisons. Quand Bossuet et M. de Chateaubriand croient admirer la Bible en admirant des contresens et des non-sens (2), la docte Allemagne a le droit de sourire ; et pourtant l'admiration de Herder et d'Ewald, pour être mieux fondée, n'en est pas moins vive. Plus on envisagera le monde et le passé tels qu'ils sont, en dehors des conventions et des idées préconçues, plus on y trouvera de véritable beauté, et c'est en ce sens qu'on peut dire que la science est la première condition de l'admiration sérieuse. Jérusalem est sortie plus brillante

(1) Article paru sous le titre : *De l'histoire du peuple d'Israël. Son nouvel historien en Allemagne (H. Ewald), Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1855. (N. de l'éd.)

(2) « Pour sentir les beautés de la Vulgate, dit M. de Maistre, faites choix d'un ami qui ne soit pas hébraïsant, et vous verrez comment une syllabe, un mot, et je ne sais quelle aile légère donnée à la phrase, feront jaillir sous vos yeux des beautés de premier ordre. » (*Soirées de Saint-Pétersbourg*, VII^e entretien.) Voilà, certes, une esthétique commode et qui est bien d'un gentilhomme ! Voulez-vous sentir les beautés d'Homère, faites choix d'un ami qui ne soit pas helléniste, et il vous découvrira dans la traduction de M^{me} Dacier mille beautés de premier ordre, auxquelles Homère n'a jamais pensé.

et plus belle du travail en apparence destructeur de la science moderne ; les pieux récits dont on berça notre enfance sont devenus, grâce à une saine interprétation, de hautes vérités, et c'est à nous qui voyons Israël dans sa réelle beauté, c'est à nous autres critiques qu'il appartient vraiment de dire : *Stantes erant pedes nostri in atriis tuis, Jerusalem !*

Si nous envisageons dans son ensemble le développement de l'esprit hébreu, nous sommes frappés de ce haut caractère de perfection absolue qui donne à ses œuvres le droit d'être envisagées comme *classiques*, au même sens que les productions de la Grèce, de Rome et des peuples latins. Seul entre tous les peuples de l'Orient, Israël a eu le privilège d'écrire pour le monde entier. C'est certainement une admirable poésie que celle des *Védas*, et pourtant ce recueil des premiers chants de la race à laquelle nous appartenons ne remplacera jamais, dans l'expression de nos sentiments religieux, les *Psaumes*, œuvre d'une race si différente de la nôtre. Les littératures de l'Orient ne peuvent, en général, être lues et appréciées que des savants ; la littérature hébraïque, au contraire, est la Bible, le livre par excellence, la lecture universelle : des millions d'hommes ne connaissent pas d'autre poésie. Il faut faire sans doute, dans cette étonnante destinée, la part des révolutions religieuses, qui, depuis le *xvi^e* siècle surtout, ont fait envisager les livres hébreux comme la source de toute révélation ; mais on peut affirmer que, si ces livres n'avaient pas renfermé quelque chose de profondément universel, ils ne fussent jamais arrivés à cette fortune. La proportion, la mesure, le goût furent en Orient le privilège exclusif du peuple hébreu. Israël eut, comme la Grèce, le don de dégager parfaitement son idée, de l'exprimer dans son cadre réduit et achevé : par là il réussit à donner à la pensée et aux sentiments une forme générale et acceptable pour tout le genre humain.

Grâce à cette adoption universelle, nulle histoire n'est plus populaire que celle d'Israël, et pourtant nulle histoire n'a tardé plus longtemps à être comprise. C'est le sort des littératures qui deviennent la base d'une croyance religieuse de contracter la rigidité du dogme et de perdre leur phy-

sionomie réelle pour devenir une symbolique convenue, où l'on va chercher des arguments pour toutes les causes. De l'histoire du peuple le plus opposé à la monarchie qui ait jamais existé, Bossuet a pu tirer une justification de la politique de Louis XIV ; tel autre en a conclu la théocratie ; tel autre y a vu la république. L'Allemagne la première, avec ce don d'intuition historique qui lui semble spécialement départi pour les époques primitives, aperçut la vérité et fit de l'histoire du peuple juif une histoire comme une autre, dressée non d'après des vues théologiques arrêtées à l'avance mais d'après l'étude critique et grammaticale des textes. Le travail de l'exégèse biblique, construit pierre à pierre avec une suite merveilleuse et une incomparable ténacité de méthode, est sans contredit le chef-d'œuvre du génie allemand et le plus parfait modèle qu'on puisse proposer aux autres branches de la philologie. Déjà, plusieurs années avant la réforme, l'Allemagne s'était fait de la science de l'hébreu une sorte de domaine propre, dont elle n'a pas été depuis dépossédée. Au ^{xvii}^e et au ^{xviii}^e siècle, la critique, arrêtée en France par l'esprit étroit des théologiens (1), ou égarée par l'inintelligence qui caractérise en histoire l'école de Voltaire, y fit de merveilleux progrès, et, après la génération des Michaelis, des Eichhorn, des Rosenmüller, des de Wette, des Winer, des Gesenius, on pouvait croire qu'il n'y avait plus rien à faire dans le cercle des études hébraïques.

M. Ewald cependant a prouvé, dans ces dernières années, par de nombreux écrits et surtout par sa belle *Histoire du peuple d'Israël* (2), que le rôle de la grande critique dans ce champ toujours nouveau était loin d'être épuisé. Par la hardiesse de ses vues, sa pénétration d'esprit, sa brillante imagination, le merveilleux sentiment qu'il possède des choses religieuses et poétiques, M. Ewald a de beaucoup surpassé tous ceux qui avant lui se sont occupés de l'histoire et de la littérature du peuple hébreu. Quelques taches

(1) Cette compression est d'autant plus regrettable que le ^{xvii}^e siècle eut un homme supérieur, Richard Simon, de l'Oratoire, qui, sans les obstacles qui lui furent suscités, eût créé en France la saine exégèse un siècle avant que l'Allemagne l'eût fondée.

(2) *Geschichte des Volkes Israël*, 4 v. in-8°, 2^e éd., Göttingue, 1854.

obscurcissent, il est vrai, ces rares mérites : la finesse des aperçus dégénère parfois chez lui en subtilité ; il ne s'arrête pas toujours assez tôt dans la voie des conjectures ; les origines du peuple d'Israël, l'époque patriarcale, les fables primitives, sont traitées avec trop d'arbitraire, au moyen de rapprochements hasardés avec des mythologies complètement étrangères à l'esprit hébreu. Le tableau des derniers siècles de l'histoire juive, de ceux qui précèdent et préparent immédiatement le christianisme, se ressent aussi parfois des idées particulières de M. Ewald en fait de religion et de philosophie, idées auxquelles on ne peut contester du moins une singulière originalité, et dans lesquelles l'auteur croit pouvoir associer une sorte de fanatisme chrétien au rationalisme le plus avoué (1). La partie excellente de l'œuvre de M. Ewald est le récit de la période purement hébraïque, depuis Samuel jusqu'aux Macchabées. L'histoire de David et de Salomon, le rôle des prophètes, les diverses révolutions religieuses de l'époque des rois, les temps de la captivité, le caractère de la poésie hébraïque, et surtout de celle des *Psaumes*, sont de merveilleux exposés qu'il sera possible de rectifier en bien des points, mais non de dépasser quant à l'ensemble et à la conception générale. Pourquoi le savant professeur de Göttingue commet-il la faute de mêler à tant de beaux et brillants aperçus, à des pages pleines d'enthousiasme, une polémique acerbe contre des personnes dont l'opinion ne diffère souvent que par une nuance de la sienne ? Pourquoi en particulier M. Ewald se croit-il obligé de rabaisser un homme comme Gesenius, qui ne saurait en aucune manière lui être comparé pour la philosophie et le sentiment esthétique, mais qui n'a pas été surpassé comme philologue et comme grammairien ? M. Ewald, si supérieur à son rival par l'intelligence poétique et l'élévation d'esprit, n'avait pas

(1) Ce sont surtout les *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, recueil annuel publié par M. Ewald et tout rempli de ses idées, qu'il faut lire pour se représenter le rôle singulier qu'il a pris dans les questions politiques et religieuses de l'Allemagne. Ce rôle, où le savant et l'historien se combinent de la façon la plus étrange avec le prédicant et le sectaire, serait un phénomène inexplicable si l'on ne se rappelait la forte impression que l'étude des prophètes a faite sur l'esprit de M. Ewald, impression qui se trahit avec naïveté dans sa conduite et ses écrits.

besoin de lui dénier ces solides qualités pour briller lui-même au premier rang parmi les critiques et les exégètes de notre siècle.

I

Une question préliminaire domine tous les problèmes relatifs au peuple d'Israël : comment furent rédigés les documents qui servent de base à l'histoire des Hébreux, et surtout les cinq parties les plus anciennes de leurs annales, qu'on s'est habitué à réunir sous le nom de *Pentateuque* ? Une hypothèse présentée au siècle dernier comme un paradoxe hardi, et d'après laquelle le *Pentateuque* se serait formé par la réunion de fragments historiques de provenance diverse, est maintenant adoptée de tous les critiques éclairés en Allemagne (1). La distinction du fond et de la forme, distinction si essentielle dans les littératures primitives, l'est surtout dans la littérature hébraïque, car aucune n'a subi autant de remaniements. On peut affirmer, par exemple, que nous trouvons dans les livres de l'*Exode* et des *Nombres* des renseignements tout à fait authentiques et contemporains sur l'état et les actes des Israélites dans le désert de la presqu'île du Sinaï : faut-il en conclure que les livres de l'*Exode* et des *Nombres*, tels que nous les possédons, datent de cette époque ? Non, certes. La rédaction définitive des livres qui contiennent l'histoire ancienne d'Israël ne remonte pas probablement au delà du VIII^e siècle avant notre ère ; à côté de fragments antiques, conservés d'une manière presque textuelle, il peut s'y trouver des morceaux beaucoup plus modernes et auxquels doivent s'appliquer des principes de critique entièrement différents.

(1) Cette assertion, contraire aux idées généralement reçues en France, aurait besoin de développements qui ne doivent point trouver place ici, mais qu'on peut lire dans l'ouvrage de M. Ewald, et dans Lengerke, *Kanaan*, préf. ; De Wette, *Einleitung in das Alte Testament*, § 150 ss ; Stæhelin, *Kritische Untersuchungen über den Pentateuch*, 1843 ; Tuch, *Kommentar über die Genesis*, Halle, 1838. — On peut consulter en français *La Palestine* de M. S. Munk (Paris, 1845, dans la collection de l'*Univers pittoresque* de Didot), p. 132 ss, où la question est traitée avec une excellente critique dans le sens que nous indiquons.

Les pénétrants et doctes philologues qui se sont voués en Allemagne à la discussion de ce curieux problème ont très bien aperçu, dans les derniers temps, où il fallait chercher l'analogie des lois qui ont présidé aux transformations successives des écritures historiques des Hébreux : c'est dans l'historiographie arabe. Lorsque l'on compare, en effet, les unes aux autres les diverses classes d'historiens musulmans, on reconnaît que tous ne font guère que reproduire un fond identique, dont la première rédaction se trouve dans la *Chronique* de Tabari. L'ouvrage de Tabari n'est lui-même qu'un recueil de traditions mises à la suite les unes des autres sans la moindre intention de critique, plein de répétitions, de contradictions, de dérogations à l'ordre naturel des faits. — Dans Ibn-al-Athir, qui marque un degré de rédaction plus avancé, le récit est continu, les contradictions sont écartées, le narrateur choisit une fois pour toutes la tradition qui lui paraît la plus probable et passe les autres sous silence ; des *divers* plus modernes sont insérés çà et là ; mais, au fond, c'est toujours la même histoire que dans Tabari, avec quelques variantes et aussi quelques contresens, lorsque le second rédacteur n'a pas parfaitement compris le texte qu'il avait sous les yeux. — Dans Ibn-Khaldoun enfin, la rédaction a passé, si j'ose le dire, une fois de plus au creuset. L'auteur mêle à son récit des vues personnelles ; on voit percer ses opinions et le but qu'il poursuit. C'est une histoire arrangée, complétée, vue à travers le prisme des idées de l'écrivain.

L'historiographie a traversé des degrés analogues. Le *Deutéronome* nous présente l'histoire arrivée à sa dernière période, l'histoire remaniée dans une intention oratoire, où le narrateur ne se propose pas simplement de raconter, mais d'édifier. Les quatre livres précédents laissent eux-mêmes apercevoir les sutures de fragments plus anciens, réunis, mais non assimilés, dans un texte suivi. On peut différer sur la division des parties, sur le nombre et le caractère des rédactions successives, et il faut avouer que M. Ewald, en poursuivant sur tous ces points une rigueur impossible à atteindre, a dépassé les bornes que la critique sévère doit s'imposer ; mais on ne peut plus douter du procédé qui

amena le *Pentateuque* et le *Livre de Josué* à leur état définitif. Il est clair qu'un rédacteur *jéhoviste* (c'est-à-dire employant dans sa narration le nom de Jéhovah) a donné la dernière forme à ce grand ouvrage historique, en prenant pour base un écrit *élohiste* (c'est-à-dire où Dieu est désigné par le mot *Elohim*), dont on pourrait encore aujourd'hui reconstruire les parties essentielles (1). Quant à l'opinion qui attribue la rédaction du *Pentateuque* à Moïse, elle est en dehors de la critique, et nous n'avons pas à la discuter : cette opinion, du reste, paraît assez moderne, et il est bien certain que les anciens Hébreux ne songèrent jamais à regarder leur législateur comme un historien (2). Les récits des temps antiques leur apparaissaient comme des œuvres absolument impersonnelles, auxquelles ils n'attachaient pas de nom d'auteur.

Ainsi se forma l'écrit fondamental des annales hébraïques, ce que M. Ewald appelle le *livre des origines*, à la suite duquel vinrent se grouper successivement les annales des juges, des rois, des temps de la captivité, jusqu'à Alexandre. Aucun peuple ne peut se vanter assurément de posséder un corps d'histoire aussi complet, ni des archives aussi régulièrement tenues. Ce qu'il importe de maintenir en effet, c'est que les remaniements de la forme n'altérèrent jamais gravement le fond, en sorte que les fragments ainsi réunis, que le contenu en soit historique ou légendaire, ont la valeur de documents originaux. Le *Pentateuque* renferme, selon toute apparence, des renseignements empruntés aux archives des peuples voisins d'Israël : tels sont les récits de la guerre des rois iraniens contre les rois de la vallée de Siddim, où Abraham figure comme un étranger — *Abraham l'Hébreu qui habitait la chesnaie de Mambré l'Amorrhéen* ; — les généalogies des Édomites ; le curieux synchronisme

(1) Nous devons faire remarquer que ce système, depuis longtemps classique en Allemagne, n'a rien de commun avec la tentative malheureuse du Dr Donaldson pour rétablir le *Iaschar*, l'un des livres cités dans les plus anciennes annales d'Israël. Il est surprenant que, dans un récent article, on ait présenté comme le dernier mot de l'exégèse allemande un pareil travail, composé par un docteur de l'Université de Cambridge, et universellement réprouvé par les critiques allemands.

(2) L'opinion que Moïse est l'auteur du *Pentateuque* ne paraît guère établie avant l'ère chrétienne. M. de Wette croit même qu'à cette époque elle n'était pas entièrement acceptée.

établi entre la fondation de Hébron et celle de Tanis en Égypte. Les premières pages mêmes, consacrées aux origines antédiluviennes, toutes mythologiques qu'elles paraissent, sont certainement les documents qui nous font approcher le plus de l'origine du genre humain.

Il est impossible de bien comprendre Israël sans le rattacher au groupe de peuples dont il fait partie, je veux dire à la race sémitique, dont il est le rameau le plus élevé et le plus pur. Le résultat essentiel de la philologie moderne a été de montrer dans l'histoire de la civilisation l'action d'un double courant, produit par deux races profondément distinctes de mœurs, de langue et d'esprit : d'une part, la race indo-européenne, embrassant les populations nobles de l'Inde, de la Perse, du Caucase, de l'Europe entière ; de l'autre, la race appelée du nom très fautif de sémitique (1), comprenant les populations indigènes de l'Asie occidentale et méridionale depuis l'Euphrate. A la race indo-européenne appartiennent presque tous les grands mouvements militaires, politiques, intellectuels de l'histoire du monde ; à la race sémitique, les mouvements religieux. La race indo-européenne, préoccupée de la variété de l'univers, n'arriva pas d'elle-même au monothéisme. La race sémitique au contraire, guidée par ses vues fermes et sûres, dégagea tout d'abord la Divinité de ses voiles et, sans réflexion ni raisonnement, atteignit la forme religieuse la plus épurée que l'humanité ait connue. Le monothéisme dans le monde a été l'œuvre de l'apostolat sémitique, en ce sens qu'avant l'action et en dehors de l'action du judaïsme, du christianisme et de l'islamisme, le culte du Dieu unique et suprême n'arriva point à se formuler nettement pour la foule. Or ces trois grands mouvements religieux sont trois faits sémitiques, trois rameaux du même tronc, trois traductions inégalement belles de la même idée. Il n'y a que quelques lieues de Jérusalem au Sinaï et du Sinaï à la Mecque.

(1) Ce nom désigne ici, non les peuples donnés dans la *Genèse* comme issus de Sem, mais les peuples qui parlent ou ont parlé les langues appelées à tort sémitiques, c'est-à-dire les Hébreux, les Phéniciens, les Syriens, les Arabes, les Abyssins.

Quand et comment la race sémitique arriva-t-elle à cette notion de l'unité divine que le monde a admise sur la foi de sa prédication ? Je crois que ce fut par une intuition primitive et dès ses premiers jours. On n'invente pas le monothéisme : l'Inde, qui a pensé avec tant d'originalité et de profondeur, n'y est pas encore arrivée de nos jours ; toute la force de l'esprit grec n'eût pas suffi pour y ramener l'humanité sans la coopération des peuples sémitiques. On peut affirmer de même que ceux-ci n'eussent jamais conquis le dogme de l'unité divine, s'ils ne l'avaient trouvé dans les instincts les plus impérieux de leur esprit et de leur cœur. Les premières religions de la race indo-européenne paraissent avoir été purement physiques. C'étaient de vives impressions, telles que celles du vent dans les arbres ou les roseaux, celles des eaux courantes, celles de la mer, qui prenaient un corps dans l'imagination de ces peuples enfants. L'homme de la race indo-européenne n'arriva pas aussi vite que le Sémite à se séparer du monde. Longtemps il adora ses propres sensations, et, jusqu'au moment où les religions sémitiques l'initièrent à une notion plus élevée de la Divinité, son culte ne fut qu'un écho de la nature. La race sémitique, au contraire, arriva évidemment sans aucun effort à la notion du Dieu suprême. Cette grande conquête ne fut pas pour elle l'effet du progrès et de la réflexion philosophique : ce fut une de ses premières aperceptions. Ayant détaché beaucoup plus tôt sa personnalité de l'univers, elle en conclut presque immédiatement le troisième terme, Dieu, créateur de l'univers. Au lieu d'une nature animée et vivante dans toutes ses parties, elle conçut, si j'ose le dire, une nature sèche et sans fécondité. Qu'il y a loin de cette rigide et simple conception d'un Dieu isolé du monde, et d'un monde façonné comme un vase entre les mains du potier, à la théogonie indo-européenne, animant et divinisant la nature, comprenant la vie comme une lutte, l'univers comme un perpétuel changement, et transportant en quelque sorte dans les dynasties divines la révolution et le progrès !

L'intolérance des peuples sémitiques est la conséquence nécessaire de leur monothéisme. Les peuples indo-euro-

péens, avant leur conversion aux idées sémitiques (juives, chrétiennes ou musulmanes), n'ayant jamais pris leur religion comme la vérité absolue, mais comme une sorte d'héritage de famille ou de caste, devaient rester étrangers à l'intolérance et au prosélytisme : voilà pourquoi on ne trouve que chez ces peuples la liberté de penser, l'esprit d'examen et de recherche individuelle. Les Sémites, au contraire, aspirant à réaliser un culte indépendant des provinces et des pays, devaient déclarer mauvaises toutes les religions différentes de la leur. L'intolérance est bien réellement en ce sens un fait de la race sémitique, et une partie des legs bons et mauvais qu'elle a faits au monde. Le phénomène extraordinaire de la conquête musulmane n'était possible qu'au sein d'une race incapable comme celle-ci de saisir les diversités, et dont tout le symbole se résume en un mot : Dieu est Dieu. Certes la tolérance indo-européenne partait d'un sentiment plus élevé de la destinée humaine et d'une plus grande largeur d'esprit, mais qui osera dire qu'en révélant l'unité divine et en supprimant définitivement les religions locales, la race sémitique n'a pas posé la pierre fondamentale de l'unité et du progrès de l'humanité ?

On comprend maintenant comme cette race, si éminemment douée pour créer les religions et les propager, devait, dans toutes les voies profanes, ne point dépasser la médiocrité. Race incomplète par sa simplicité même, elle n'a ni arts plastiques, ni science rationnelle, ni philosophie, ni vie politique, ni organisation militaire. La race sémitique n'a jamais compris la civilisation dans le sens que nous attachons à ce mot : on ne trouve dans son sein ni grands empires organisés, ni esprit public, rien qui rappelle la cité grecque, rien aussi qui rappelle la monarchie absolue de l'Égypte et de la Perse. Les questions d'aristocratie, de démocratie, de féodalité, qui renferment tout le secret de l'histoire des peuples indo-européens, n'ont pas de sens pour les Sémites. La noblesse sémitique est toute patriarcale : elle ne tient pas à une conquête, elle a sa source dans le sang. Quant au pouvoir suprême, le juif, comme l'Arabe, ne l'accorde rigoureusement qu'à Dieu. L'infériorité militaire des Sémites tient à cette incapacité de toute discipline et de toute orga-

nisation. Pour se créer des armées, ils furent obligés de recourir à des mercenaires : ainsi firent David, les Phéniciens, les Carthaginois, les califes. La conquête musulmane elle-même s'accomplit sans organisation et sans tactique ; le calife n'a rien d'un souverain ni d'un chef militaire ; c'est un *vice-prophète*. Le plus illustre représentant de la race sémitique de nos jours, Abd-el-Kader, est un savant, un homme de méditations religieuses et de fortes passions, nullement un soldat. Aussi l'histoire ne nous offre-t-elle aucun empire fondé par des peuples sémitiques ; le judaïsme, le christianisme, l'islamisme, voilà leur œuvre, œuvre toujours dirigée vers le même but : simplifier l'esprit humain, bannir le polythéisme, écrire en tête du livre des révélations ce mot qui a rendu à la pensée humaine un si grand service en effaçant les complications mythologiques et cosmogoniques où se perdait l'antiquité profane : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. »

II

C'est deux mille ans environ avant notre ère que le regard de l'historien s'arrête avec quelque assurance sur cette famille prédestinée. Une émigration de Sémites nomades à laquelle se rattache le nom de Tharé ou Térach quitte les montagnes de l'Arménie et se porte vers le Sud. Il faut supposer qu'il y eut longtemps dans les montagnes du Nord un foyer d'aristocratie monothéiste, qui resta fidèle à ses mœurs patriarcales et à son culte élevé. Même en sortant de ce sanctuaire, les tribus émigrantes se regardaient comme liées envers Dieu par une alliance et un pacte spécial : c'est ainsi que nous voyons Abraham, Isaac, Jacob, continuant en Chanaan et en Égypte leur noble métier de pasteurs, riches, fiers, chefs d'une nombreuse domesticité, en possession d'idées religieuses pures et simples, traversant les diverses civilisations sans s'y confondre et sans en rien accepter. Abraham, personnage définitivement historique et réel, conduit l'émigration en Palestine. Il n'y était pas, du reste, le premier de sa race ; car, indépendamment des Cha-

nanéens, il y trouva un chef sémite et monothéiste comme lui, Melchisédech, avec lequel il fit amitié. Cependant la Mésopotamie resta longtemps encore le centre de la famille térachite, et c'est là que l'aristocratie, fidèle aux idées sémitiques sur la pureté du sang, envoya, jusqu'à son entrée en Égypte, chercher des femmes pour ses fils.

La vie d'Israël à cette époque est celle d'un douar arabe, avec son prodigieux développement d'individualité et de poésie, mais d'un autre côté avec son manque absolu d'idées politiques et de culture intellectuelle un peu raffinée. On ne sait guère quel fut le résultat des premiers contacts de la tribu israélite avec l'Égypte et les Chananéens. L'antipathie si vive qui respire dans toute l'histoire hébraïque contre Chanaan n'est point une raison pour soutenir que nulle influence n'a pu s'exercer de Chanaan sur Israël. Le parti pris des Hébreux de ne pas reconnaître les Chananéens pour leurs frères ne les a-t-il pas portés à retirer les Chananéens de la race élue de Sem pour les rejeter dans la famille infidèle de Cham, contrairement au témoignage évident du langage (1) ? Ces haines de frères n'ont nulle part été plus fortes que dans la race juive, la plus méprisante et la plus aristocratique de toutes. Sans admettre, avec quelques savants, que les Hébreux et les Chananéens aient eu pendant longtemps une religion à peu près identique, on doit reconnaître que ce n'est qu'à une époque relativement moderne que les premiers arrivèrent à cet esprit d'exclusion qui caractérise les institutions mosaïques. Plusieurs données de la religion phénicienne se retrouvent dans l'ancien culte hébreu : à l'époque patriarcale, on voit les Abrahamides accepter pour sacrés les lieux et les objets que les Chananéens prenaient comme tels, arbres, montagnes, sources, bétyles ou *beth-el* (2).

D'impénétrables ténèbres couvrent pour nous le premier mouvement religieux d'Israël, celui dont Moïse fut l'hiérophante et le héros. Autant il serait contraire à la saine critique de rapporter à ces temps reculés l'organisation compli-

(1) La langue phénicienne était de l'hébreu presque pur.

(2) Ce nom désigne les pierres sacrées auxquelles on attribuait des vertus divines.

quée que nous voyons décrite dans le *Pentateuque*, organisation dont on ne trouve pas de trace à l'époque des juges, ni même au temps de David et de Salomon ; autant il serait téméraire de nier qu'Israël, en sortant de l'Égypte, ait subi l'action d'un grand organisateur religieux. Les Abrahamides paraissent avoir gardé en Égypte toute l'originalité de leur génie sémitique : en rapports continuels avec les autres tribus térachites de l'Arabie Pétrée, ils purent, sous l'impression d'une vive antipathie contre l'idolâtrie égyptienne, concevoir une de ces réactions monothéistes si familières aux peuples sémitiques et d'ordinaire si fécondes. Toute religion est portée à fuir son berceau : le mouvement dont nous parlons, qui paraît avoir eu son foyer principal dans la tribu de Lévi, fut suivi d'une sorte d'*hégire* ou émigration et d'une époque héroïque, qui prit dans l'imagination des siècles plus modernes les proportions de l'épopée. Le Sinaï, la montagne sainte de toute la région où se passa ce grand acte, fut le point auquel la révélation s'attacha. Un nom sacré de la Divinité renfermant la notion du monothéisme le plus élevé, deux tables sur lesquelles étaient inscrits dix préceptes de la meilleure morale, quelques aphorismes qui formaient avec les dix préceptes la *loi de Jéhovah*, des rites simples et accommodés à la vie d'un peuple nomade, tels que l'arche, le tabernacle, la pâque, furent vraisemblablement les éléments essentiels de cette première institution, qui depuis se compliqua, en même temps que le rôle de son fondateur alla grandissant. M. Ewald (1) prouve de la façon la plus ingénieuse que la gloire de Moïse subit en Israël une longue éclipse, que son nom fut presque inconnu sous les juges et durant les premiers siècles des rois, et que le vieux fondateur ne sortit de son tombeau avec l'éclat extraordinaire qui entoure son front qu'un ou deux siècles avant la chute du royaume de Juda.

La vie arabe dans toute sa perfection, tel est en effet le spectacle que nous présente encore Israël durant toute l'époque des juges et avant son organisation en monarchie : des tribus sans autre lien que le souvenir de leur fraternité

(1) Tome II, p. 41 ss.

et l'hégémonie de l'une d'entre elles ; la religion la plus simple qui ait jamais existé ; une poésie vive, jeune, abrupte dont l'écho est venu jusqu'à nous dans le sauvage et admirable *Cantique de Débora* ; nulle institution si ce n'est celle d'un chef temporaire (juge ou *suffète*) et le pouvoir encore moins défini du prophète ou *voyant*, censé en rapport avec la Divinité ; enfin le sacerdoce envisagé comme l'apanage exclusif de la tribu de Lévi, à tel point que les individus qui se laissent aller à l'idolâtrie se croient obligés de prendre à leurs gages un lévite pour le service de leur idole. Rien ne désignait encore Israël comme un peuple prédestiné : il se peut que parmi les tribus voisines de la Palestine il y eût alors des peuplades aussi avancées, et le curieux épisode de Balaam nous prouve que le prophétisme, la religion et la poésie avaient chez ces tribus la même organisation qu'en Israël.

C'est vers le temps d'Elie et de Samuel (1100 ans environ avant l'ère chrétienne) que le sceau de l'élection divine se marque tout à fait sur Israël. Ce moment est celui où la nation israélite arrive à la réflexion et passe de l'état de tribu, pauvre, simple, ignorant l'idée de majesté, à l'état de royaume, avec un pouvoir constitué, aspirant à devenir héréditaire. Jusque-là, Israël avait vécu dans cette anarchie patriarcale, excluant tout gouvernement régulier et uniquement tempérée par la solidarité des membres de la famille, qui est l'état habituel des tribus arabes. Un tel ordre de choses devenait impossible à maintenir en présence des développements que prenait la vie sociale en Orient ; le peuple demandait à grands cris « un roi comme en avaient les autres nations ». Tout nous indique en effet que cette révolution se fit à l'imitation de l'étranger, peut-être des Philistins ou des Phéniciens, et contrairement au désir du parti conservateur des traditions, qui la présentait comme une sorte d'infidélité envers Jéhovah. Le récit qui nous en est parvenu (1) est évidemment l'œuvre d'un opposant : la royauté y est présentée sous le plus mauvais jour et hautement mise au-dessous des anciennes formes patriar-

(1) *I Sam.*, VIII.

cales. Il n'est pas impossible que ce récit soit de la main même de Samuel ; les chapitres du livre qui porte son nom, où son rôle politique est exposé, ont un caractère si personnel, qu'on est tenté de croire qu'il en est lui-même l'auteur. Ce qu'il y a de certain, c'est que Samuel, retirant d'une main ce qu'il avait donné de l'autre, ne sortit jamais d'un système de taquineries contre la royauté, qu'il avait inaugurée avec répugnance et pour céder aux exigences de la foule. La royauté, inexpérimentée et n'ayant aucune tradition, fut d'abord son jouet. Enfin l'homme destiné à résumer tant de besoins contraires et à former le nœud de l'histoire du peuple hébreu, par la réunion en sa personne du sacerdoce, du prophétisme et de la royauté, David, paraît et devient le représentant de l'idéal poétique, religieux, intellectuel, politique d'Israël.

Des contrastes bizarres frappent au premier coup d'œil celui qui essaye de se rendre compte du caractère de David d'après les idées épurées que nous nous faisons de la moralité. Comment l'homme que nous trouvons tour à tour, aux différentes époques de sa carrière agitée, servant l'étranger contre sa patrie, associé à des brigands, souillé de crimes domestiques, cruel et vindicatif jusqu'à l'atrocité, a-t-il pu passer dans la tradition d'Israël pour un roi selon le cœur de Dieu, et fut-il en effet un admirable organisateur politique et religieux, l'auteur de ces psaumes où les sentiments les plus délicats du cœur sont arrivés à une si fine expression ? Comment les mœurs d'un *condottiere* ont-elles pu s'unir à une vraie grandeur d'âme, à la pitié la plus exquise, à la poésie la plus sentimentale ? Comment l'homme qui sacrifie à un caprice adultère son plus fidèle serviteur put-il se persuader avec une entière bonne foi que Jéhovah était son protecteur spécial, obligé à le faire réussir et à le venger de ses ennemis, comme si Dieu n'existait que pour lui ? Tous ces traits seraient inexplicables si on ne les rapportait au caractère sémitique, dont David est le type dans ses bonnes comme dans ses mauvaises parties. Essentiellement égoïste, le Sémite ne connaît guère de devoirs qu'envers lui-même : poursuivre sa vengeance, revendiquer ce qu'il croit être son droit, est à ses yeux une sorte d'obligation. La religion n'a

pour lui qu'un lien fort éloigné avec la morale de tous les jours. De là ces étranges caractères de l'histoire biblique, qui provoquent l'objection, et devant lesquels l'apologie est aussi déplacée que le dénigrement. Les actes de la politique la moins scrupuleuse n'empêcheront pas Salomon d'être reconnu le plus sage des rois. Le mélange bizarre de sincérité et de mensonge, d'exaltation religieuse et d'égoïsme, qui nous frappe dans Mahomet, la facilité avec laquelle les musulmans avouent que dans plusieurs circonstances le prophète obéit plutôt à sa passion qu'à son devoir, ne peuvent s'expliquer que par l'espèce de relâchement qui rend les Orientaux profondément indifférents sur le choix des moyens, quand ils ont pu se persuader que le but à atteindre est la volonté de Dieu. Notre manière désintéressée et pour ainsi dire abstraite de juger les choses leur est inconnue.

Il serait donc contraire à une bonne critique de discuter avec malveillance, comme l'ont fait Bayle et le fragmentiste de Wolfenbüttel, ou avec bouffonnerie, comme l'a dit Voltaire, tant d'actes de la vie de David qui en bonne morale ne sauraient être justifiés. Sa conduite envers Saül est assez équivoque. Après la mort de Saül, le trône appartenait à son fils Isboseth ; toutes les tribus, à l'exception du Juda, se groupaient autour de lui : la trahison et l'assassinat délivrent bientôt David de ce rival. Grâce à la faveur sacerdotale et à de fortes institutions militaires qu'il semble avoir empruntées aux Philistins, chez lesquels il avait fait un long séjour, peut-être aussi au moyen de milices étrangères soudoyées (1), le nouveau roi réalisa son idée dominante, la suprématie de la tribu de Juda, une royauté forte, héréditaire dans sa maison, ayant son centre à Jérusalem. Cette future capitale du monde religieux n'avait été jusque-là qu'une bourgade fortifiée ; David en fit « une ville dont les maisons se touchent ». A sa mort, le vieux roi avait écrasé tous ses adversaires, réalisé tous ses projets, et put répéter avec

(1) C'est du moins l'explication que l'on donne du nom de *Cari* (Cariens ?) et de *Krèti-Plèti* (Crétois ? Philistins ?) que portaient les gardes du corps de David. Les Cariens faisaient dans tout le monde ancien le métier de mercenaires, et les Philistins, selon une hypothèse très vraisemblable, sont venus de la Crète.

orgueil ce chant de guerre du temps de sa jeunesse, qui nous étonne par sa fière et brutale énergie :

« Jéhovah dit à mon maître : « Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis un escabeau pour tes pieds. »

Jéhovah étendra de Sion le sceptre de ta puissance ; domine au milieu de tes ennemis.

Ton peuple est accouru à ton appel dans l'éclat des saints ornements ; la jeunesse qui t'entoure est comme une rosée qui sort du sein de l'aurore.

Jéhovah l'a juré, et il ne s'en repentira pas : tu es prêtre pour jamais à la manière de Melchisédech.

Le Seigneur est à ta droite : au jour de sa colère, il brise les rois.

— Il régnera sur les nations, il remplira tout de cadavres, il brisera des têtes sur une vaste étendue.

Il se rafraîchira dans sa route à l'eau d'un torrent ; par là, il relèvera sa tête. »

Cette royauté profane, contraire, à beaucoup d'égards, à la vraie destinée d'Israël, se continua durant tout le règne de Salomon. Le trône de David, selon les règles de la stricte hérédité, appartenait à Adonias. Salomon l'emporta, grâce à la préférence de son père et à une intrigue de harem dirigée par sa mère Bethsabée, qui fut toujours l'épouse favorite. L'affaire fut décidée par les *forts de David*, petite troupe de soudards de la plus rude espèce qui avait fait le nerf du règne précédent. La volonté de David fut prépondérante, tant il avait accoutumé Israël à lui obéir. Le plus sage des rois inaugura son règne, suivant l'usage de l'Orient, en faisant égorger Adonias et son parti. Adonias, s'il l'eût emporté, eût traité de même, sans aucun doute, le parti de Salomon. Quoi qu'il en soit, ces perturbations apportées à l'hérédité eurent de graves conséquences et portèrent à la légitimité en Israël un coup dont elle ne se releva jamais.

Si l'idée d'une monarchie conquérante traversa un moment la tête de David, habitué à vivre avec ses hommes de guerre et les Philistins, c'était là une idée impossible à réaliser, et qui fut bientôt abandonnée. Le peuple hébreu était incapable d'une grande organisation militaire, et en

effet, sous Salomon, tout ce grand appareil de guerre tourne à la paix. Le règne de Salomon resta l'idéal profane d'Israël. Ses alliances avec tout l'Orient, sans égard pour les différences de religion, son superbe sérail, qui renfermait jusqu'à sept cents reines et trois cents concubines, l'ordre et la beauté des services de son palais, la prospérité industrielle et commerciale de son temps réveillèrent dans les imaginations ce goût du bien-être et des joies mondaines auquel Israël s'est abandonné toutes les fois que l'aiguillon de la souffrance ne l'a point poussé vers de plus hautes destinées. Le *Cantique des Cantiques* est l'expression charmante de la vie gaie, heureuse, finement sensuelle d'Israël, à l'un de ces moments où, laissant sommeiller la pensée divine, il s'est donné au plaisir. Une littérature profane, commune en partie aux peuples voisins de la Palestine, prit le dessus sur la poésie lyrique des psalmistes et des voyants. Salomon cultiva lui-même cette sagesse mondaine presque étrangère au culte de Jéhovah, et qui n'est guère que l'art de réussir ici-bas. On lui attribue des ouvrages, et il est certain qu'il écrivit. Moins poète que son père et n'étant pas doué comme lui du sentiment vrai de la vocation d'Israël, il se mit à décrire les créatures, « depuis le cèdre jusqu'à l'hysope (1) » ; puis, s'il faut en croire la légende, il tomba dans le scepticisme, le dégoût de toute chose, et se réfugia dans une sagesse désespérée : « Vanité des vanités !... Rien de nouveau sous le soleil... Augmenter sa science, c'est augmenter sa peine... J'ai voulu rechercher ce qui se passe sous le ciel, et j'ai vu que ce n'était qu'affliction d'esprit. »

On sent combien nous sommes loin de l'idéal pur d'Israël. La vocation d'Israël n'était ni la philosophie, ni la science, ni l'art (la musique exceptée), ni l'industrie, ni le commerce. En ouvrant ces voies profanes, Salomon fit en un sens

(1) M. Ewald entend par cette expression une cosmographie dans le genre de celle du naturaliste arabe Kazwini, ou description de toutes les créatures en commençant par les plus grandes et finissant par les plus petites. J'aime mieux croire qu'il s'agit de moralités tirées des animaux et des plantes, analogues à celles que nous lisons dans les *Proverbes* (xxx) ou à celles du *Physiologus* et des *Bestiaires*, qui furent si populaires au moyen âge. L'idée d'une science descriptive de la nature est restée étrangère aux peuples sémitiques jusqu'à leur contact avec l'esprit grec.

dévier son peuple de sa destinée toute religieuse. C'en était fait du vrai Dieu, si de pareilles tendances eussent prévalu. Le christianisme et la conversion du monde au monothéisme étant l'œuvre essentielle d'Israël, à laquelle le reste doit être rapporté, tout ce qui l'a détourné de ce but supérieur n'a été dans son histoire qu'une distraction frivole et dangereuse. Or, loin d'avoir avancé cette grande œuvre, on peut dire que Salomon fit tout pour la compromettre. S'il eût réussi, Israël eût cessé d'être le peuple de Dieu, et fût devenu une nation mondaine comme Tyr et Sidon. Les prophètes eurent sous lui peu d'influence. Entraîné par ses relations avec les peuples les plus divers et par le désir de plaire à ses femmes égyptiennes, sidoniennes, moabites, il arriva à une sorte de tolérance pour les cultes étrangers. Pendant que le successeur de David passait son temps à jouer aux énigmes avec l'infidèle reine de Saba, on vit sur le mont des Oliviers des autels à Moloch et à Astarté. Quoi de plus contraire au premier devoir d'Israël ? Gardien d'une idée à laquelle le monde devait se rallier, chargé de substituer dans la conscience de l'homme le culte du Dieu suprême à celui des divinités nationales, Israël devait être intolérant et affirmer hardiment que tous les cultes en dehors de celui de Jéhovah étaient faux et sans valeur. Le règne de Salomon fut ainsi, à beaucoup d'égards, un intervalle dans la carrière sacrée d'Israël. Le développement intellectuel et commercial qu'il avait inauguré n'eut pas de suite. Sur la fin de sa vie, les prophètes, qu'il avait réduits au silence, reprirent le dessus et lui firent une vive opposition. Ses ouvrages, considérés comme profanes, se perdirent pour la plupart ; sa mémoire resta douteuse, et la largeur d'idées qu'il avait un moment inaugurée ne laissa en Israël qu'un vague et brillant souvenir.

Nous voyons se manifester ici la grande loi de toute l'histoire du peuple hébreu, la lutte de deux besoins opposés qui semblent avoir toujours entraîné en sens contraires cette race intelligente et passionnée : d'une part la largeur d'esprit, aspirant à comprendre le monde, à imiter les autres peuples, à sortir de l'étroite enceinte où les institutions mosaïques renfermaient Israël ; de l'autre la pensée

conservatrice, à laquelle le salut du genre humain était attaché. Les prophètes sont les représentants de la tendance exclusive ; les rois, d'une pensée plus ouverte aux idées du dehors. Le prophétisme, bien mieux accommodé au génie et à la vocation du peuple hébreu, devait nécessairement triompher et empêcher la royauté laïque de prendre jamais de sérieuses racines en Israël.

Ce qu'il importe de remarquer, c'est que l'autorité prophétique, si hostile à la royauté, ne l'est guère moins au sacerdoce. Le prophète (1) ne sort pas de la tribu de Lévi ; il n'enseigne pas dans le temple, mais sur les places, dans les rues et les marchés ; loin de pousser aux observances, selon l'habitude du prêtre, il prêche le culte pur, l'indifférence des pratiques extérieures quand elles ne se joignent pas à l'adoration du cœur. Le prophète ne tient sa mission que de Dieu et représente les intérêts populaires contre les rois et contre les prêtres, souvent alliés aux rois. De là un genre de pouvoir qui n'a d'analogue dans l'histoire d'aucun peuple, une sorte de tribunat inspiré, voué à la conservation des anciennes idées et des anciens droits. On ne peut nier que la politique générale des prophètes ne se présente à nous comme étroite et opposée au progrès ; mais c'était la vraie politique d'Israël. Elle paraît d'abord importune, cette voix austère et monotone, prédisant toujours des ruines, anathématisant les instincts qui entraînaient l'homme antique vers le culte de la nature. Souvent, dans cette longue lutte des rois et des prophètes, c'est aux rois que nous sommes tentés de donner raison. L'opposition de Samuel contre Saül est d'ordinaire peu sensée, et si les prophètes adressent parfois à David de très justes avertissements, quand ils rappellent à la morale ce grand roi, qui était trop porté à l'oublier, on ne peut nier que souvent aussi leurs reproches ne révèlent une politique bien naïve — par exemple, quand ils présentent comme un crime capital le recensement ordonné par

(1) Nous regrettons d'être obligé d'employer le mot *prophète*, qui ne date que des traducteurs grecs de la Bible, et pourrait faire croire que la prédiction de l'avenir était la fonction essentielle de ces hommes inspirés. Il serait préférable, au moins pour les époques anciennes, de les appeler *voyants*, ou de leur conserver le nom sémitique de *nabi*.

David, et qu'ils veulent faire envisager les calamités qui suivirent comme une punition de cette mesure, sans doute peu populaire. Plusieurs des rois présentés par les auteurs sévères du *Livre des Rois* et des *Paralipomènes* comme des scélérats étaient peut-être des princes raisonnables, tolérants, partisans d'alliances nécessaires avec l'étranger, obéissant aux besoins de leur temps et à un certain penchant pour le luxe et l'industrie. Les prophètes, pleins du vieil esprit sémitique, ennemis ardents des arts plastiques, iconoclastes fougueux, hostiles à tout ce qui entraînait Israël dans le mouvement du monde, demandaient aux rois des persécutions contre les cultes qui s'éloignaient du monothéisme, et leur reprochaient comme des crimes les alliances sensées qu'ils contractaient au dehors. Jamais opposition ne fut plus âcre, plus violente, plus anarchique, et pourtant au fond l'opposition avait raison. Dès que l'on part de ce principe qu'Israël n'avait qu'une vocation, la conservation du monothéisme, la direction de son mouvement appartenait de droit aux prophètes. Israël ne pouvait rallier l'humanité autour d'une même foi qu'en écartant d'abord scrupuleusement toute influence étrangère ; la conservation du monothéisme ne demandait ni étendue ni variété d'esprit, mais une inflexible ténacité.

III

David et Salomon représentèrent durant soixante ans (dix siècles environ avant l'ère chrétienne) le plus haut degré de gloire et de prospérité temporelle que les Hébreux aient jamais atteint. Désormais tous leurs rêves de bonheur se tourneront vers un idéal composé de David et de Salomon, vers un roi puissant et pacifique, qui régnera d'une mer à l'autre et dont tous les rois seront tributaires. A quel moment cette pensée féconde, d'où sortira le Messie, fit-elle son apparition en Israël ? La critique ne saurait le dire. Ces idées, écloses au fond de la conscience d'une nation, n'ont pas de commencement ; comme toutes les œuvres profondes de la nature, elles cachent leur origine dans de mys-

térieures ténèbres. L'idée de l'empire du monde est-elle née dans Rome à un moment donné ? Non ; elle est aussi ancienne que Rome même, et fut en quelque sorte scellée dans la première pierre du Capitole. La foi au Messie, vague, obscure, entremêlée d'éclipses et d'oublis, repose de même dans les plus antiques assises d'Israël.

L'inaptitude des Hébreux à un grand rôle politique se dévoile de plus en plus. A partir de Roboam, ils sont presque toujours en vasselage, d'abord sous l'Égypte, puis sous l'Assyrie, puis sous la Perse, puis sous les Grecs, puis sous les Romains. Une cause particulière accéléra la ruine de leur puissance temporelle. La tribu de Juda, arrivée à la prépondérance par la victoire de David, ne réussit jamais à étouffer l'individualité des autres tribus et à fonder l'unité de la nation. Les tribus du nord de la Palestine, groupées autour de celle d'Éphraïm, aspiraient à se séparer et ne supportaient qu'impatiemment la dépendance religieuse où les tenait Jérusalem. Les dépenses considérables de Salomon, qui pesaient lourdement sur les provinces et ne profitaient qu'à la capitale, achevèrent de séparer les intérêts du Nord et du Sud. Éphraïm, avec sa montagne de Garizim, rivale de Sion, sa ville sainte de Béthel, ses nombreux souvenirs de l'âge patriarcal, était sans contredit la plus considérable des individualités qui luttaient contre l'action absorbante de Juda. La rivalité de ces deux familles principales des Israélites date des époques les plus reculées de leur histoire. Au temps des juges, Éphraïm, par le séjour de l'arche à Silo et par son importance territoriale, tint vraiment l'hégémonie de la nation. L'idée d'une monarchie israélite faillit un moment être réalisée par Éphraïm (1). Après la mort de Saül, nous voyons cette tribu grouper autour d'elle toutes les tribus du Nord, opposer sans succès Isboseth à David, l'habile et heureux champion des prétentions de Juda, enfin, après la mort de Salomon, faire triompher ses tendances séparatistes par le schisme du royaume d'Israël et l'avènement d'une dynastie éphraïmite. Parmi les chefs des ouvriers que Salomon faisait travailler à la construction

(1) Voir le récit de la tentative d'Abimélech (*Juges*, ix).

de la terrasse entre Sion et Moria, il remarqua un robuste jeune homme d'Éphraïm, dont l'air intelligent le frappa et auquel il donna une fonction importante dans son administration. C'était l'homme destiné à porter un coup mortel à la maison de David. Jéroboam leva, du vivant même de Salomon, l'étendard de la révolte : les embarras financiers qui suivirent la mort du grand roi lui fournirent une excellente occasion pour consommer une séparation devenue inévitable.

On ne saurait dire que le schisme des dix tribus ait été, au point de vue de la destinée générale du peuple hébreu, un sérieux malheur. Réduit à un espace de vingt lieues de long sur quinze de large, Juda, abandonné à lui-même, s'épure et s'exalte ; ses idées religieuses se développent et se compliquent. Le Nord au contraire, livré à des dynasties brutales et en proie à de continuelles révolutions, fut de bonne heure annulé : la tradition religieuse y devint faible. Durement repoussés par les juifs dédaigneux de Jérusalem, quand ils voulurent après la captivité rebâtir le temple avec eux, les Samaritains ne firent guère que copier de loin les institutions de Juda. Ils prirent leur revanche par le christianisme. Le Christ trouva ses plus nombreux disciples dans les provinces méprisées, mal famées pour l'orthodoxie, de l'ancien royaume du Nord, et en ce sens on peut soutenir que Samarie a eu autant de part que Jérusalem à l'œuvre capitale d'Israël. Cette antique fraction du peuple hébreu, qui, si elle n'a pas eu la destinée brillante de Juda, l'a presque égalé par sa persévérance et sa foi, est de nos jours à la veille de s'éteindre, et offre au monde le singulier spectacle d'une religion qui va mourir. Les persécutions, la misère et le prosélytisme des sectes plus actives, surtout des missions protestantes, menacent à chaque instant sa frêle existence. En 1820, les Samaritains étaient encore au nombre d'environ cinq cents. Robinson, qui visita Naplouse (l'ancienne Sichem) en 1838, n'en trouva plus que cent cinquante. Dans une supplique qu'ils adressèrent au gouvernement français en 1842, ils avouent qu'ils sont réduits à quarante familles. Leur vieux prêtre, Salamé fils de Tobie, qui correspondit avec l'évêque Grégoire et M. de Sacy,

vit encore (1) ; mais il ne paraît pas qu'après lui la connaissance de la langue et des traditions samaritaines doive se continuer. Aujourd'hui que tout le monde cherche en Orient quelqu'un à protéger, qui songera à ces pauvres Samaritains ?

Il est remarquable du reste que le prophétisme dans le royaume du Nord fut d'abord un élément de perturbation politique encore plus grave que dans le Sud, et y rendit impossible toute loi d'hérédité, tandis qu'à Jérusalem le prestige de la maison de David et le privilège incontesté des lévites maintinrent une sorte de droit divin pour la succession au trône et au sacerdoce. Élie et son école nous représentent ce moment de la toute-puissance prophétique, faisant et défaisant les dynasties, gouvernant en réalité sous le nom de rois en tutelle. Les plus belles pages du livre de M. Ewald sont celles où il expose le caractère et le rôle d'Élie. Ce géant des prophètes, par sa vie anachorétique, par le costume particulier qu'il portait, par sa retraite invisible dans les montagnes, d'où il ne sortait, comme un être surnaturel, que pour porter ses menaces et disparaître aussitôt, tranche fortement avec la physionomie plus simple des prophètes anciens et l'école moins ascétique des prophètes lettrés. Une grande révolution ne tarda pas, en effet, à s'opérer dans la forme du prophétisme. Les prophètes de l'école d'Élie n'écrivaient pas : à l'ancien prophète homme d'action succède le prophète écrivain, ne cherchant sa force que dans la beauté de la parole. Ces étonnants publicistes enrichirent les écritures hébraïques, limitées jusque-là au récit historique, au cantique et à la parabole, d'un genre nouveau, d'une sorte de littérature politique, alimentée par l'événement du jour, et à laquelle la presse et la tribune des temps modernes peuvent seules être comparées.

Autant l'avenir profane d'Israël semblait détruit sans retour, autant ses destinées religieuses s'agrandissaient. Les derniers temps du royaume de Juda présentent l'un des mouvements religieux les plus étonnants de l'histoire. Les

(1) Voir l'opuscule de M. l'abbé Bargès, intitulé *Les Samaritains de Naplouse*, Paris, 1855.

premières origines du christianisme sont là. L'ancienne religion hébraïque, simple, sévère, sans théologie, n'est presque qu'une négation. Vers le temps dont nous parlons un piétisme exalté, qui aboutit aux réformes d'Ézéchias et surtout de Josias, introduit dans le mosaïsme des éléments nouveaux. Le culte se centralise de plus en plus à Jérusalem; la prière commence. Le mot de dévotion, qui ne correspond à rien dans l'ancienne religion patriarcale, commence à avoir un sens. De nouvelles éditions du code mosaïque, conçues sur le ton de la prédication, et dont on relevait l'autorité par certains artifices pieux, se répandent (1) ; des cantiques composés par des lettrés et empreints de quelque rhétorique réchauffent dans les âmes le zèle du mosaïsme. Un style lâche, prolixe, mais plein d'onction, dont nous trouvons le type dans l'œuvre de Jérémie, caractérise ces productions. Inutile d'ajouter que chaque recrudescence de piété était accompagnée d'une recrudescence d'intolérance et de persécution contre tout ce qui n'était pas conforme au monothéisme le plus pur.

Une profonde modification se manifeste en même temps dans la manière de sentir. Un esprit de douceur, un sentiment délicat de compassion pour le faible, l'amour du pauvre et de l'opprimé, avec des nuances inconnues de l'antiquité, se font jour de toutes parts. La prophétie de Jérémie et le *Deutéronome* sont déjà sous ce rapport des livres chrétiens. L'amour, la charité naissent dans le monde. En même temps grandissait l'idée chérie d'Israël, l'attente d'un roi modèle qui ferait régner Dieu dans Jérusalem et réaliserait les anciens oracles. On crut longtemps que ce roi parfait allait venir ; mais quand on vit Josias réaliser presque l'idéal du souverain théocratique et périr misérablement, l'espérance se trouva déplacée. Le système très simple sur lequel reposait l'édifice social d'Israël, le pacte de Dieu et de la nation, en vertu duquel, tant que la nation resterait fidèle à Jéhovah, elle serait heureuse et triomphante, ce système, dis-je, ne pouvait échapper aux plus rudes démentis. Les prophètes, chargés d'appliquer

(1) Voir *II Livre des Rois* (IV selon la Vulgate), xxii-xxiii.

cet étrange principe, devaient avoir plus d'une lutte à soutenir contre la réalité. Souvent les époques où la piété était le plus vive furent les plus malheureuses, et on peut dire que la catastrophe surprit Israël au milieu d'une période d'assez grande ferveur. Endurci contre les déceptions, habitué à espérer contre l'espérance, Israël en appela de la lettre à l'esprit. L'idée d'un royaume spirituel de Dieu et d'une loi écrite non sur la pierre, mais dans les cœurs, lui apparut comme l'aurore d'un nouvel avenir.

Pendant qu'au sein de Jérusalem s'agitaient ces délicates questions, d'où dépendait l'avenir religieux du monde, s'établissaient en Orient d'immenses et toutes-puissantes monarchies, auxquelles la destruction du royaume de Juda devait à peine coûter un effort. Les Hébreux, avec leurs idées si simples en fait d'organisation politique et militaire, éprouvèrent une vive impression d'étonnement et de terreur, quand ils se trouvèrent pour la première fois en présence de cette redoutable organisation de la force, de ce matérialisme impie et brutal, de ce despotisme où le roi usurpait la place de Dieu. Les prophètes, aveugles selon la chair, clairvoyants selon l'esprit, ne cessaient de repousser la seule politique qui pût sauver Israël, de battre en brèche la royauté et d'exciter par leurs menaces et leur puritanisme des agitations intérieures (1). On les vit sur les ruines de Jérusalem maintenir leur obstination et triompher des désastres qui réalisaient leurs prédictions. Une politique vulgaire les condamnerait et les rendrait en grande partie responsables des malheurs de leur patrie ; mais le rôle religieux du peuple juif devait toujours être fatal à son rôle politique. Israël devait avoir le sort des peuples voués à une idée, et promener son martyr à travers les dédains du monde, en attendant que le monde rallié vînt lui demander en suppliant une place dans Jérusalem.

(1) Voir, par exemple, *Jérémie*, xxxvi.

IV

La captivité n'atteignit qu'un assez petit nombre des habitants de la Palestine ; mais elle frappa la tête de la nation et la classe entière où résidait la tradition religieuse, en sorte que l'esprit tout entier de la Judée se trouva transporté à Babylone. Telle est la cause qui fit éclore sur les bords de l'Euphrate les plus belles productions du génie hébreu, ces psaumes si touchants qui vont à l'âme, l'enchantent et la pénètrent de tristesse et d'espérance, ces incomparables odes prophétiques qu'on a ajoutées à la suite des œuvres d'Isaïe (1). Il se forma dès lors à Babylone, ou pour mieux dire dans les petites villes groupées autour de la grande cité, comme une seconde capitale du judaïsme. Les restaurateurs des institutions et des études anciennes en Judée, comme Esdras et Néhémie, viennent de là, et s'indignent à leur arrivée de l'ignorance et de la corruption de langage de leurs coreligionnaires de Palestine. Après la destruction de Jérusalem par les Romains, Babylone deviendra de nouveau le centre principal de la culture intellectuelle d'Israël, en sorte qu'on peut dire que deux fois la continuation de la tradition juive s'est faite par cette ville, à la suite des deux grandes catastrophes qui, à sept siècles de distance, ruinèrent entièrement le judaïsme à Jérusalem.

Je ne sais s'il y a dans l'histoire de l'esprit humain un spectacle plus étrange que celui dont Babylone fut témoin au ^{vi}^e siècle avant l'ère chrétienne. Ce petit groupe d'exilés, perdu au milieu d'une foule profane, sentant à la fois sa faiblesse matérielle et sa supériorité intellectuelle, voyant autour de lui le règne brutal de la force et de l'orgueil, s'exalte et atteint le ciel. De tant d'oracles divins non encore accomplis, de cet amas d'espérances trompées, de cette lutte de la foi et de l'imagination contre la réalité, naquit définitivement le Messie. En présence de l'iniquité triomphante, Israël en appela au *grand jour de Jéhovah* et s'élança résolument dans l'avenir.

(1) Ch. XL-LXVI. Les plus fortes preuves établissent que ces morceaux ne sont pas d'Isaïe, mais bien du temps de la captivité.

Qu'y vit le prophète innommé (1) qui fut à ce moment décisif l'interprète de la pensée d'Israël ? Les rêves du malade qui, dans les accès de la fièvre, voit se dérouler devant lui un autre monde et briller un autre soleil, n'eurent jamais de pareilles ardeurs. On ne peut qu'indiquer le motif de ces hymnes divins par lesquels l'illustre inconnu salua la nouvelle Jérusalem : « Lève-toi, resplendis, Jérusalem !... » — « Voix qui crie dans le désert : préparez les voies de Jéhovah, aplanissez ses sentiers !... » — « Qu'ils sont beaux sur les montagnes, les pieds de celui qui annonce le salut !... » — « Cieux, répandez votre rosée, et que les nues versent la justice... » — « Quel est celui-ci qui vient d'Édom, qui arrive de Bosra les habits rouges de sang ? ... » — Puis, dans une obscure et mystérieuse vision, cette sublime apothéose de l'*homme de douleur*, le premier hymne à la souffrance que le monde ait entendu. Nulle part n'éclate mieux que dans les pages inspirées dont nous parlons le don spécial d'Israël, la *foi*, la conscience de sa supériorité survivant à toutes les défaites, la certitude de l'avenir, qui donna à une poignée de captifs l'assurance d'affirmer que le monde leur appartiendrait un jour. « Lève tes yeux à l'entour et regarde, Jérusalem, ces foules qui viennent et se rassemblent : des fils te sont amenés des contrées lointaines, des filles se pressent sur ton sein. Une multitude de chameaux, les dromadaires de Madian et d'Epha te débordent ; ceux-ci viennent de Saba, portant l'or et l'argent et annonçant les louanges de Jéhovah. Les troupeaux de Cédar accourront vers toi ; les bœufs des Nabatéens s'offriront d'eux-mêmes pour les sacrifices. Quels sont ceux-ci qui volent comme des nuées, comme des colombes vers leur abri ? Les îles de la mer sont dans l'attente ; les vaisseaux de Tartesse sont prêts pour t'amener des fils. Des étrangers s'offriront pour bâtir tes murailles ; les rois se feront tes serviteurs. Tes portes seront ouvertes nuit et jour afin de laisser entrer l'élite des nations et les rois amenés pour te rendre hommage. Les fils de ceux qui t'ont humiliée viendront courbés vers toi ; ceux qui te méprisaient baisseront la trace de tes pieds et t'appelleront Cité de

(1) Celui dont les ouvrages ont été mis à la suite du recueil d'Isaïe.

Dieu, sainte Sion d'Israël. Tu suceras le lait des nations, tu t'allaiteras à la mamelle des rois. On n'entendra plus parler d'iniquités sur ta terre, ni de désastres dans tes frontières ; la paix régnera sur tes murs, la gloire siègera à tes portes. Tu n'auras besoin ni de soleil pour éclairer tes jours, ni de lune pour illuminer tes nuits : ton soleil ne se couchera jamais, et ta lune ne connaîtra plus de déclin ; car Jéhovah sera ta lumière éternelle, et les jours de ton deuil seront passés à jamais. »

A partir de ce moment, Israël nous apparaît exclusivement possédé de son idée religieuse. Aucune des distractions profanes auxquelles il s'était par moments attardé ne le troublera désormais. Plus un doute, plus une révolte, plus une tentation d'idolâtrie ; le paganisme ne lui inspire plus que les amères et hautaines dérisions du *Livre de la Sagesse*. Le judaïsme va se resserrant et se fortifiant de plus en plus. La liberté, la simplicité de l'antique génie hébreu, si étranger à tout scrupule de théologie et de casuistique, font place aux petitesse du rabbinisme. Le scribe succède au prophète. Un sacerdoce fortement organisé étouffe toute vie profane : la *Synagogue* devient ce que sera plus tard l'*Église*, une sorte d'autorité constituée contre laquelle vient se briser toute pensée indépendante. Le piétisme se développe et produit une littérature bien affaiblie, si on la compare aux productions de l'époque classique, mais encore pleine de charmes ; quelques psaumes tendres et touchants, aliment éternel des âmes pieuses, et les jolis romans de *Tobie* et de *Judith* sont de cette époque. Que l'on compare l'honnête Tobie à Job, frappé comme lui de douleurs imméritées : un monde les sépare. Ici, la patience, la vertu récompensée, de douces et consolantes images ; là-bas, la révolte, l'obstination, la dispute et le fier sentiment de l'Arabe disant dans le malheur : « Dieu est grand ! » sentiment qui n'a rien de commun avec la vertu toute chrétienne de la résignation.

Une grande indifférence pour la vie politique fut la conséquence du zèle étroit et sévère qui caractérise les temps auxquels nous sommes arrivés. Israël n'était pas chargé d'enseigner au monde la liberté ; aussi, depuis la captivité,

le voyons-nous s'accommoder volontiers d'une position subordonnée et exploiter les avantages que lui offrait cette situation, sans paraître se douter qu'elle eût rien de honteux. Pendant que la Grèce, avec des ressources bien peu supérieures à celles de la Palestine, faisait remporter à la liberté sa première victoire, Israël se résignait à n'être qu'une province du *grand roi*, et s'en trouvait assez bien. C'est là, il faut l'avouer, le mauvais côté de l'histoire juive. N'étant jaloux que de leur liberté religieuse, les juifs se soumièrent sans trop de peine aux régimes qui montrèrent pour leur culte quelque tolérance et donnèrent à tous les despotismes des serviteurs d'autant plus dévoués qu'ils n'étaient retenus par aucune responsabilité envers la nation. L'Empire chaldéen, il est vrai, leur fut odieux, et ils accueillirent sa ruine avec des cris de joie, sans doute parce que cet empire militaire et tout profane n'avait rien qui répondît à leur propre nature. Ils acceptèrent au contraire comme un bienfait la domination des Perses, dont la religion était la moins païenne du monde païen, et offrait par sa gravité, sa tendance au monothéisme, son horreur pour les représentations figurées, beaucoup d'analogie avec le culte mosaïque. Cyrus fut reçu par eux comme un envoyé de Jéhovah, et introduit de plein droit dans la famille élue du peuple de Dieu.

On ne peut nier que les Perses ne se soient montrés assez libéraux envers Israël. Zorobabel, qu'ils rétablirent à la tête de la nation, était de la maison de David, et il n'eût tenu qu'aux juifs de relever par lui leur dynastie nationale ; mais telle était leur froideur politique qu'après Zorobabel ils laissent sa lignée se continuer obscurément et ne reconnaissent plus d'autre pouvoir que celui du grand prêtre, qui devient héréditaire. Israël suit de plus en plus sa destinée ; son histoire n'est plus celle d'un État, mais d'une religion. C'est le sort des peuples qui ont à remplir une mission intellectuelle ou religieuse sur les autres peuples, de payer de leur nationalité cette brillante et périlleuse vocation. Le génie grec n'a agi puissamment sur le monde qu'à une époque où la Grèce n'avait plus de rôle politique. On a très bien montré que la première cause de la perte de l'Italie a

été la tendance universelle de l'Italie, ce *primato* qu'elle a en effet si longtemps exercé, et qui a fait que, voulant être maîtresse partout, elle n'a rien été chez elle. Qui sait si, un jour, les idées françaises ne rempliront pas le monde, quand la France ne sera plus ? Les nationalités qui tiennent fortement à leur sol, qui ne cherchent point à faire prévaloir leurs idées au dehors, sont chez elles très résistantes, mais elles ont peu d'action dans le mouvement général du monde. Pour agir dans le monde, il faut mourir à soi-même : le peuple qui se fait le missionnaire d'une pensée religieuse n'a plus d'autre patrie que cette pensée, et c'est en ce sens que trop de religion tue un peuple et contrarie un établissement purement national. Les Macchabées sont d'admirables héros, mais leur héroïsme n'excite pas en nous les mêmes impressions que le patriotisme grec et humain. Miltiade combat pour Athènes sans aucune arrière-pensée de théologie ni de croyance ; Judas Macchabée combat pour une foi et non pour une patrie, ou du moins la patrie est chez lui subordonnée à la foi. Cela est si vrai que, depuis la captivité, le sol de la Palestine devient presque indifférent pour les juifs. Leurs communautés les plus florissantes, les plus éclairées, les plus pieuses sont répandues dans les régions les plus éloignées de l'Orient.

Une dernière épreuve cependant attendait Israël, et peut-être la plus dangereuse de toutes — je veux dire la contagion de la civilisation grecque, qui à partir d'Alexandre envahit toute l'Asie. Le premier devoir du peuple juif était l'isolement. Ce devoir, il avait pu le remplir sans trop de peine en présence de l'Égypte, de la Phénicie, de l'Assyrie : la Perse avait exercé sur le tour de son imagination une assez forte influence ; mais, grâce à une singulière analogie d'institutions et de génie, cette influence, librement acceptée, ne fut pas une infidélité. La tentation fut bien plus grave devant le prestige incomparable qui devait soumettre à l'influence de l'esprit grec les parties les plus nobles du genre humain. Israël fut d'abord très profondément entamé. Les colonies juives établies en Égypte se laissèrent prendre aux séductions de l'hellénisme, rompirent la communion avec Jérusalem et sortirent presque entièrement de la

famille israélite (1). La Palestine elle-même subit d'abord l'action des Séleucides : on vit à Jérusalem un stade et des gymnases ; un parti puissant, qui comptait dans son sein presque toute la jeunesse, favorisait ces nouveautés, et, fasciné par l'éclat des institutions grecques, prenait déjà en pitié le culte et les habitudes austères des ancêtres. Mais, cette fois encore, l'esprit conservateur l'emporta : quelques vieillards obstinés et une famille de héros sauvèrent la tradition à laquelle le monde allait bientôt se rallier.

La mesure du danger nous est donnée par celle de la haine. Malheur à ceux qui essayent de s'opposer au libre développement des besoins religieux de l'humanité ! Les mémoires historiques les plus sacrifiées sont celles des souverains qui, n'ayant pas su bien deviner l'avenir ou ayant follement entrepris de l'arrêter, se sont faits les persécuteurs des mouvements religieux qui devaient triompher ; tels furent Antiochus, Hérode, Dioclétien, Julien, tous grands princes selon la terre, que la conscience populaire a damnés sans pitié. Cet Antiochus Épiphane, dont le nom est irrévocablement associé à celui de Néron, était un prince humain (2), éclairé, qui ne voulait sans doute que le progrès de la civilisation et des arts de la Grèce. Les rudes moyens qu'il employa étaient ceux que les Grecs et les Romains mettaient en usage partout et toujours pour faire plier devant eux les civilisations différentes de la leur. Ayant longtemps demeuré à Rome comme otage, Antiochus revint en Syrie la tête pleine des idées de la politique romaine et rêvant un empire d'Orient fondé, comme celui de Rome, sur l'assimilation des nationalités et l'extinction des variétés provinciales. La Judée était le premier obstacle qu'il devait rencontrer dans l'exécution de ce projet. Le sacerdoce était en ce moment fort affaibli ; le grand prêtre Jésus, qui pour suivre la mode se faisait appeler Jason, s'oublia jusqu'à envoyer une théorie aux jeux héracléens de Tyr ; le temple

(1) Il est remarquable que Philon et les juifs d'Égypte n'ont laissé aucune trace dans le vaste dépôt de doctrines qui compose le *Talmud* : aujourd'hui encore, les vrais juifs les regardent à peine comme des coreligionnaires.

(2) Voir le témoignage du 1^{er} Livre des Macchabées, VI, v. 11.

fut mis au pillage ; un moment, Jupiter Olympien y eut son autel, et des bacchanales parcoururent les rues de Jérusalem. Alors commença cette résistance héroïque qui a donné à la religion ses premiers martyrs. Les prêtres et une grande partie de la population de Jérusalem avaient cédé ; mais ce fut le privilège et le secret de la force du peuple juif de maintenir sa foi indépendante du prêtre, en la faisant résider uniquement dans la conscience d'un petit nombre de chefs de famille attachés à des idées très simples et dominés par un sentiment invincible de leur supériorité. La destinée de l'humanité fut jouée là sur la fermeté de quelques familles. Par suite de cette fermeté, l'esprit grec fut réduit à l'impuissance en Palestine et privé de toute coopération vraiment féconde à la première éclosion du christianisme.

Une influence bien plus efficace, parce qu'elle s'exerça sans violence et par l'effet de la conformité morale des deux peuples, fut celle de la Perse. La Perse est le seul pays qui ait exercé sur le peuple juif une action religieuse vraiment profonde. Un des résultats les plus importants des études orientales en ces derniers temps a été de montrer le rôle capital que les institutions de l'*Avesta* ont joué dans toute l'Asie occidentale durant les siècles qui précédèrent et ceux qui suivirent immédiatement l'ère chrétienne : c'est à la Perse qu'il faut faire honneur de tant d'éléments nouveaux que nous trouvons dans le christianisme comparé au mosaïsme, éléments qu'un examen superficiel avait fait d'abord rapporter à la Grèce. Babylone, qui continuait d'être un des centres principaux du judaïsme, fut le théâtre de ce mélange, lequel devait avoir des suites si graves dans l'histoire de l'esprit humain, et dont les premières conséquences furent pour les juifs une théorie plus compliquée d'anges et de démons, un spiritualisme raffiné, si on le compare à l'ancien réalisme hébreu, un goût pour le symbole qui confine presque à la cabale et au gnosticisme, des idées sur les manifestations terrestres de la Divinité tout à fait étrangères aux peuples sémitiques. La foi à l'immortalité et à la résurrection des corps prend aussi des formes plus arrêtées : les Hébreux n'étaient jamais arrivés sur ce point

à rien de bien déterminé ; l'immortalité à laquelle Israël a cru plus qu'aucun peuple est celle de sa race et de son œuvre, non celle de l'individu. Enfin les formules messianiques prennent beaucoup plus de précision et se rattachent à la croyance que la fin du monde était prochaine et serait accompagnée d'un renouvellement de toutes choses (1). Une série de compositions écrites sous forme de visions apocalyptiques, et que M. Ewald envisage avec raison comme une sorte de reconnaissance du prophétisme, telles que les livres de *Daniel*, d'*Hénoch*, le *IV^e Livre d'Esdras*, les vers sibyllins (2), furent le fruit de ce nouveau goût, qui, si on le compare à la manière des poètes de la bonne époque, représente une sorte de romantisme. A n'envisager que la forme, ce sont là des productions de pleine décadence ; cependant on y rencontre parfois une singulière vigueur de pensée. Le *Livre de Daniel* en particulier peut être considéré comme le plus ancien essai de philosophie de l'histoire. Les révolutions qui traversaient l'Orient, les habitudes cosmopolites du peuple juif, et surtout l'intuition que ce peuple a toujours eue de l'avenir, lui donnaient sous ce rapport un immense avantage sur la Grèce. Tandis que l'histoire politique, je veux dire l'histoire des luttes intérieures de la cité, a trouvé en Grèce et en Italie ses plus excellents interprètes, Israël a eu la gloire d'envisager le premier l'humanité tout entière, de voir dans la suite des empires autre chose qu'une succession fortuite, et d'assujettir à une formule le développement des affaires humaines. Incomplet tant qu'on voudra, ce système de philosophie de l'histoire est au moins celui qui a le plus vécu : il a duré depuis l'époque des Macchabées presque jusqu'à nos jours ; saint Augustin dans *La Cité de Dieu* et Bossuet dans l'*Histoire universelle* n'y ont rien ajouté d'essentiel.

(1) Voir un excellent travail sur l'origine et la formation des croyances apocalyptiques chez les juifs, récemment publié dans la *Revue de théologie* de M. Colani (octobre 1855), par M. Michel Nicolas, professeur à la Faculté de théologie de Montauban. On y trouvera la démonstration de ce que je ne puis qu'indiquer ici.

(2) Aucun doute n'est possible sur la date relativement moderne du *Livre de Daniel*. Voir les travaux spéciaux de MM. Lengerke, Hitzig, Lücke, Ewald. Une partie des vers sibyllins est d'origine juive.

Un fait nouveau en Israël signala le siècle fécond qui précéda la naissance du Christ : de nombreuses sectes se produisirent, accusant un raffinement de prétentions théologiques inconnu jusque-là. En même temps les pratiques de dévotion particulière, vers lesquelles les anciens Hébreux n'étaient nullement attirés, se répandent, et, suivant l'éternelle loi des religions, toujours portées à se développer par l'accessoire, oblitèrent le fond antique. Les synagogues, ou lieux de réunion religieuse, dont on ne trouve nulle trace avant la captivité et dont l'institution n'est que médiocrement en harmonie avec l'esprit du mosaïsme, prennent une grande importance et se multiplient de toutes parts. L'influence de la haute Asie se fait de plus en plus sentir ; mais, ouverte du côté de l'Orient, Jérusalem reste fermée du côté de la Grèce et repousse obstinément toute action de la philosophie occidentale. Un parti peu nombreux d'hommes éclairés et trop raisonnables pour réussir, les sadducéens, essayent bien de constituer une sorte de mosaïsme rationnel. L'incrédule Hérode fait rebâtir le temple en style grec, et oppose au fanatisme une politique toute mondaine, fondée sur la séparation de l'Église et de l'État et sur l'égalité tolérance des différentes sectes. Ces timides remèdes ne pouvaient rien contre le mal mystérieux qui travaillait Israël. Les pharisiens l'emportent : or qu'étaient les pharisiens ? Les continuateurs de la vraie tradition, les fils de ceux qui résistèrent durant la captivité, qui résistèrent sous les Macchabées, les ancêtres des talmudistes et de ceux qui montèrent sur les bûchers du moyen âge, les ennemis naturels de tous ceux qui aspiraient à élargir le sein d'Abraham.

Ainsi se maintint jusqu'au bout la grande loi qui domine l'histoire d'Israël, la lutte de la tendance libérale et de la tendance conservatrice, lutte où, pour le bonheur du monde, la pensée conservatrice a toujours eu le dessus. Celui qui étudie cette histoire d'après nos idées modernes, reflète des idées de la Grèce et de Rome, est scandalisé à chaque pas : il doit être pour Saül contre Samuel, pour Isboeth contre David, pour les rois contre les prophètes, pour les Samaritains contre les juifs, pour le parti helléniste

contre les Macchabées, pour les sadducéens contre les pharisiens. Et pourtant, si Saül et Isboseth l'avaient emporté, Israël n'eût été qu'un petit État oublié de l'Orient, quelque chose comme Moab ou l'Idumée. Si les rois eussent réussi à étouffer le prophétisme, peut-être Israël eût-il égalé dans l'ordre des choses profanes la prospérité de Tyr ou de Sidon ; mais tout son rôle religieux eût été supprimé. Si les Macchabées ne s'étaient trouvés pour résister aux Séleucides, la Judée eût été un pays comme la Bithynie ou la Cappadoce, absorbé d'abord par la Grèce, puis par Rome. C'étaient, si l'on veut, des esprits étroits et arriérés que ces juifs obstinés de Modin, des esprits fermés à toute idée de progrès, nullement doués du sentiment de l'art, incapables de rien comprendre à la civilisation brillante de la Grèce. On ne peut nier aussi que les sadducéens ne nous paraissent en beaucoup de choses supérieurs aux pharisiens. Toute l'histoire d'Israël prouve, par un frappant exemple, que la victoire n'appartient pas ici-bas aux causes qui semblent les plus raisonnables et les plus libérales : elle est à ceux que Jéhovah a choisis pour guider l'humanité vers les terres inconnues que les oracles divins lui ont promises.

Le moment était venu où la pensée large et la pensée étroite allaient se livrer un dernier combat, et où les deux tendances contraires qui s'agitaient en Israël étaient près d'aboutir à un déchirement. D'une part, en effet, le peuple juif avait une mission essentiellement conservatrice ; de l'autre, il s'adjugeait hardiment l'avenir. Le jour où cet avenir s'ouvrit, il était facile de prévoir que la synagogue obéirait à son éternelle maxime : espérer toujours et toujours résister. De là, la fausse position d'Israël en présence du christianisme et l'origine de cette haine irréconciliable que dix-huit siècles ont à peine assouvie. Le Christ était sorti de son sein, et, pour rester fidèle à son principe, Israël devait le crucifier. Le christianisme était son épanouissement naturel, et il devait le repousser. Chassé du giron de sa mère, ce fils devait grandir contre elle et marcher sans elle aux destinées qui l'attendaient. Saint Paul a exprimé avec l'énergie de son fougueux génie cette situation, la plus extraordinaire que l'histoire religieuse du monde ait présentée.

Arrêtons-nous sur le seuil de la mystérieuse apparition en laquelle se résume toute la vie d'Israël. Les religions ne meurent ni n'abdiquent, et le judaïsme, après avoir produit son fruit, devait continuer à travers les siècles sa longue et tenace existence. Seulement, l'esprit de vie est désormais sorti de lui : son histoire est belle et curieuse encore ; mais c'est l'histoire d'une secte, ce n'est plus par excellence l'histoire de la religion. Que si, en terminant, nous nous posons cette question : Israël a-t-il rempli sa vocation ? a-t-il gardé dans la grande mêlée des peuples le poste qui lui fut primitivement confié ? Oui, répondrons-nous sans hésiter. Israël a été la tige sur laquelle s'est greffée la loi du genre humain. Nul peuple autant qu'Israël n'a pris sa destinée au sérieux ; nul n'a senti si vivement ses joies et ses douleurs de nation ; nul n'a plus vécu pour une idée. Israël a vaincu le temps et usé tous ses oppresseurs. Le jour où une fausse nouvelle fit célébrer un an trop tôt la prise de Sébastopol, un vieux juif de Pologne, qui passe ses journées à la Bibliothèque impériale, plongé dans la lecture des manuscrits poudreux de sa nation, m'aborda en me citant ce passage d'*Isaïe* : « Elle est tombée, elle est tombée, Babylone !... » La victoire des alliés n'était à ses yeux que le châtiment des violences exercées contre ses coreligionnaires par celui qu'il appelait le Nabuchodonosor et l'Antiochus de notre temps. Je crus voir devant moi, dans ce triste vieillard, le génie vivant de ce peuple indestructible. Il a battu des mains sur toutes les ruines ; persécuté par tous, il a été vengé de tous : il ne lui a fallu pour cela qu'une seule chose, mais une chose que l'homme ne se donne pas à lui-même, durer. C'est par là qu'il a réalisé les plus hardies prédictions de ses prophètes : le monde qui l'a méprisé est venu à lui ; Jérusalem est vraiment, à l'heure présente, « une maison de prière pour toutes les nations ». Également vénérée du juif, du chrétien, du musulman, elle est la ville sainte de quatre cents millions d'hommes, et la prophétie de Zacharie s'est vérifiée à la lettre : « En ce temps-là, dix hommes s'attacheront au pan de l'habit d'un juif, en lui disant : Nous irons avec vous, car nous avons entendu dire que le Seigneur est avec vous ! »

LES HISTORIENS CRITIQUES DE JÉSUS (1)

ON raconte qu'Angelico de Fiesole ne peignait qu'à genoux les têtes de la Vierge et du Christ : il serait bien que la critique fût de même et ne bravât les rayons de certaines figures, devant lesquelles se sont inclinés les siècles, qu'après les avoir adorées. Le premier devoir du philosophe est de s'unir au grand cœur de l'humanité pour le culte de la bonté et de la beauté morales, manifestées dans tous les caractères nobles et les symboles élevés. Le second, c'est l'infatigable recherche de la vérité et la ferme conviction que, si le sacrifice de nos instincts égoïstes peut être agréable à la Divinité, il n'en saurait être de même du sacrifice de nos instincts scientifiques. La crédulité timide, qui, de peur de voir s'évanouir l'objet de sa foi, donne un corps à toutes les images, est aussi contraire à l'harmonie et à la bonne discipline des facultés humaines que la critique purement négative, qui renonce à l'adoration du type idéal, parce qu'elle a reconnu que l'idéal n'est pas toujours conforme à la réalité. Il serait temps de comprendre que la critique, loin d'exclure le respect et d'impliquer, comme le supposent les personnes timorées, un crime de lèse-majesté divine et humaine, renferme au contraire l'acte du culte le plus pur. Peut-elle craindre surtout de passer pour irrévérencieuse, quand elle cherche à dégager de ses voiles la vraie physionomie du maître sublime qui a dit : « Je suis la vérité ! »

(1) Article paru sous le titre : *Les historiens critiques de la vie de Jésus, La Liberté de penser*, 15 mars et 15 avril 1849. (N. de l'éd.)

Un instinct si profond porte l'homme à rechercher la vérité au prix de ses croyances les plus chères, cet instinct constitue pour les natures élevées un si impérieux devoir, que la critique des origines d'une religion n'est jamais l'œuvre des libres penseurs, mais des sectateurs les plus éclairés de cette religion. La branche du christianisme qui s'appuie le plus essentiellement sur la Bible est précisément celle qui a créé l'interprétation rationnelle des textes bibliques : les travaux les plus hardis sur l'histoire des fondateurs du christianisme sont venus de théologiens chrétiens. Quand la science laïque commença à s'occuper de ces difficiles sujets, elle n'eut qu'à résumer à son point de vue les travaux entrepris par l'érudition sacrée, et que la théologie seule, il faut le dire, avait autrefois la liberté d'entreprendre. Si de nos jours le penseur indépendant ose à peine toucher à d'aussi redoutables problèmes, quel eût été dans le passé le sort de l'historien qui, sans égard pour la foi de dix-huit siècles, se fût permis de citer à son tribunal celui dont le front ne nous apparaît que ceint de l'auréole de la divinité ? Ce n'est pas à ses débuts que la critique put songer à une entreprise aussi hardie. Le jour où elle porta la main sur ce dernier sanctuaire, elle ne fit qu'achever une longue série d'attentats contre les opinions reçues et planter son drapeau sur une place dont elle avait déjà détruit tous les ouvrages avancés.

Étudiez, en effet, depuis la Renaissance la marche de la critique moderne, vous la verrez, suivant toujours la ligne de son inflexible progrès, remplacer l'une après l'autre les superstitions de la science incomplète par de plus vraies images du passé. Un deuil semble s'attacher à chacun des pas que l'on fait dans cette voie fatale ; mais en réalité il n'est pas un des dieux détrônés par la critique qui ne reçoive aussi de la critique des titres plus légitimes à l'adoration. C'est d'abord le faux Aristote des Arabes et des commentateurs du moyen âge qui tombe sous les coups des hellénistes du *xv^e* et du *xvi^e* siècle, et fait place à l'Aristote authentique et original ; puis c'est Platon qui, élevé un instant contre le péripatétisme scolastique, prêché à Florence comme l'Évangile, trouve ses vrais titres de gloire en

descendant du rang de révélateur à celui de philosophe ; puis c'est Homère, l'idole de la philologie antique, qui un beau jour semble avoir disparu de son piédestal de trois mille ans, et reprend sa vraie beauté en devenant l'expression impersonnelle du génie de la Grèce ; puis c'est l'histoire primitive, acceptée jusque-là avec un grossier réalisme, qui arrive à être d'autant mieux comprise qu'elle est plus sévèrement discutée. Marche courageuse de la lettre à l'esprit, pénible déchiffrement qui substitue à la légende une réalité mille fois plus belle, telle est la foi de la critique moderne. Wolf a plus fait pour la gloire véritable d'Homère que des générations d'aveugles admirateurs, et j'ai toujours regretté de ne pas le voir figurer dans le beau tableau de M. Ingres parmi ceux à qui l'*Iliade* et l'*Odyssée* doivent la meilleure part de leur immortalité.

Il était inévitable que la critique, dans cette recherche passionnée des origines, rencontrât la collection d'ouvrages, produits plus ou moins purs du génie hébreu, qui, de la *Genèse* à l'*Apocalypse*, forment, selon le point de vue où l'on se place, ou le plus beau des livres sacrés ou la plus curieuse des littératures. Après tant d'admirables travaux entrepris pour l'intelligence de l'antiquité grecque, latine et même orientale, comment n'eût-on pas songé à la Bible ? Comment se fût-on refusé à l'examen du plus précieux monument qui nous reste sur la plus intéressante des antiquités ? Arrêter l'esprit humain sur cette pente eût été chose impossible. Toutefois, comme l'orthodoxie était encore la loi de la vie extérieure et même de la plupart des consciences, ce furent des croyants qui essayèrent d'abord la critique biblique. Naïve illusion, qui prouve au moins la bonne foi de ceux qui entreprirent cette œuvre, et plus encore la fatalité qui entraîne l'esprit humain, engagé dans les voies du rationalisme, à une rupture, que d'abord il repousse, avec la tradition !

I

La critique a deux manières de s'attaquer à un récit merveilleux (quant à l'accepter tel qu'il est, elle n'y peut songer, puisque son essence est la négation du surnaturel) (1) : 1^o Admettre le fond du récit, mais l'expliquer en tenant compte du siècle et des personnes qui nous l'ont transmis, des formes reçues à telle ou telle époque pour exprimer les faits ; 2^o porter le doute sur le récit lui-même, et rendre compte de sa formation, sans lui accorder de valeur historique. — Dans la première hypothèse, on s'attache à expliquer la matière même de l'histoire ; on suppose par conséquent la réalité de cette matière. Dans la seconde, sans rien prononcer sur cette réalité, on analyse comme un simple fait psychologique l'apparition du récit ; on l'envisage comme un poème créé de toutes pièces par la tradition ; et n'ayant ou pouvant n'avoir d'autre cause que les instincts de la nature spirituelle de l'homme. En exégèse biblique, on donne à ceux qui suivent la première méthode le nom de *rationalistes* (2) (parce que d'abord ils s'opposèrent aux supernaturalistes), et on réserve aux partisans de la seconde le nom de *mythologues*.

Le premier mode d'explication, dont l'emploi exclusif ne pouvait manquer de conduire à des vues singulièrement étroites, fut seul connu de l'antiquité. Évhémère a laissé son

(1) Une explication est devenue nécessaire sur ce mot depuis que des écrivains ont pris l'habitude de désigner par le mot *surnaturel* l'élément idéaliste et moral de la vie, en opposition avec l'élément matérialiste et positif. En ce sens, on ne pourrait nier le surnaturel sans tomber dans un grossier sensualisme, qui est aussi éloigné que possible de ma pensée ; car je crois au contraire que seule la vie intellectuelle et morale a quelque prix et une pleine réalité. J'entends ici par surnaturel le *miracle*, c'est-à-dire un acte particulier de la Divinité, venant s'insérer dans la série des événements du monde physique et psychologique, et dérangeant le cours des faits en vue d'un gouvernement spécial de l'humanité.

(2) Il est nécessaire d'avertir que le nom de *rationalistes* est pris ici dans un sens purement conventionnel, pour désigner les exégètes qui les premiers appliquèrent à la Bible la critique évhémériste. Les vrais rationalistes ne sont, à nos yeux, ni les exégètes qui furent d'abord décorés de ce nom, ni les *mythologues*, mais bien ceux qui appliquent ou appliqueront à l'histoire juive et à l'histoire chrétienne une critique dégagée de toute préoccupation dogmatique.

nom au système qui, dans l'interprétation des mythes, substitue des faits naturels aux traditions merveilleuses. L'exégèse protestante fut d'abord le pur évhémérisme (1). Un homme dont le nom n'occupe pas dans l'histoire de l'esprit humain la place qu'il mériterait, Eichhorn, appliqua le premier à la Bible ce système d'interprétation. Les progrès de l'histoire et de la philosophie l'avaient amené à l'alternative d'admettre l'intervention divine chez tous les peuples à leur âge primitif ou de la nier chez tous. Chez tous les peuples anciens, observait-il, ce qui était inattendu et incompris était rapporté à la Divinité ; les sages vivaient toujours en communication avec des êtres supérieurs. En dehors de l'histoire hébraïque, personne n'est tenté de croire à la vérité littérale de pareils récits. Mais évidemment, ajoutait Eichhorn, la raison exige que l'on traite les Hébreux et les non-Hébreux de la même façon ; en sorte qu'il faut ou placer tous les peuples durant leur enfance sous l'action d'êtres supérieurs, ou ne croire chez aucun d'eux à une telle influence. Admettre un supernaturalisme primitif commun à toutes les nations, c'est créer un monde de fables. Ce qu'il y a donc à faire, c'est de concevoir les anciens récits selon l'esprit du temps qui nous les a légués. Sans doute, s'ils étaient écrits avec la précision de notre siècle, il faudrait y voir ou une réelle intervention de la Divinité ou un mensonge inventé pour faire croire à une telle intervention ; mais, provenant d'une époque qui n'avait pas de critique, ces naïfs documents s'expriment sans artifice et conformément aux opinions reçues au temps où ils furent rédigés. Pour avoir la vérité, il s'agit donc seulement de traduire dans notre langue la langue des anciens. Tant que l'esprit humain n'avait pas encore pénétré la véritable cause des phénomènes physiques, il dérivait tout de forces surnaturelles : les hautes pensées, les grandes résolutions, les inventions utiles, et surtout les songes à vives images venaient d'un Dieu. Et ce n'était pas seulement le peuple qui embrassait ces faciles explications ;

(1) L'histoire de ces premiers essais a été parfaitement traitée par Strauss, *Vie de Jésus*, introduction. Voir aussi l'*Introduction à l'Anc. et au Nouv. Test.* de M. l'abbé Glaire, t. I, p. 534 ss.

les hommes supérieurs n'avaient eux-mêmes aucun doute à cet égard, et se vantaient avec une pleine conviction de relations avec la Divinité.

Sous les récits merveilleux de la Bible, il faut donc, disait Eichhorn, chercher des faits naturels et simples, exprimés selon les habitudes des peuples enfants. Ainsi la fumée et la flamme du Sinaï ne furent autre chose qu'un feu que Moïse alluma sur la montagne pour exciter l'imagination du peuple, et avec lequel, par hasard, coïncida un violent orage ; la colonne lumineuse était une torche qu'on portait devant le front de la caravane ; l'apparition radieuse de la face du législateur fut une suite de son grand échauffement, et lui-même, qui en ignorait la cause, y vit avec le peuple quelque chose de divin.

C'était un pas immense d'avoir assujetti le corps des écritures hébraïques à la même méthode d'interprétation que le reste des œuvres de l'esprit humain, quelque défectueuse que fût encore cette méthode d'interprétation. Il fallut du temps pour qu'on s'enhardît à traiter de la même manière les écrits du Nouveau Testament, composés à une époque plus rapprochée de nous, et objets d'une vénération plus spéciale. Eichhorn, comme tous les réformateurs, s'arrêta au premier pas et n'appliqua que très timidement la méthode rationaliste aux faits évangéliques ; à peine se hasarda-t-il à proposer des sens naturels pour quelques récits de l'histoire des apôtres, comme la conversion de saint Paul, le miracle de la Pentecôte, les apparitions angéliques. Ce fut en 1800 que le Dr Paulus entra à pleines voiles dans cette mer nouvelle, et jeta les premières bases d'une histoire critique de Jésus. Paulus distingua avec beaucoup de finesse ce qui dans une narration est fait (élément objectif) et jugement du narrateur (élément subjectif). Le fait, c'est la réalité qui sert de fond au récit ; le jugement du fait, c'est la façon dont le spectateur ou le narrateur l'a envisagé, l'explication qu'il s'en est donnée à lui-même, la manière, en un mot, dont le fait s'est réfracté dans son individualité. Les Évangiles, selon Paulus, sont des *histoires* écrites par des hommes crédules, sous l'empire d'une vive imagination. Les évangélistes sont des *historiens* à la façon

de ces naïfs témoins qui, en nous racontant le trait le plus simple, ne peuvent s'empêcher de nous le présenter avec des additions de leur chef. Pour avoir la vérité, il faut se placer au point de vue de l'époque et séparer le fait réel des embellissements que la foi crédule et le goût du merveilleux y ont ajoutés. Paulus tient fermement à la vérité historique des récits ; il s'efforce d'introduire dans l'histoire évangélique un rigoureux enchaînement de dates et de faits ; mais ces faits n'ont rien qui exige une intervention surnaturelle. Pour lui, Jésus n'est pas le fils de Dieu dans le sens de l'Église, mais c'est un homme sage et vertueux : ce ne sont pas des miracles qu'il accomplit ; mais ce sont des actes tantôt de bonté et de philanthropie, tantôt d'habileté médicale, tantôt de hasard et de bonne fortune.

Quelques exemples feront comprendre ce qu'une telle exégèse, parfois ingénieuse, avait le plus souvent de subtil et de forcé. Prenons d'abord le récit de l'Évangile sur la naissance de Jean-Baptiste : ce récit renferme deux faits surnaturels et par conséquent inacceptables, l'apparition de l'ange et le mutisme subit de Zacharie. Les exégètes dont nous parlons expliquent l'apparition de l'ange par les lois habituelles de l'angélophanie. Pour les uns, ce fut un homme qui dit au père de Jean-Baptiste ce que celui-ci attribua à un messager céleste ; pour les autres, ce fut un éclair qui frappa son imagination ; pour d'autres, ce fut un rêve ; pour d'autres, une extase ou hallucination provoquée par l'état mental où il se trouvait et par la fonction religieuse qu'il accomplissait. L'esprit excité, dans la demi-obscurité du sanctuaire, il pense, tout en priant, à l'objet de ses souhaits les plus ardents ; il espère être exaucé, et il est par conséquent disposé à voir un signe dans tout ce qui pourra se montrer. La fumée de l'encens, éclairée par les lampes, forme des figures ; le prêtre s' imagine apercevoir un être céleste qui l'effraye d'abord, mais de la bouche duquel il croit bientôt entendre des promesses consolantes. A peine un doute léger commence-t-il à naître dans son cœur que le scrupuleux Zacharie se regarde comme coupable d'incrédulité et se croit réprimandé par l'envoyé de Dieu. — Quant au mutisme, une double explication est possible : ou

bien une apoplexie subite paralyse réellement la langue de Zacharie, ce qu'il regarde comme une punition de ses doutes; ou bien Zacharie, par une superstition juive, s'interdit à lui-même pendant quelque temps l'usage de la parole, qu'il s'accuse d'avoir mal employée. Tous les traits du récit étaient ainsi acceptés comme réels, mais expliqués sans miracle : les nouveaux exégètes ne songèrent pas un moment à se demander si le récit en question n'était pas une fiction conçue sur le modèle des circonstances que l'Ancien Testament place à la naissance de tous les grands hommes.

Prenons encore pour exemple le récit de l'Évangile sur le jeûne que Jésus aurait prolongé durant quarante jours. A en croire les rationalistes, *quarante* était un nombre rond pour signifier plusieurs jours, ou bien cette abstinence ne fut pas complète et n'exclut pas les herbes et les racines. L'un d'eux fit même observer qu'il est bien dit que Jésus n'a rien mangé, mais nulle part qu'il n'ait rien bu. Or, ajoutait-il, on a vu un enthousiaste se soutenir pendant quarante-cinq jours avec de l'eau et du thé, sans aucun aliment.

Les autres faits merveilleux de la vie de Jésus étaient expliqués d'une manière analogue. La lumière céleste des bergers de Bethléhem ne fut ni plus ni moins qu'une lanterne qu'on leur porta aux yeux. L'étoile des mages fut une comète, et s'il est dit que l'étoile les accompagna dans leur voyage, cela doit s'entendre du fanal qu'on portait devant eux pendant la nuit. Quand on raconte que Jésus marcha sur la mer, cela veut dire qu'il rejoignit ses disciples à la nage ou en marchant sur le bord. Une autre fois, il calma la tempête en saisissant le gouvernail d'une main ferme. La multiplication des pains s'explique par des magasins secrets ou par des provisions que les auditeurs avaient dans leurs poches. Les riches en avaient trop ; les pauvres en avaient trop peu ou n'en avaient pas du tout : Jésus, en vrai philanthrope, conseilla de mettre le dîner en commun, et il y en eut pour tout le monde. Les anges de la résurrection ne furent autre chose que des linceuls blancs, que les pieuses femmes prirent pour des êtres célestes. L'ascension fut de même réduite aux proportions d'un fait naturel par l'hypo-

thèse d'un brouillard, à la faveur duquel Jésus s'esquiva adroitement et se sauva de l'autre côté de la montagne.

C'était là certes une étroite exégèse, bien peu propre à sauver la dignité du caractère de Jésus, exégèse toute de subtilités, fondée sur l'emploi mécanique de quelques procédés (extase, éclair, orage, nuage, etc.) ; exégèse d'ailleurs bien inconséquente au point de vue théologique : car si les narrateurs sacrés ne méritent aucune foi sur les circonstances, pourquoi tenir si fort à leur véracité sur le fond du récit ? Des erreurs de détail ne sont pas plus compatibles que des impostures avec l'inspiration du Saint-Esprit. On ne tarda pas à sentir l'insuffisance d'une méthode d'interprétation aussi mesquine. Eichhorn lui-même, le père de l'évhémérisme biblique, reconnut la nécessité d'une exégèse plus large pour quelques parties des livres de l'Ancien Testament, et particulièrement pour les traditions relatives à la création et à la chute de l'homme. Après avoir tenté diverses explications naturelles de ces traditions et avoir soutenu, en scrupuleux théologien, qu'il serait indigne de la Divinité d'avoir laissé insérer un fragment mythologique dans un livre révélé, il reconnut la puérilité de pareilles tentatives, et ne vit plus dans le récit précité que la traduction mythique de cette pensée philosophique : le désir d'un meilleur état est la source de tout le mal dans le monde.

II

L'explication dite rationaliste avait pu satisfaire le premier besoin de hardiesse qu'éprouvait l'esprit humain en prenant possession d'un terrain longtemps défendu. Mais l'expérience devait bientôt en révéler les insoutenables défauts, la sécheresse, la grossièreté. Jamais ne s'était mieux réalisée l'ingénieuse allégorie des filles de Minée, changées en chauves-souris pour avoir critiqué comme choses sérieuses les croyances vulgaires. Il y a autant de bonhomie et de crédulité, mais beaucoup moins de poésie, à discuter lourdement la légende dans ses détails qu'à l'accepter une

fois pour toutes dans son ensemble. Nous traitons avec raison de barbares les hagiographes du ^{xvii}e siècle, qui, en écrivant la Vie des saints, admettaient certains miracles et en rejetaient d'autres comme trop difficiles à croire. Il est clair qu'avec ce principe il eût fallu les rejeter tous, et, à une critique mesquine qui fait violence aux textes pour n'être qu'à demi raisonnable, nous préférons, au point de vue de l'esthétique, la manière de la *Sainte Élisabeth* de M. de Montalembert, où les fables sont recueillies sans distinction, de telle sorte qu'il est parfois douteux si l'auteur croit tout ou s'il ne croit rien. On reste libre au moins de supposer que c'est de parti pris qu'il n'a pas voulu se montrer difficile, et le livre ainsi composé garde un incontestable mérite comme œuvre d'art. Telle était aussi la belle et poétique manière de Platon ; tel est le secret du charme inimitable que l'usage demi-croyant demi-sceptique des mythes populaires donne à sa philosophie (1). Mais accepter une partie des récits miraculeux et rejeter l'autre ne peut être que d'un esprit étroit. Rien de moins philosophique que de faire à l'impossible sa part et d'appliquer une critique réaliste à des récits conçus en dehors de toute réalité.

L'étude de la mythologie comparée produisait de toutes parts en Allemagne des idées nouvelles. Heyne, Wolf, Niebuhr et bientôt Ottfried Müller dévoilaient l'antiquité grecque et latine : l'Inde ouvrait ses trésors, et fournissait des documents inappréciables, sans lesquels l'histoire de l'esprit humain eût été à jamais incomplète. Heyne avait proclamé ce beau principe : *A mythis omnis priscorum*

(1) Phèdre : Dis-moi, Socrate, n'est-ce pas ici quelque part sur les bords de l'Ilissus que Borée enleva la jeune Orithye ? — Socrate : On le dit. — ... Mais dis-moi, de grâce, crois-tu donc à cette aventure fabuleuse ? — Si j'en doutais, comme les savants, je ne serais pas fort embarrassé. Je pourrais subtiliser et dire que le vent du nord la fit tomber d'un des rochers voisins, quand elle jouait avec Pharmacée, et que ce genre de mort donna lieu de croire qu'elle fut ravie par Borée... Pour moi, mon cher Phèdre, je trouve ces explications très ingénieuses, mais j'avoue qu'elles demandent trop de travail, de raffinement, et qu'elles mettent un homme dans une assez triste position ; car alors il faut qu'il se résigne aussi à expliquer de la même manière les Hippocentaures, ensuite la Chimère, et je vois arriver les Pégases, les Gorgones, une foule innombrable d'autres monstres plus effrayants les uns que les autres, qui, si on leur refuse sa foi, et si l'on veut les ramener à la vraisemblance,

hominum cum historia tum philosophia procedit (1). Gabler, Bauer, Vater, de Wette appliquèrent à l'histoire sacrée les principes de critique si délicatement reconnus pour l'histoire profane, et en 1802 Bauer faisait paraître une *Mythologie hébraïque de l'Ancien et du Nouveau Testament*. La plus ancienne histoire de tous les peuples, disait Bauer, est mythique ; pourquoi l'histoire des Hébreux ferait-elle seule exception, quand un simple coup d'œil jeté sur les livres de la Bible prouve qu'ils contiennent des légendes semblables à celles des autres peuples ? Ici triomphait facilement la nouvelle école ; car où trouver des récits mythologiques plus caractérisés que ceux de la tentation d'Ève, de Noé et de l'arche, de Babel, etc. ? Dès 1805, Wecklein, professeur de théologie à Munster, enseignait que l'enlèvement d'Hénoch et d'Élie n'avait pas plus de réalité que celui de Gany-mède, que l'apparition de l'ange à Agar était du même ordre que celle d'Apollon à Diomède, que Jéhovah secourt Gédéon et Samson comme Jupiter les Troyens. La nouvelle explication devint bientôt une théorie complète ; il y eut dans la Bible des mythes historiques, philosophiques, poétiques, et bientôt on eut retrouvé dans l'histoire des Hébreux tous les traits de cet âge primitif où l'esprit humain, sans calcul ni artifice, ne savait exprimer la vérité que sous l'enveloppe de la fable. Quelle absurdité, disaient aux rationalistes les exégètes de la nouvelle école, de retrancher le merveilleux du *Pentateuque*, par exemple, tandis qu'il est de toute évidence que l'écrivain dans une foule d'endroits a cru raconter des miracles ! C'est vouloir entendre mieux que lui ses paroles. De pareils récits ne doivent donc pas être traités comme historiques : ils sont légendaires et traditionnels. La tradition, dit de Wette, n'a point de discernement ; sa tendance n'est pas historique, mais patriotique et

exigent des subtilités presque aussi bizarres qu'eux-mêmes et une grande perte de temps. Je n'ai point tant de loisir... Je renonce donc à l'étude de toutes ces histoires, et, me bornant à croire ce que croit le vulgaire, je m'occupe, non de ces choses indifférentes, mais de moi-même. (Trad. de M. Cousin, t. VI, p. 7-9.)

(1) Pour la théorie générale du mythe, voir l'excellent ouvrage d'Otfried Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Gœttingue, 1825.

poétique. Plus les récits sont beaux, honorables pour la nation, merveilleux, mieux ils sont reçus, et s'il reste çà et là quelques lacunes, l'imagination se hâte de les combler. Chose bizarre, et qui ne se comprend qu'en Allemagne, un tel système était proposé par des théologiens, comme le seul moyen de défendre la Bible contre les objections de ses adversaires !

De même que l'interprétation évhémériste avait été appliquée aux récits de l'Ancien Testament avant de l'être à ceux du Nouveau, de même quelque temps s'écoula avant que les exégètes mythologues se permissent de toucher au saint des saints. Mais la pente était fatale. Bauer, sans traiter l'Évangile comme une histoire mythique d'un bout à l'autre, y trouvait déjà des mythes isolés, et avouait que les récits de l'enfance de Jésus, par exemple, ne pouvaient recevoir d'autre explication. Ils venaient, disait-il, du penchant naturel qui donne cours à tant d'anecdotes merveilleuses sur la jeunesse des hommes célèbres, anecdotes qui trouvent dans la postérité une créance facile. Les évangélistes d'ailleurs n'avaient pu avoir aucun document historique sur ces premières années, puisque Jésus n'avait point encore excité l'attention. Presque tous les exégètes admettaient naïvement que les récits des Évangiles ne méritent quelque confiance que pour les dernières années de la vie de Jésus, et les plus timorés se bornaient à regarder les chapitres relatifs à l'enfance dans *Luc* et *Matthieu* comme des interpolations apocryphes. Ainsi l'explication mythologique, admise d'abord sur le seuil de l'Ancien Testament, l'était maintenant sur le seuil du Nouveau ; mais on lui défendait très sérieusement d'aller plus loin.

Ces barrières ne tardèrent point à tomber. Les derniers faits de la vie de Jésus, l'ascension surtout, parurent empreints du même caractère que ceux de l'enfance et semblèrent réclamer la même explication. Ainsi l'édifice était entamé à ses deux extrémités, et, suivant l'expression d'un théologien, on entrait dans l'histoire évangélique par la porte triomphale des mythes, et l'on en sortait par une porte semblable ; mais pour tout l'espace intermédiaire, il fallait se contenter du sentier tortueux et pénible de l'explication naturelle.

On ne s'en contenta pas longtemps. Gabler crut voir des mythes dans tous les faits miraculeux de la vie publique. En effet, disait-il, du moment que l'idée du mythe est introduite dans l'Évangile, aucune ligne de démarcation ne peut plus être tracée, et, depuis le début jusqu'à la fin, le mythe pénètre de force jusqu'au cœur de l'histoire évangélique. Pourquoi s'arrêter au baptême de Jésus, quand cette scène elle-même est racontée d'une façon évidemment légendaire ? Et si l'ascension est placée au rang des mythes, pourquoi ne pas reconnaître le même caractère à la résurrection, à l'apparition de Gethsémani, etc. ? Ainsi, bravant les limites qu'on avait voulu lui poser, le mythe fit sur tous les points invasion dans l'histoire de Jésus.

Après cette victoire, l'école mythologique offrait pourtant de nombreuses variétés. A côté de l'explication mythique, plusieurs admettaient encore l'explication évhémériste, ou mélangeaient les deux dans des proportions diverses. On ne renonçait pas à chercher une histoire dans l'Évangile. Les plus sages déclaraient qu'il n'était guère possible de distinguer quelle part on doit faire à la réalité et quelle part au symbole. La critique, disaient-ils, n'a pas d'instrument assez tranchant pour isoler ces deux éléments l'un de l'autre ; tout au plus peut-on arriver à une sorte de probabilité et dire : Ici il y a plus de réalité historique ; là prédominent le mythe et la poésie.

L'Allemagne ne s'arrête jamais sur le chemin de la spéculation et dépasse presque toujours la mesure dans l'application de ses théories. Aux mythologues éclectiques succédèrent les mythologues absolus, qui aspirèrent à expliquer tous les faits de l'Évangile par des mythes purs, et renoncèrent à la tentative d'en extraire un résidu historique. Le docteur David-Frédéric Strauss s'est fait une réputation européenne en présentant ce système avec un vaste appareil de science et de raisonnements dans son livre célèbre de la *Vie de Jésus* (1). « L'ancienne interprétation de l'Église, dit-il dans la préface de sa première édition,

(1) *Vie de Jésus, ou examen critique de son histoire*, par le Dr D.-F. Strauss, traduite par M. E. Littré, de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 2^e éd., 2 vol., Paris, Ladrangé, 1853.

partait de deux suppositions : la première, que les Évangiles renferment de l'histoire ; la seconde, que cette histoire est une histoire surnaturelle. Le rationalisme, rejetant la seconde de ces propositions, ne s'en attachait que plus fortement à la première, savoir qu'il se trouve dans ces livres une histoire, mais une histoire naturelle. La science ne peut ainsi rester à mi-chemin ; il faut encore laisser tomber l'autre supposition ; il faut rechercher si et jusqu'à quel point nous sommes dans les Évangiles sur un terrain historique : c'est là la marche naturelle des choses ; et, sous ce rapport, l'apparition d'un ouvrage comme celui-ci est non seulement justifiée, mais encore nécessaire. »

Strauss a ici pleinement raison. Il fallait ignorer profondément l'histoire de la théologie allemande pour avoir entassé, comme on l'a fait, sur le nom d'un seul homme les malédictions qui reviennent à tout le travail intellectuel dont il est le résumé. Déclamer contre ces inévitables apparitions, s'autoriser de ce qu'elles ont de partiel et d'incomplet pour nier ce qu'elles ont de légitime, c'est s'attaquer à la fatalité de la raison, à la marche nécessaire de l'esprit humain. Strauss est un des anneaux de la science moderne. Les *Prolégomènes à Homère*, de Wolf, devaient nécessairement amener la *Vie de Jésus*. Certes, après Wolf, la question homérique, comme après Strauss la question évangélique, a fait bien des progrès ; mais les erreurs mêmes où ces deux grands critiques ont pu tomber sont de celles qu'on doit tenir pour fécondes et qui préparent la découverte de la vérité.

De tous les penseurs de l'Allemagne, Strauss est peut-être le plus mal apprécié en France. La plupart ne le connaissent que par les injures de ses adversaires et pour avoir entendu dire qu'un extravagant de ce nom a nié l'existence du Christ ; car c'est en des termes aussi absurdes que l'on a résumé la *Vie de Jésus*. D'un autre côté, ceux qui envisageraient Strauss comme un historien dégagé de toute préoccupation étrangère à la science se méprendraient sur son véritable caractère. Strauss, il faut le dire, quelque surprenante que puisse paraître cette double assertion, Strauss est à la fois théologien (pour plusieurs un théologien timide) et un philosophe de l'école de Hegel.

Oui, il ne faut jamais l'oublier quand on lit la *Vie de Jésus*, ce livre est un livre de théologie, un livre d'exégèse sacrée, un livre du même ordre que ceux de Michaëlis, Eichhorn, Paulus, qui prétendaient bien ne pas sortir du monde théologique. Ce ne sont pas les libres et faciles allures de la science indépendante, c'est un système d'herméneutique qui s'oppose à un autre système avec une pédantesque roideur. En France, où la scission entre la théologie et la science profane est beaucoup plus marquée, où chacun de ces deux ordres d'études vit à part et sans se soucier de l'autre, nous ne pouvons comprendre un phénomène aussi singulier. Voltaire, en Allemagne, eût été professeur dans une faculté de théologie. Le célèbre Gesenius, le plus hardi des rationalistes, expliquait il y a quelques années, à Halle, la littérature hébraïque au milieu des applaudissements de plus de 800 auditeurs, tous futurs ministres du saint Évangile. Strauss lui-même a été professeur de théologie, et aurait pu enseigner officiellement son système dans une chaire sacrée. Écoutons-le exprimer à cet égard les scrupules de sa conscience timorée. « L'auteur, dit-il dans la préface de la première édition, sait que l'essence interne de la croyance chrétienne est complètement indépendante de ses recherches critiques. La naissance surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection et son ascension demeurent d'éternelles vérités, à quelques doutes que soit soumise la réalité de ces choses en tant que faits historiques. Cette certitude seule peut donner à notre critique repos et dignité et la distinguer des explications naturelles des siècles précédents ; explications qui, se proposant de renverser aussi la vérité religieuse avec le fait historique, étaient nécessairement frappées d'un caractère de frivolité... Cependant quelques-uns pourront se sentir atteints dans leur foi par des recherches de cette nature. S'il en était ainsi pour des théologiens, ils auraient dans leur science un remède à de pareilles atteintes, qui ne peuvent leur être épargnées du moment qu'ils ne veulent pas rester en arrière du développement de notre époque. *Quant aux laïques, il est vrai que la chose n'est pas convenablement préparée pour eux.* Aussi le présent écrit a-t-il été disposé de manière à faire du moins remarquer

plus d'une fois aux laïques peu instruits qu'il ne leur a pas été destiné ; et si, par une curiosité imprudente ou par trop de zèle antihérétique, ils se laissent aller à le lire, ils en porteront, comme dit Schleiermacher dans une semblable circonstance, la peine dans leur conscience, car ils ne peuvent échapper à la conviction qu'ils ne comprennent pas ce dont ils voudraient bien parler. »

Strauss, qu'on présente en France comme une sorte d'antéchrist, est donc bien réellement un théologien ; ajoutons, au risque de paraître chercher le paradoxe, que ce théologien est un disciple de Hegel. La *Vie de Jésus* n'est au fond que la philosophie du chef de l'école allemande contemporaine appliquée aux récits évangéliques ; la christologie du théologien n'est que la traduction symbolique des thèses abstraites du philosophe. Dieu n'est pas un infini inaccessible qui réside obstinément en dehors et au-dessus du fini ; il y pénètre, de telle sorte que la nature finie, c'est-à-dire le monde et l'esprit humain, ne sont qu'une aliénation qu'il fait de lui-même et de laquelle il sort de nouveau pour rentrer dans son unité. L'homme n'a pas de vérité en tant qu'esprit fini ; Dieu à son tour n'a point de réalité en tant qu'esprit infini et se renfermant dans son infinité. La vraie et réelle existence de l'esprit n'est donc ni Dieu en soi ni l'homme en soi, mais elle est le Dieu-homme. Du moment que l'humanité est assez mûre pour faire sa religion de cette vérité, que Dieu est l'homme et que l'homme est de race divine, il faut qu'il surgisse un individu que l'on sache être le Dieu présent. Ce Dieu-homme, renfermant en un seul être l'essence divine et la personnalité humaine, a vraiment l'esprit divin pour père et une mère humaine. Homme d'essence divine, il est sans péché et parfait ; il domine la nature, il fait des miracles, et pourtant, par son humanité, il est dépendant de la nature, il est sujet aux souffrances et à la mort. Opposé aux hommes qui ne dépassent point leur nature finie, il doit mourir violemment de la main des pécheurs ; mais il sait le moyen de sortir de cet abîme et de reprendre le chemin vers lui-même. La mort de l'homme-Dieu, n'étant que la suppression de son aliénation, est dans le fait une élévation et un retour à Dieu ; par conséquent

sa mort est nécessairement suivie de la résurrection et de l'ascension.

Ce Christ à priori, on le devine bien, n'est point encore le Christ historique, celui qui a porté le nom de Jésus. C'est l'esprit humain, et l'esprit humain seul, qui réunit tous les attributs du Christ hégélien. Il n'a pas existé un individu formé par un privilège unique de l'essence divine et de l'essence humaine, dominant la nature, faisant des miracles, ressuscité corporellement ; il n'a pas existé un individu plus exclusivement Dieu qu'on ne l'avait été avant lui ou qu'on ne le sera après lui. Tel n'est pas le procédé par lequel l'idée se réalise : elle ne prodigue pas toute sa richesse à une seule copie, pour être avare envers les autres. L'unité de la nature divine et de la nature humaine, si on en conçoit l'humanité comme l'incarnation, n'est-elle pas réelle dans un sens infiniment plus élevé que si on la limite à un individu ? Une incarnation continue de Dieu n'est-elle pas plus vraie qu'une incarnation bornée à un point du temps ? Placées dans un individu, les propriétés et les fonctions du Christ se contredisent ; elles concordent dans l'idée de l'espèce. L'humanité est la réunion des deux natures, le Dieu fait homme, c'est-à-dire l'esprit infini qui s'est aliéné lui-même jusqu'à la nature finie, et l'esprit fini qui se souvient de son infinité. Elle est l'enfant de la mère visible et du père invisible, de l'esprit et de la nature. Elle est celui qui fait des miracles ; car, dans le cours de l'histoire humaine, l'esprit s'assujettit de plus en plus la matière. Elle est l'impeccable, car la marche de son développement est au-dessus du reproche ; la souillure ne s'attache jamais qu'à l'individu, elle n'atteint pas l'espèce et son histoire. Elle est celui qui meurt, ressuscite et monte au ciel ; car en rejetant le fini qui la borne comme esprit individuel, national et planétaire, elle s'unit à l'esprit infini.

Toutefois la christologie hégélienne, en plaçant son idéal au-dessus de Jésus en tant que personne historique, essaye de faire sa part au divin fondateur. A la tête de tous les grands actes de l'humanité se trouvent des individus doués de hautes facultés, que l'on désigne d'ordinaire par le titre de génies, mais qui, lorsqu'il s'agit de créations religieuses,

méritent un nom plus saint. Jésus fut de ce nombre. Nul homme n'ayant eu et nul homme ne devant avoir un sentiment plus vif de son identité avec le Père céleste, il ne sera jamais possible de s'élever au-dessus de lui en matière de religion, quelques progrès que l'on fasse dans les autres branches de la culture intellectuelle. La foi religieuse a pu sans doute se perfectionner après lui, en se débarrassant de bien des superstitions et de la croyance au surnaturel ; mais ces progrès ne peuvent être comparés au pas gigantesque que Jésus a fait faire à l'humanité dans la carrière de son évolution religieuse. Jamais l'unité de Dieu et de l'homme ne s'est manifestée dans le passé ni ne se manifestera dans l'avenir avec une puissance capable de transfigurer ainsi toute une vie. Écartant donc les notions d'impeccabilité et de perfection absolue auxquelles nulle réalité ne peut satisfaire, nous concevons le Christ, dit Strauss, comme l'être dans la conscience duquel l'unité du divin et de l'humain s'est montrée pour la première fois avec énergie, au point de ne laisser qu'une valeur infiniment petite aux éléments contraires, et qui, en ce sens, est unique et sans égal dans l'histoire du monde, bien que l'idée religieuse conquise et promulguée par lui n'ait pu dans le détail se soustraire à la loi du développement progressif (1).

Voilà certes un langage étrange pour nos oreilles, et qui n'est propre à satisfaire ni le théologien ni le critique. Les malentendus auxquels a donné lieu l'ouvrage de Strauss s'expliquent jusqu'à un certain point par les défauts de la méthode de l'auteur : il n'est pas jusqu'à la ridicule accusation dont on le charge, la négation de l'existence de Jésus, qui, bien que dénuée de fondement sérieux, n'ait pu trouver quelque prétexte dans le ton toujours abstrait de la *Vie de Jésus* (2). Manquant du sentiment de l'histoire et du fait,

(1) Voir, dans la *Vie de Jésus*, la dissertation finale, et surtout les paragraphes CXLVII ss, t. II, 2^e partie, p. 741 ss de la traduction de M. Littré.

(2) Ce point a été parfaitement développé par M. Colani, dans la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, janvier et mars 1856, Paris et Genève, chez Cherbuliez. Les deux articles de M. Colani forment sans contredit la meilleure appréciation qui ait été faite en France du livre de Strauss.

Strauss ne sort jamais des questions de mythe et de symbole : on dirait que pour lui les événements primitifs du christianisme se sont passés en dehors de l'existence réelle et de la nature. Strauss a fort bien vu que le tissu des Évangiles prête largement à la critique, et que tous les récits des évangélistes ne peuvent être acceptés comme certains (les contradictions des quatre textes en sont la preuve évidente). Un historien conclurait-il de là que les récits évangéliques ne correspondent à aucune réalité ? Non certes. Mais Strauss, dominé par ses idées théologiques et philosophiques, Strauss, exclusivement préoccupé de la nécessité de substituer un système d'exégèse à un autre, ne tient pas compte des nuances. La réalité historique de quelques-uns des faits racontés par les évangélistes étant douteuse, toute l'exégèse réaliste est compromise à ses yeux, et il croit nécessaire de la remplacer par une théorie qui, sans être sujette aux mêmes difficultés, s'applique avec une inflexible rigueur d'un bout à l'autre du texte sacré.

On conçoit maintenant pourquoi le livre de Strauss, malgré sa renommée peut-être exagérée, est resté isolé et n'a contenté personne. L'historien le trouve trop vide de faits ; le critique, trop uniforme dans ses procédés ; le théologien, fondé sur une hypothèse subversive du christianisme. Disons-le hardiment : ce n'est pas à un système exclusif qu'il sera donné de résoudre le problème si difficile des origines du christianisme. Un moyen unique ne suffit pas pour expliquer les phénomènes complexes de l'esprit humain. Toutes les histoires primitives et les légendes religieuses présentent le réel et l'idéal mêlés dans des proportions diverses, et si l'Inde a pu tailler dans la pure mythologie des poèmes de deux cent mille distiques, on croira difficilement qu'il ait pu en être de même pour la Judée. Le peuple juif, en effet, a toujours eu une puissance d'imagination bien inférieure à celle des peuples indo-européens, et, à l'époque du Christ, il était entouré et comme pénétré par l'esprit historique. Je persiste à croire que, pour les époques et les pays qui ne sont pas tout à fait mythologiques, le merveilleux est moins souvent une pure création de l'esprit humain qu'une manière fantastique de se représenter des

faits réels. Dans l'état de réflexion, nous voyons les choses au grand jour de la raison ; l'ignorance crédule, au contraire, les voit au clair de lune, déformées par une lumière trompeuse et incertaine. La crédulité timide métamorphose à ce demi-jour les objets naturels en fantômes ; mais il n'appartient qu'à l'hallucination de créer des êtres de toute pièce et sans cause extérieure. De même, les légendes des pays à demi ouverts à la culture rationnelle ont été formées bien plus souvent par la perception indécise, par le vague de la tradition, par les oui-dire grossissants, par l'éloignement entre le fait et le récit, par le désir de glorifier les héros, que par création pure, comme cela a pu avoir lieu pour l'édifice presque entier des mythologies indo-européennes ; ou, pour mieux dire, tous les procédés ont contribué dans des proportions indiscernables au tissu de ces broderies merveilleuses, qui mettent en défaut toutes les catégories scientifiques, et à la formation desquelles a présidé la plus insaisissable fantaisie. Ce n'est donc pas sans beaucoup de restrictions qu'on peut employer la dénomination de *mythes* quand il s'agit des récits évangéliques. Cette expression, qui a sa parfaite exactitude appliquée à l'Inde et à la Grèce primitive, qui est déjà incorrecte appliquée aux anciennes traditions des Hébreux et des peuples sémitiques en général, ne représente pas la vraie couleur du phénomène pour une époque aussi avancée que celle de Jésus dans les voies d'une certaine réflexion. Je préférerais pour ma part les mots de *légendes* et de *récits légendaires*, qui, en faisant une large part au travail de l'opinion, laissent subsister dans son entier l'action et le rôle personnel de Jésus.

Ce serait être injuste envers Strauss que de prétendre qu'il a voulu tout expliquer par le mythe ; car à côté des *mythes purs*, il reconnaît des *mythes historiques*, des *légendes*, des *additions de l'écrivain*, et donne des règles détaillées pour discerner l'historique du fabuleux (1). Toutefois, la réaction contre l'évhémérisme l'a évidemment entraîné trop loin. Les contradictions des évangélistes sur les cir-

(1) *Vie de Jésus*, Introduction, §§ xiv bis et xv.

constances d'un récit lui paraissent une objection contre la vérité historique de ce récit. Or il y a des faits pour lesquels cette divergence suppose au contraire un fond de réalité : tels sont, par exemple, les trois reniements de saint Pierre, racontés par les quatre Évangiles d'une façon diverse, mais toujours très caractérisée.

Un reproche non moins grave, qui atteint dans son principe même le livre de Strauss, est d'avoir trop méconnu l'importance du rôle personnel de Jésus. Il semble en le lisant que la révolution religieuse qui porte le nom du Christ se soit faite sans le Christ. Certes, on ne saurait nier que le procédé par lequel il explique la formation de presque tous les récits évangéliques n'ait eu en effet une certaine importance, et que quelques-uns des traits de la vie de Jésus ne doivent le jour à des raisonnements analogues à ceux-ci : Le Messie doit être fils de David ; or Jésus est le Messie ; donc Jésus est fils de David ; donc il faut une généalogie par laquelle il se rattache à la race royale. — Le Messie doit naître à Bethléhem. Or Jésus est le Messie : il faut donc des circonstances telles que lui, qui passa presque toute sa vie en Galilée et probablement y naquit, soit né à Bethléhem. — L'idéal messianique, dans ses traits principaux, était calqué sur la vie et le caractère des prophètes et des grands hommes de l'ancienne loi ; il était donc inévitable que la vie de Jésus reproduisît en beaucoup de points ces types consacrés (1). Ainsi la naissance de Samuel, racontée au commencement du *Livre des Rois* ; celle de Samson, presque semblable (2), devinrent le modèle de toutes les naissances d'hommes illustres : une stérilité longtemps pleurée, une apparition d'ange ou *annonciation*, quelque scène sacerdotale, un *cantique*, puis l'enfant consacré à Dieu et réservé à de grandes destinées : tel était le cadre de rigueur. De là tout le récit du troisième Évangile sur la naissance de Jean-Baptiste ; de là plusieurs des circonstances qui accompa-

(1) Par là s'explique la formule si souvent répétée : 'Ινα πληρωθῇ ἡ γραφή. On a bien gratuitement torturé la grammaire pour prouver que *ina*, dans cette phrase, devait se traduire par *en sorte que* avec l'indicatif, au lieu de *afin que*. (Voir *Vie de Jésus*, par Kuhn, traduite par M. Fr. Nettement, p. 292-294.)

(2) *Juges*, XIII.

gnent celle de Jésus, entre autres le cantique de Marie, imité évidemment de celui d'Anne ; de là enfin, dans les Évangiles apocryphes, qui exagèrent de la manière la plus fastidieuse ce procédé de calque, toute une mise en scène analogue autour de la naissance de Marie (1).

Mais ce serait bien mal comprendre la richesse de l'esprit humain que d'expliquer la création de toute la légende évangélique par cet unique moyen. Souvent, au contraire, ce furent les particularités individuelles de Jésus qui modifièrent l'idéal du Messie. Plusieurs des traits qui sont donnés par les évangélistes et surtout par saint Matthieu (ch. I et II) comme des traits messianiques, loin d'appartenir à un idéal accepté des juifs et nettement dessiné, ne sont que des rapprochements artificiels, de simples ornements de style, qui s'expliquent par la manière arbitraire de citer l'Écriture dont le *Talmud* et saint Paul offrent de nombreux exemples. Dans les cas dont je parle, c'est un fait véritable de la vie de Jésus qui a provoqué l'application d'un texte biblique, où l'on n'avait pas songé jusque-là à voir des allusions au Messie. Quand, par exemple, une circonstance de la Passion suggère à l'évangéliste la citation de ce verset d'un psaume : *Ils se sont partagé mes vêtements, et ils ont jeté le sort sur ma tunique*, dira-t-on que c'est le désir de montrer l'accomplissement d'une prophétie qui a fait inventer cette circonstance ? Il est bien plus probable au contraire que c'est un incident réel qui a provoqué la citation. A la distance où nous sommes et privés de monuments historiques, nous devons renoncer à distinguer nettement l'action et la réaction réciproques du caractère personnel de Jésus et du portrait idéal qui était tracé de lui à l'avance. En supposant même que tout se soit fait par le balancement non réfléchi de ces deux syllogismes : — *Le Messie doit faire cela : or Jésus est le Messie ; donc Jésus a fait cela ; — Jésus a fait cela : or Jésus est le Messie ; donc le Messie*

(1) Voir l'*Évangile de la nativité de sainte Marie*, III. Cette composition, plus moderne et plus réfléchie, donne la raison morale de la légende. C'est « afin de montrer que l'enfant qui naît est un don de Dieu, et non le fruit d'une passion désordonnée ». Le nom d'Anne, donné à la mère de Marie, est sans doute une réminiscence de celui d'Anne, mère de Samuel.

devait le faire — syllogismes fondés sur la mineure constante : — *Jésus est le Messie* — il n'en resterait pas moins à expliquer cette mineure elle-même. « Sans doute, » a très bien dit M. Colani, une fois que les apôtres ont cru à la messianité de Jésus, ils ont pu ajouter à son image réelle quelques traits empruntés à la prophétie ; mais comment en sont-ils venus à croire à la messianité ? Strauss ne l'a nullement expliqué. Ce qu'il laisse subsister des Évangiles est insuffisant pour motiver la foi des apôtres, et l'on a beau admettre chez eux la disposition à se contenter d'un minimum de preuves, il faut que ces preuves aient été bien fortes pour vaincre les doutes navrants occasionnés par la mort sur la croix. Il faut, en d'autres termes, que la personne de Jésus ait singulièrement dépassé les proportions ordinaires, il faut qu'une grande partie des récits évangéliques soit vraie. »

Autant les apologistes, en prêtant aux premiers disciples de Jésus un degré de réflexion et de discussion rationnelle qui n'était pas de leur temps, manquent aux principes essentiels de la critique ; autant Strauss lui-même se montre historien peu philosophe quand il néglige d'expliquer comment Jésus arriva, aux yeux du monde où il vécut, à une réalisation suffisante de l'idéal messianique. Que cette réalisation ne fût pas positivement explorée, que plusieurs des traits où l'on vit plus tard une démonstration de l'identité de Jésus et du Messie ne fussent pas encore conçus comme traits du Messie, que la crédulité générale laissât un champ facile aux affirmations et aux récits miraculeux, nous l'accordons ; mais il est un fait qui n'a pu se produire que par l'action d'une puissante individualité : c'est l'apparition de la doctrine nouvelle, l'élan qu'elle imprima, l'esprit de sacrifice et le dévouement qu'elle sut inspirer. On peut affirmer que si la France, mieux douée que l'Allemagne du sentiment de la vie pratique et moins portée à substituer en histoire l'action des idées au jeu des passions et des caractères individuels, eût entrepris d'écrire d'une manière scientifique la vie du Christ, elle y eût déployé une méthode plus rigoureuse, et qu'en évitant de transporter le problème, comme l'a fait Strauss, dans le domaine de la spéculation abstraite, elle se fût approchée bien plus près de la vérité.

III

Le livre de Strauss eut en Allemagne un immense retentissement. De nombreux adversaires, protestants et catholiques, parmi lesquels il convient de nommer Hug, Neander, Tholuck, Ullmann, se portèrent pour défendre contre l'auteur de la *Vie de Jésus* la réalité historique des faits de l'Évangile (1). Tous ou presque tous essayent de prouver, d'une part, que le mythe était impossible à l'époque où apparut le christianisme ; de l'autre, que le travail nécessaire à la formation du mythe n'a pu trouver place entre la mort de Jésus et l'époque où fut rédigée son histoire : tous frappaient ainsi sur les points vraiment faibles du livre de Strauss. L'emploi du mot *mythe* prêtait, comme nous l'avons dit, aux plus graves objections. De plus, le système de

(1) L'histoire de cette polémique a été très bien présentée par M. Colani (*Revue de théologie*, mars 1856). Je ne puis mieux faire que d'y renvoyer le lecteur. M. Colani n'a pas cru devoir parler de l'ouvrage du Dr Sepp, traduit en partie par M. Ch. Sainte-Foi, Paris, 1854. Cet ouvrage a, en effet, bien peu de valeur scientifique, mais il n'est pas sans intérêt pour faire connaître l'espèce de cabale chrétienne que les apologistes allemands ont cru devoir opposer aux recherches de la critique rationnelle. Jamais le système suranné qui prétend retrouver le christianisme sous toutes les mythologies n'a été poussé à de plus étranges excès. On croit rêver quand on voit un homme, d'ailleurs fort spirituel, retrouver les calculs de la venue du Messie dans la direction de l'aiguille aimantée et les lois de l'électricité, placer dans le système ganglionnaire le siège du prophétisme, chercher ce qu'il appelle *l'année de Dieu* dans les mystères des chronologies indiennes, chinoises, étrusques, babyloniennes, et nous dire sérieusement : « La chronologie est, dans son ensemble, comme une lyre composée de plusieurs cordes. Dès que nous en touchons une, nous sentons résonner aussitôt dans les systèmes chronologiques des autres peuples les tons sympathiques, comme si une seule main les eût tous montés d'après le même principe... L'esprit qui a construit ce vaste édifice des nombres, c'est la révélation divine, dont les débris ont été conservés dans la tradition sacerdotale des différents peuples ; à moins que l'on ne dise que ceux-ci ont appris instinctivement la science que nous fournit l'ensemble de notre système solaire, et qui nous révèle, dans l'ordre des sphères que parcourent les planètes, ces nombres prophétiques indicateurs du Messie. » (T. II, p. 417, 473, etc.) Voilà ce que M. Sepp appelle des preuves mathématiques et astronomiques qui doivent convaincre les juifs, s'ils n'ont pas fermé les yeux à la vérité, que Jésus est le Messie ; et voilà le livre qu'on a présenté comme un marteau d'armes sous lequel le rationalisme était réduit à néant.

Strauss sur l'âge et la composition des Évangiles a toujours été incertain et défectueux. C'est un point capital, en effet, dans sa théorie, que nos quatre Évangiles peuvent ne remonter dans leur forme actuelle qu'à la fin du second siècle. Les plus anciens témoignages du second siècle disent seulement qu'un apôtre ou un homme apostolique a écrit un Évangile, mais n'établissent pas que ces évangiles primitifs fussent identiques à ceux que nous possédons. Il faut admettre, selon Strauss, que les éléments légendaires de la vie de Jésus restèrent environ un siècle et demi en ébullition, et ne commencèrent à se fixer par grandes masses que quand les disciples des témoins oculaires avaient eux-mêmes disparu. On comprend quelle latitude cet intervalle fournit à l'école mythologique pour l'élaboration de tout un cycle merveilleux.

La question de l'âge précis et du système de rédaction des Évangiles est si délicate (1) que je veux éviter de la traiter ici ; qu'il me suffise de dire que, plus j'y ai réfléchi, plus j'ai été amené à croire que les quatre textes reconnus pour canoniques nous conduisent très près de l'âge du Christ, sinon par leur rédaction dernière, du moins par les documents qui les composent. Produits purs du christianisme palestinien, exempts de toute influence hellénique, pleins du sentiment vif et direct de Jérusalem, les Évangiles sont, dans mon opinion, un écho vraiment immédiat des bruits de la première génération chrétienne. Le travail populaire qui les fit éclore, accompli sans aucune conscience distincte et de plusieurs côtés à la fois, ne pouvait avoir une grande unité. Ici c'était une généalogie, là une autre ; ici un récit merveilleux, là un autre : le type fondamental conservait seul, à travers toutes ces contradictions, sa physionomie identique. La rédaction était plus flottante encore, et, comme cela a lieu dans tous les cycles épiques et religieux, n'avait qu'une importance secondaire. Ce n'est

(1) Le travail le plus récent sur ce point est celui de M. Ewald, dans les *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, 1850-54. Voir aussi les observations de M. Bunsen, *Hippolytus and his age*, I, p. 35, 48 et 199, 2^e éd., en attendant les travaux plus développés que le même savant nous promet sur l'histoire évangélique.

qu'à la fin de la période créatrice, au moment où il ne s'agit plus que de conserver les traditions, qu'on les voit se déposer en quatre textes parfaitement déterminés ; à ces textes peuvent dès ce moment s'appliquer les considérations d'authenticité et d'intégrité qui auparavant n'avaient pas de sens rigoureux.

Là toutefois ne s'arrête point le travail de la légende. Toute création destinée à captiver l'admiration ou la foi du genre humain traverse deux phases bien distinctes : l'époque vraiment féconde où se tracent au fond de la conscience des masses les grands traits du poème, et l'époque de remaniement, d'ajustage, d'amplification verbeuse où, la faculté d'invention étant perdue, l'on ne fait plus que développer les vieux récits, d'après des procédés convenus. Le premier âge, dans l'ordre des traditions qui nous occupent, est celui qui a produit les quatre Évangiles canoniques, tous empreints d'un même caractère de sobriété, de simplicité, de grandeur et de naïve vérité. Le second est celui des Évangiles apocryphes, compositions artificielles où la veine épuisée ne se soutient qu'au moyen de lieux communs et de moyens d'amplification obligés (apparitions d'anges, cantiques, pastiches de l'Ancien Testament). Rien ne ressemble mieux aux machines des épopées factices composées aux âges de décadence. Les Évangiles apocryphes sont aux Évangiles canoniques ce que les *Ante-Homerica* et les *Post-Homerica* sont à Homère, ce que les Pouranas, dans la littérature indienne, sont aux poèmes mythologiques plus anciens. C'est une façon de rajeunir les traditions primitives, en fondant tous les traits du texte original dans un nouveau récit, en ajoutant ce qui a dû vraisemblablement arriver, en développant la situation par des rapprochements, en faisant (qu'on me permette ce mot) la monographie de chaque menu détail ; tout cela sans génie, sans jamais s'écarter du thème reçu. C'est, en un mot, une composition réfléchie et littéraire ayant pour base une œuvre naïve et spontanée.

Au fond, ces deux périodes dans la vie des légendes correspondent aux deux âges de toute religion : l'âge primitif, où la croyance nouvelle sort des instincts populaires

comme le rayon sort du soleil, âge de foi simple, sans arrière-pensée, sans objection ni réfutation ; — l'âge réfléchi, où l'objection et l'apologétique se sont produites, où les exigences de la raison commencent à se faire jour, où le merveilleux, autrefois facile, harmonieux reflet pur des sentiments normaux de l'humanité, devient timide, mesquin, parfois immoral. Il y avait dans le supernaturalisme primitif quelque chose de si puissant et de si élevé que le rationalisme le plus austère se prend parfois à le regretter ; mais la réflexion est trop avancée, l'imagination trop refroidie pour se permettre désormais ces magnifiques écarts. Quant au compromis timide qui cherche à amoindrir le surnaturel pour le réconcilier avec un état intellectuel dont les principes renferment la négation du miracle, il ne réussit qu'à froisser les instincts les plus impérieux des époques scientifiques, sans faire revivre la vieille poésie merveilleuse, exclusivement réservée à certains âges et à certains états de l'esprit humain.

L'histoire des religions présente quelques faits qui, sans être parfaitement analogues aux précédents (Jésus en tout est l'unique et rien ne saurait lui être comparé), peuvent jeter un peu de jour sur les procédés que nous venons d'exposer. La légende du bouddha Çakya-Mouni est celle qui ressemble le plus, par son mode de formation, à celle du Christ, comme le bouddhisme est la religion qui ressemble le plus, par la loi de son développement, au christianisme. Çakya-Mouni est un réformateur dont l'existence réelle n'est pas douteuse, bien que sa vie ne nous offre plus que des traits d'une perfection idéale : Çakya-Mouni est conçu sans souillure, enfanté sans douleur au pied d'un arbre, reconnu à sa naissance par de saints personnages ; Çakya-Mouni quitte le monde, est tenté par le démon, s'entoure de disciples, fait d'innombrables miracles (1). Sa réforme, presque exterminée dans l'Inde, arrive hors de ce pays à d'immenses destinées. Il n'écrit rien lui-même, mais trois de ses disciples rédigent sa doctrine et sa

(1) Voir l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, de M. Eugène Burnouf, t. I, p. 195, et le *Lalitavistara*, ou *Vie de Bouddha*, traduite par M. Édouard Foucaux, Paris, 1848.

légende. L'une et l'autre restent pourtant flottantes et susceptibles d'accroissement jusqu'au grand concile de Patalipoutra : ce concile même n'empêche pas un travail ultérieur, lequel est clos définitivement par un autre concile tenu 400 ans environ après la mort du fondateur. — L'enthousiaste Chaitanya qui, au commencement du xvi^e siècle de notre ère, provoqua dans certaines parties de l'Inde un grand mouvement religieux, est aussi arrivé à une biographie merveilleuse fort développée et s'est vu considéré comme une incarnation de Bhagavan (1). — La légende de Krischna, enfin, a des rapports non moins frappants en apparence avec celle du Messie. Ses premiers jours sont menacés par un massacre tout semblable à celui d'Hérode ; son enfance au milieu des bergers n'est qu'une série de miracles ; il meurt cloué par une flèche à un arbre fatal (2).

Mais ce sont là peut-être des ressemblances extérieures plutôt que des analogies de procédés (3). Il est certain que, comparé au Bhagavata-Pourana, l'Évangile se présente avec un singulier caractère historique ou, si l'on veut, avec des procédés bien uniformes. Les miracles de l'Évangile sont en général conçus suivant des analogies naturelles et ne bravent pas trop les lois de la physique, comme le merveilleux des mythologies indo-européennes. La création y est toute morale : l'invention des faits et des circonstances n'a rien de bien hardi et se borne à un calque timide des lieux communs de l'Ancien Testament. Le seul épisode de l'histoire du Christ qui ait un caractère épique, la descente aux enfers, n'est pas mentionné dans les Évangiles canoniques. Indiquée pour la première fois dans une des épîtres de saint Pierre (I, c. III, v. 19-22), cette circonstance n'a reçu de

(1) Voir le *Chaitanya Chandrodaya*, publié dans la *Bibliotheca indica* de la Société de Calcutta, nos 47, 48, 80, et l'essai de Wilson sur les sectes religieuses des Hindous, dans les *Asiatic Researches* de la Société de Calcutta, vol. XVI, p. 109 ss.

(2) Voir le *Bhagavat dasam askand*, trad. par M. Pavie, Paris, 1852.

(3) Ajoutons qu'une hypothèse proposée au début des études indiennes, puis abandonnée, d'après laquelle la légende de Krischna renfermerait des emprunts faits à l'Évangile de l'enfance, évangile qui a été si populaire dans tout l'Orient, et qui fut sans doute porté dans l'Inde par les sectes manichéennes, semble reprendre faveur aux yeux des plus habiles philologues de l'Allemagne.

grands développements que dans les compositions postérieures, surtout dans l'*Évangile de Nicodème*, ouvrage singulier qui paraît devoir son origine aux métaphores par lesquelles les Pères du vi^e siècle se plaisent à exprimer le triomphe du Christ sur la mort (1).

C'est donc le nom de *légendes* et non celui de *mythes* qu'il convient d'assigner aux récits des premières origines chrétiennes ; l'idéal évangélique fut le résultat d'une transfiguration et non d'une création. Dira-t-on que le peuple juif, ayant déjà parcouru tous les degrés d'un développement littéraire, n'était plus dans l'état intellectuel qui convient à l'apparition des récits légendaires ? Strauss a répondu avec raison que le peuple hébreu n'a jamais eu à vrai dire un sentiment net de l'histoire positive, que ses livres historiques les plus récents, ceux des Macchabées, ceux même de Josèphe, dont les auteurs étaient initiés à la culture hellénique, ne sont pas exempts de récits merveilleux ; que la Mischna, postérieure à l'Évangile, semble à peine une œuvre de l'esprit humain, tant elle est remplie de fables ; qu'il n'y a pas d'histoire tant que l'on ne comprend pas la non-réalité du miracle. Si l'éducation rationnelle que suppose la vue claire de cette non-réalité manque à beaucoup d'hommes de nos jours, combien n'était-elle pas plus rare à l'époque de Jésus en Palestine, et, en général, dans l'Empire romain parmi les masses ! L'exaltation religieuse trouve tout croyable, et, sous l'influence d'un puissant enthousiasme, on a vu parfois s'éveiller une nouvelle faculté créatrice chez le peuple le plus épuisé. L'humanité d'ailleurs n'est pas synchronique dans son développement. Pour tous les lieux situés sous un même méridien, le soleil, dans la même saison, n'est pas visible au même moment : ceux qui habitent sur le sommet des montagnes l'aperçoivent plus tôt que ceux qui résident dans les vallées ; de même l'époque de la réflexion, de la critique, de l'histoire ne se lève pas pour toutes les nations à la même heure. Notre xix^e siècle est certes assez peu mythologique, et pourtant aujourd'hui encore, dans

(1) Voir le travail de M. Alfred Maury, sur l'âge de cet Évangile, dans le xx^e volume des *Mémoires de la société des antiquaires de France*, Paris, 1850.

quelques portions de l'humanité qui continuent l'état spontané, il se produit des mythes comme aux anciens jours. Napoléon a déjà chez les Arabes une légende fabuleuse très développée. Quand on retrouva les traces de La Pérouse, on reconnut qu'il était devenu pour les naturels l'objet de traditions étranges et fantastiques. Je ne connais pas de mythes mieux caractérisés que ceux qui éclatent encore tous les jours par l'effet de la prédication chrétienne chez certaines populations du sud de l'Afrique (1). Ce n'est pas le millésime du siècle qui constitue l'état intellectuel de l'humanité ; c'est la tradition de la civilisation, ce sont les innombrables influences qui ramènent parfois, à des siècles d'intervalle et à des points divers de l'espace, des états plus ou moins analogues à ceux qui ont déjà été parcourus. Cette analogie, il est vrai, n'est jamais parfaite, et il y a un véritable inconvénient, par exemple, à appliquer le même nom aux productions intellectuelles de l'époque de Jésus et à celles des époques primitives de la Grèce ou de l'Inde. Mais une fois qu'on a fait remarquer ce qu'une telle dénomination a d'inexact, on est en droit de relever les traits communs qui, dans tous les temps, malgré de notables différences, ont caractérisé les œuvres naïves de l'esprit humain.

Au fond, l'hypothèse de Strauss, qui se présentait d'abord comme attentatoire aux dogmes les plus sacrés, laissait une large part au mystère. L'école mythologique, tout en niant le miracle et l'ordre surnaturel, conservait une sorte de miracle psychologique. Au moins, le Dieu ne se produisait pas en plein jour, mais, comme l'insecte ailé, sous un tissu qui cachait sa lente apparition. On savait que la nature seule avait agi sous ce voile, mais on n'avait rien vu de ses actes ; l'imagination était libre d'entourer de respect et d'admiration le berceau du Dieu naissant. Il y avait là encore quelque chose de divin, comme à l'origine de tous les grands poèmes dont la génération est inconnue, et qui, nés dans les profondeurs de l'humanité, se montrent tout formés au grand jour.

(1) Voir l'ouvrage d'un missionnaire anglais, Robert Moffat, *Vingt-trois ans de séjour dans le sud de l'Afrique*, trad. par H. Monod, Paris, 1846, p. 84, 157, 158.

Strauss est un esprit essentiellement modéré (la jeune Allemagne dit timide) (1). Lorsque les journaux nous apprirent, en 1848, que l'auteur de la *Vie de Jésus*, appelé à jouer un rôle politique, se rattachait à la droite réactionnaire, on se demanda s'il fallait voir dans ce fait une conversion comme celles que provoquent toujours les révolutions radicales. C'était, en réalité, le développement naturel de son caractère. Strauss est en théologie un libéral de l'extrême gauche et non un radical. A certain jour, on a brûlé le droit divin avec des façons toutes révolutionnaires ; mais on conserve quelque chose qui y ressemble. Strauss devait être, comme l'on dit, dépassé ; il l'a été : quelques années ont suffi pour accumuler sur lui trois ou quatre couches d'ultra-hégéliens, qui ont mis le paradoxe aux enchères et ont traité l'auteur de la *Vie de Jésus* d'orthodoxe timoré, qui a l'air de croire au Saint-Esprit.

Le grand défaut du développement intellectuel de l'Allemagne, c'est l'abus de la réflexion, je veux dire l'application, faite de propos délibéré, à la situation présente de l'esprit humain des lois reconnues dans le passé. La philosophie de l'histoire, en constatant la marche nécessaire des systèmes, les lois d'après lesquelles ils se succèdent, et la manière dont ils oscillent vers la vérité, *lorsqu'ils suivent leur cours naturel*, a mis en lumière une vérité spéculative de premier ordre, mais qui devient très dangereuse dès qu'on veut en tirer des conséquences pour ce qui se passe sous nos yeux. Car admettre, avant tout examen, que tel esprit léger et superficiel qui se présente pour recueillir l'héritage d'un homme de génie lui est préférable, par cela seul qu'il vient après lui, c'est faire la partie trop belle à la médiocrité. Et voilà pourtant la faute que commet souvent l'Allemagne. Après l'appari-

(1) Il faut cependant distinguer à cet égard deux époques dans la vie de Strauss : l'une, antérieure à la révolution de Zurich (1839), durant laquelle il montra, au milieu d'attaques souvent injustes et acrimonieuses, beaucoup de modération et de bonne foi, cédant aux objections avec une parfaite sincérité, et modifiant son système selon ce qui lui paraissait la vérité ; l'autre, postérieure au fâcheux esclandre dont il fut l'occasion involontaire, où l'on sent le contre-coup des violences et des déclamations de ses adversaires. L'intention de polémique n'est plus dissimulée, et il revient lui-même sur les concessions qu'il avait faites, en particulier au sujet du rôle personnel de Jésus.

tion d'une grande œuvre de philosophie ou de science, on est sûr d'y voir éclore tout un essaim de critiques, qui prétendent la dépasser et ne font souvent que la fausser ou en prendre le contre-pied. Redisons-le : la loi du progrès des systèmes n'est applicable que quand la production des systèmes est parfaitement spontanée, et que leurs auteurs, sans songer à se devancer les uns les autres, ne sont attentifs qu'à la considération intrinsèque de la vérité. Négliger cette importante condition, c'est livrer le développement de l'esprit humain au hasard ou aux caprices de quelques esprits téméraires et présomptueux.

« La révélation, avait dit Strauss, n'est ni une inspiration du dehors ni un acte isolé : elle est une seule et même chose avec l'histoire du genre humain. L'apparition de Jésus-Christ n'est plus l'implantation d'un principe divin et nouveau ; c'est un rejeton sorti de la moelle la plus intime de l'humanité dotée divinement (1). » La nouvelle école, au contraire (si l'on peut réunir sous ce nom les écrits fort dissemblables, mais réunis par plusieurs traits communs, de Weisse, Wilke, Bruno Bauer), prétendit expliquer l'apparition du christianisme par des moyens simples et naturels, et ramener la formation de la légende de Jésus aux proportions d'un fait très ordinaire. Strauss avait tout attribué à l'action lente et cachée d'une tradition non consciente d'elle-même. La nouvelle école vit dans les Évangiles une œuvre individuelle, une invention de l'évangéliste Marc, faite avec réflexion. « L'hypothèse de Strauss, dit M. Bruno Bauer (2), est mystérieuse, car elle est tautologique. Expliquer l'histoire évangélique par la tradition, c'est s'obliger à expliquer la tradition elle-même et à lui trouver une base antérieure. La méthode de Strauss est embarrassée et orthodoxe, et cela devait être. La critique a, dans l'écrit de Strauss, livré son dernier combat à la théologie, tout en restant sur le terrain théologique. Toutes les fois que deux adversaires sont ainsi aux prises l'un avec l'autre, le vaincu fait toujours un peu fléchir le vainqueur. »

(1) Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, Tübingue, 1840-41, I, p. 68.

(2) *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*, Leipzig, t. I et II, 1841 ; t. III, 1842.

Strauss avait supposé que le Nouveau Testament est appuyé sur l'Ancien, et que les juifs, à l'époque de Jésus, avaient une christologie complète, un type messianique arrêté, sur lequel le caractère de Jésus aurait été calqué trait pour trait. M. Bauer soutient, au contraire, que tous les actes par lesquels on nous montre Jésus accomplissant l'idéal messianique, et cet idéal lui-même, sont des inventions des premiers chrétiens. Les juifs, selon lui, n'avaient à cette époque aucun idéal du Christ rigoureusement formulé : l'histoire de Jésus n'a donc pas été une création idéale faite sur des types traditionnels. Les Évangiles, en un mot, sont des œuvres chrétiennes et non judaïques, comme le voulait Strauss. Ce n'est pas le judaïsme qui a prêté au christianisme l'idéal messianique ; c'est au contraire l'apparition et le développement du principe chrétien, le combat de l'Église et de la Synagogue, qui ont familiarisé les juifs avec l'idée du Messie, et ont fait de cette foi la base de leur système religieux (1).

Quant au Christ historique, qui ne voit, dit M. Bauer, que tout ce qu'on raconte de lui appartient à l'idéal et n'a rien à démêler avec le monde réel ? S'il y a eu un homme auquel on puisse attribuer la révolution extraordinaire qui a ébranlé le monde il y a dix-huit siècles, on peut affirmer au moins qu'il n'a point dû être enchaîné dans les formes étroites du Christ évangélique. Le Christ évangélique, considéré comme un phénomène historique, nous échappe... Il ne naît pas comme un homme, il ne vit pas comme un homme, il ne meurt pas comme un homme. C'est peine perdue que de faire la critique ou l'apologie de ses actes ; car, puisqu'il se pose en dehors des conditions de l'humanité, il doit avoir peu de souci des lois de la nature humaine ; bien plus, cette nature doit être par lui hardiment reniée. De là ce contraste de l'humain et du divin qui fait la base de la morale évangélique, et dont M. Bauer essaye de suivre la trace, selon lui fatale, dans toute l'histoire du culte chrétien.

Nous ne voudrions pas contribuer à faire prendre l'ou-

(1) *Op. cit.*, t. I, p. 416.

vrage de M. Bauer plus au sérieux qu'il ne le mérite. On y chercherait vainement ce grand caractère d'élévation et de calme qui fait la beauté du livre de Strauss. Le blasphème se comprend et presque s'excuse aux époques où, la science n'étant pas libre, le penseur se venge des entraves qu'il subit par un respect ironique et par de secrètes colères. Mais nous ne croyons pas que M. Bauer ait eu à souffrir assez de persécutions pour avoir le droit d'être dans la forme aussi déclamatoire qu'il l'est parfois. L'indépendance complète de la critique est, du reste, le meilleur remède à de pareils écarts. Quand l'historien de Jésus sera aussi libre dans ses appréciations que l'historien de Bouddha ou de Mahomet, il ne songera plus à injurier ceux qui ne pensent pas comme lui. M. Eugène Burnouf ne s'est jamais pris de colère contre les auteurs de la vie fabuleuse de Çakya-Mouni, et aucun des historiens modernes de l'islamisme n'a ressenti un bien violent dépit contre Aboulféda et les auteurs musulmans qui ont écrit en vrais croyants la biographie de leur prophète.

IV

La tradition israélite a-t-elle quelque chose à nous apprendre sur Jésus ? Rien d'authentique assurément, et ce n'est pas une des particularités les moins surprenantes de cette mystérieuse histoire que le silence absolu gardé par les documents contemporains, soit juifs, soit profanes, sur un événement devenu colossal pour l'avenir (1). L'apparition du christianisme semble avoir été dans le sein du judaïsme un fait à peine sensible, qui n'eut aucun retentissement, ne provoqua aucune réaction et dont il ne resta aucun souvenir. Le *Talmud*, qui résume tout le mouvement intellectuel du judaïsme à l'époque dont nous parlons, ne renferme pas une trace certainement appréciable de l'in-

(1) Les passages de l'historien Josèphe relatifs à Jésus et aux premiers chrétiens sont interpolés, de l'avis des plus habiles critiques, ou du moins ont été retouchés par une main chrétienne.

fluence même indirecte du Christ (1). Mais au moyen âge, quand l'Église se posa en redoutable ennemie devant la Synagogue, il fallut avoir un système sur cet étrange coreligionnaire, arrivé à de si incomparables destinées. De là une légende bizarre et qui, on le comprend, ne pouvait être bienveillante (2). Si l'Église frappait d'anathème les novateurs qui osaient en face d'elle former des sociétés religieuses, lors même que ces sociétés ne menaçaient pas sa propre existence, que devait dire la Synagogue de celui qui, au crime d'hérésie, ajoutait d'être le chef de ses persécuteurs ?

Quand la critique moderne s'est introduite chez les Israélites, les hommes éclairés du judaïsme ont dû être plus curieux que jamais de se faire une théorie historique sur les origines du christianisme et sur la personne de Jésus. Par certains côtés, ils pouvaient paraître de meilleurs juges que les chrétiens ; par d'autres, ils étaient récusables ; et, en effet, si l'on excepte l'illustre Moïse Mendelssohn et quelques philosophes indépendants, qui appartiennent bien plus à l'esprit humain en général qu'à une secte déterminée, les penseurs de la religion israélite n'ont pu se défendre de quelque partialité, souvent même d'une certaine mauvaise humeur contre le fondateur du christianisme. Non seulement ils ne se laissent pas aller aussi facilement que nous — cela se conçoit — à idéaliser Jésus ; mais trop souvent ils se complaisent à rechercher les traits isolés de la doctrine évangélique dans les livres de l'Ancien Testament (3) : critique assez mesquine, car on me montrerait en détail toutes les maximes de l'Évangile dans Moïse et les prophètes, que je maintiendrais encore qu'il y a dans la doctrine du Christ un esprit nouveau et un cachet original. Si une religion consistait en un certain nombre de proposi-

(1) Pour comprendre ce que ce fait a de singulier, qu'on songe à l'action profonde que l'apparition du protestantisme a exercée sur le catholicisme : à peine est-il un écrivain catholique postérieur à la Réforme chez lequel on ne sente le contre-coup de ce grand déchirement.

(2) Voir la *Bibliotheca judaica anti-christiana*, de Rossi, Parme, 1800, in-8°, p. 61, 94, 114, 121.

(3) Voir surtout un travail publié dans plusieurs numéros successifs des *Archives israélites* (1849), par le savant M. Dukes, sur cette question : *Qu'est-ce que le christianisme a pris au judaïsme ?*

tions dogmatiques et une morale en quelques aphorismes, il serait vrai peut-être de dire que le christianisme n'est que le judaïsme. Mais les principes fondamentaux de la morale étant pour la plupart simples et de tous les temps, il n'y a pas de découverte à faire dans cet ordre de vérités ; l'originalité s'y réduit à un sentiment plus ou moins délicat. Or, que l'on mette en présence l'Évangile et les sentences des rabbins contemporains de Jésus, recueillies dans le *Pirké Aboth*, et que l'on compare l'impression qui résulte de ces deux livres ! Le succès d'ailleurs est ici un critérium décisif : l'Évangile a converti le monde, tandis qu'il est fort douteux que les sentences des rabbins eussent eu par elles-mêmes assez d'efficacité pour cela.

Le livre de M. Salvador (1) est l'expression la plus élevée de la critique juive relativement à la vie de Jésus. Le sujet est conçu plus largement, la forme est plus libre et plus belle que dans les écrits de Strauss et des exégètes allemands. Ce n'est plus une pénible controverse de théologien ; c'est la tentative d'expliquer les origines du christianisme, comme tout autre grand fait de l'esprit humain, au point de vue de la science désintéressée. Malheureusement, l'auteur, qui mérite un rang distingué comme philosophe et comme écrivain, laisse quelque chose à désirer sous le rapport de l'érudition et de la critique historique. M. Salvador n'a approfondi que le judaïsme, et encore ne semble-t-il pas avoir connu les immenses travaux exégétiques de l'Allemagne sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, travaux qui ont fait dans la science des antiquités hébraïques une révolution si complète. S'il possède très bien la Bible, Philon, le *Talmud*, il fait peu d'usage des apocryphes d'origine juive et chrétienne, ainsi que des premiers écrivains chrétiens.

Quand on passe de la lecture de Strauss à celle de M. Salvador, on est frappé du contraste de la critique allemande, subtile, ailée, toujours en soupçon contre la réalité, et de cette autre critique trop confiante, qui accepte sans discussion tous les récits du passé. M. Salvador n'a pas le

(1) *Jésus-Christ et sa doctrine*, 2 vol., Paris, 1838.

sentiment des lois délicates qui président à la formation des grandes légendes, lois qu'il faut avoir étudiées dans des applications fort diverses pour les comprendre sous leur véritable jour. L'Évangile est pour lui une histoire mêlée de quelques éléments merveilleux ; il le traite à peu près comme Rollin et la vieille école traitaient Tite-Live, discutant comme des faits réels les circonstances de la naissance de Jésus, de la fuite en Égypte, etc. Le récit de la Passion est le seul où il admette un arrangement artificiel, et où il reconnaisse l'intention de représenter les souffrances idéales qui avaient excité, selon l'interprétation messianiste, les lamentations des prophètes. « Cette partie des tableaux évangéliques, dit-il, tient beaucoup moins du caractère de l'histoire que de la poésie et du drame, qui néglige, selon ses convenances, les conditions des temps et des lieux, et qui sacrifie tous ses personnages secondaires, qu'ils soient réels ou inventés, à l'idée dominante du sujet et à son plus haut personnage. » Puis il montre comment deux des principaux acteurs de la Passion, Pilate et Barabbas, ont vu leur caractère dénaturé pour les besoins de la légende (1). M. Salvador a ici côtoyé l'explication mythique, mais sans s'en apercevoir, et guidé d'ailleurs par une vue intéressée qu'il ne dissimule pas, celle de laver ses coreligionnaires du rôle peu honorable que les évangélistes leur font jouer dans la Passion. A cela près, M. Salvador se regarde toujours comme en pleine histoire. S'il ne croit pas que Jésus ait laissé de sa main des documents sur sa vie et sur sa doctrine (il n'en serait pourtant pas trop étonné) (2), il admet au moins une tradition orale des premiers disciples ayant une valeur rigoureuse. Si Strauss doute beaucoup trop, il est certain que M. Salvador doute beaucoup trop peu. Les faits primitifs des grandes apparitions religieuses, se passant tous dans la région spontanée de l'esprit humain, ne laissent aucune trace. Les religions, non plus que l'homme individuel, ne se rappellent leur enfance : la conscience ne commence pour l'être vivant que lorsqu'il

(1) *Jésus-Christ et sa doctrine*, t. II, ch. ix.

(2) *Jésus-Christ et sa doctrine*, t. I, p. 169.

est déjà adulte et développé, c'est-à-dire lorsque les faits primitifs ont disparu pour jamais.

Quant à la question des origines *doctrinales* du christianisme, M. Salvador l'a traitée d'une façon en général satisfaisante. Tous les antécédents du christianisme se retrouvent, à ses yeux, dans le judaïsme, modifié par l'Orient depuis la captivité, et par la Grèce depuis Alexandre. Le judaïsme est comme l'œuf où la religion nouvelle se forma et se nourrit d'abord, avant de se montrer au grand jour et de vivre de sa vie propre. La Grèce n'a pu agir sur Jésus que par l'influence indirecte qu'elle avait exercée sur le judaïsme, influence qu'il ne faut pas exagérer en ce qui concerne le judaïsme palestinien. A peine y a-t-il un élément considérable dans le christianisme primitif qui ne se retrouve chez Philon, chez les esséniens ou dans la doctrine orthodoxe de la Synagogue. L'idée fondamentale de la secte naissante — rappeler à Abraham toute la race d'Adam — idée qui renfermait le secret du prosélytisme chrétien, et par conséquent toute la destinée de l'Église, se retrouve dans le *Traité de la noblesse*, où Philon développe en philosophe et en chrétien des premiers temps cette vérité que la noblesse vient de la vertu individuelle et non du sang d'Abraham.

La question des arts théurgiques et des miracles en général, celle du miracle de la résurrection en particulier, le rôle de Simon le Magicien, d'autres épisodes encore sont traités par M. Salvador avec beaucoup de finesse et de raison. La critique du récit de la Passion est surtout remarquable par la précision qu'y porte l'auteur, par la hardiesse de vues qu'il y déploie et la singulière controverse qui s'y rattache. Dans son ouvrage sur les *Institutions de Moïse et du peuple hébreu*, M. Salvador avait déjà essayé l'apologie du conseil juif qui condamna Jésus. A l'en croire, le sanhédrin n'aurait fait qu'appliquer les lois existantes : Jésus lui-même avait cherché la mort, et dès qu'on ne l'envisageait que comme citoyen (tel devait être nécessairement le point de vue des juifs), il la méritait. « L'intérêt de la pureté religieuse de l'histoire exige de répéter sous toutes les formes que l'école chrétienne n'est nullement acceptable, quand elle a ramené

ce qui regarde le conseil suprême des juifs, dans ce conflit solennel, à une question de basse jalousie, à une affaire de tribunal ; quand elle a accablé la nation juive, à qui elle devait la naissance et dont elle s'appropriait les plus beaux ornements, sous le prétexte du crime volontaire que ses anciens auraient commis, en prononçant contre Jésus un arrêt qui avait été annoncé d'avance et provoqué par toute la théorie du maître sur l'accomplissement des Écritures. En cela, l'école entière du christianisme nazaréen ou galiléen a donné la preuve ineffaçable au monde qu'elle emportait avec elle les signes caractéristiques d'une secte et d'un parti ; elle a donné la preuve que sa mission, jusque dans son éclat le plus légitime, le plus heureux, n'offrait encore qu'une spécialité ; elle a donné la preuve enfin que le jugement universel des choses et des hommes, le règne du Dieu des prophètes, du Dieu de vérité, sans iniquité, n'appartenait exclusivement ni à la période plus ou moins prolongée de ses épreuves et de sa domination, ni au fond de sa nature (1). »

Le scandale qu'affectèrent quelques esprits rigides quand M. Cousin, dans une de ses plus spirituelles fantaisies, osa prendre la défense du tribunal qui condamna Socrate, soutenir qu'Anytus était un citoyen recommandable, l'aréopage un tribunal équitable et modéré, et que, si l'on devait s'étonner de quelque chose, c'est que Socrate eût été accusé si tard et n'eût pas été condamné à une plus forte majorité ; ce scandale, dis-je, ne fut rien en comparaison de celui que souleva M. Salvador en plaidant pour Caïphe et le sanhédrin, damnés depuis si longtemps par la conscience chrétienne. Ce fut à ce propos que M. Dupin aîné entreprit, dans la *Gazette des Tribunaux*, la révision du procès de Jésus (2). Rien ne manqua sous la plume de l'avocat libéral pour motiver un véritable pourvoi en cassation : agents provocateurs, dol, *brigade grise*, liberté individuelle violée sans mandat d'amener, séquestration de personnes, interrogatoire captieux, cumul des fonctions d'accusateur et de

(1) *Jésus-Christ et sa doctrine*, t. II, p. 168-169.

(2) *Jésus devant Caïphe et Pilate*, Paris, 1828.

juge dans la même personne, empiètement du pouvoir exécutif sur le pouvoir judiciaire. Pour nous, Dieu nous garde d'émettre sur une telle question un autre avis que celui de Jésus lui-même : *Il fallait que le fils de l'homme mourût !* Sans cela il n'eût pas représenté l'idéal du sage, odieux aux superstitieux comme aux politiques, et payant de sa vie sa beauté morale. Une mort vulgaire pour couronner la vie de Jésus ! Quel blasphème !... Quant à rechercher ce qui se passa dans l'âme de ceux qui le condamnèrent, c'est là une question vaine et stérile, lors même qu'elle ne serait pas insoluble. Qui sait s'il est digne d'amour ou de haine ? qui peut bien analyser ce qui se passe au fond de son cœur ? Celui qui dit comme Caïphe : *Expedit unum hominem mori pro populo*, est certes un détestable politique, et pourtant, chose triste à dire, ce peut être un honnête homme. Plus d'une fois l'histoire a donné raison en même temps aux persécutés et aux persécuteurs, et sans doute, dans la vie éternelle, les persécutés remercieront les persécuteurs de leur avoir procuré par la souffrance le sceau de la perfection.

V

Que si, renonçant aux habitudes d'esprit qui nous familiarisent avec les merveilles, nous réfléchissons maintenant à la destinée des révélateurs que la conscience religieuse a élevés au-dessus de l'humanité, nous resterons frappés d'étonnement et nous comprendrons pourquoi, objets d'un amour et d'une haine fanatiques, ils arrivent si tard à obtenir dans l'histoire leur véritable place, celle qu'ils méritent aux yeux de la critique. Mille motifs de respect et de timidité empêchent la discussion rationnelle de s'exercer librement sur leur compte, et rendent au fond leur position devant la science plus défavorable qu'avantageuse. Ils semblent mis au ban de l'humanité, et le silence qu'on garde à leur égard fait souvent illusion sur l'importance de leur rôle. Une histoire de la philosophie où Platon occuperait un volume devrait, ce semble, en consacrer deux à Jésus ; et pourtant il est plus d'une histoire de la philosophie où ce

dernier nom n'est pas une fois prononcé. Tel est le sort de tout ce qui est arrivé à une consécration religieuse. Combien le sort de la *littérature hébraïque*, par exemple, n'a-t-il pas souffert, aux yeux de la science et du goût, en devenant la Bible ! Soit mauvaise humeur, soit reste de foi, la critique scientifique et littéraire a quelque peine à envisager comme faisant partie de son domaine les œuvres qui ont été ainsi séquestrées au profit de la théologie. L'auteur de ce charmant petit poème qu'on appelle *Le Cantique des Cantiques* pouvait-il se douter qu'un jour on le tirerait de la compagnie d'Anacréon, pour en faire un inspiré qui n'a chanté que l'amour divin ? Il est temps que la science s'habitue à prendre son bien partout où elle le trouve. La vieille philosophie, qui semblait accorder aux théologiens que les religions constituent un ordre à part dont la science n'a pas à se soucier, était amenée à les envisager comme des tours ennemies élevées par une puissance rivale. En étant plus hardi on sera plus respectueux : car comment la raison pourrait-elle être sévère ou dédaigneuse pour quelqu'un des produits de l'esprit humain, du moment qu'elle s'est reconnue dans tous ces produits sans distinction ni antithèse ?

Quand les critiques se seront placés résolument à ce point de vue, de tous les problèmes de l'histoire Jésus leur apparaîtra comme le plus extraordinaire, et ceux-là leur sembleront excusables qui, frappés de tant de mystère, l'ont proclamé Dieu : ceux-là au moins l'ont compris, sinon expliqué. Étrange destinée, bien propre à faire toucher du doigt les merveilles du monde des esprits, que celle d'un homme obscur (l'orthodoxie même ne nous défend pas d'employer ce mot), auteur de la plus grande révolution qui ait changé la face de l'humanité, devenu le joint des deux feuillets de l'histoire, aimé jusqu'à la fureur, attaqué jusqu'à la fureur, si bien qu'il n'est pas un degré de l'échelle morale où on ne l'ait placé ! Sorti d'un petit canton très exclusif quant à la nationalité et très provincial quant à l'esprit, il est devenu l'idéal universel : Athènes et Rome l'adoptèrent, les barbares tombèrent à ses pieds, et aujourd'hui encore le rationalisme n'ose le regarder un peu fixement qu'à genoux devant lui. Oui, quel qu'il ait été, sa

fortune a été plus étonnante encore que lui-même !

Que ceux qui circonscrivent les puissances de l'esprit humain dans les étroites limites du bon sens vulgaire ; que ceux qui ne conçoivent pas la fière originalité des créations spontanées de la conscience, que ceux-là se gardent d'aborder un tel problème ou se bornent à y appliquer la commode solution du surnaturel. Pour comprendre Jésus, il faut être endurci aux miracles ; il faut s'élever au-dessus de notre âge de réflexion et de lente analyse pour contempler les facultés de l'âme dans cet état de féconde et naïve liberté où, dédaignant nos pénibles combinaisons, elles atteignaient leur objet sans se regarder elles-mêmes. Alors, c'était l'âge des miracles psychologiques ; recourir à une intervention surnaturelle pour expliquer les faits qui sont devenus impossibles dans l'état actuel du monde, c'est prouver qu'on ignore les forces cachées de la spontanéité. Plus on pénétrera les origines de l'esprit humain, plus on comprendra que, dans tous les ordres, le miracle n'est que l'inexpliqué ; que, pour produire les phénomènes de l'humanité primitive, il n'a pas été besoin d'un Dieu toujours immiscé dans la marche des choses, et que ces phénomènes sont le développement régulier de lois immuables comme la raison et la perfection.

Certes, il faut désespérer d'arriver jamais à la complète intelligence d'apparitions surprenantes que le manque de documents, bien plus encore que leur nature mystérieuse, couvrira pour nous d'une éternelle obscurité. Dans la solution des problèmes d'un ordre aussi élevé, et l'hypothèse surnaturelle, et les hypothèses naturelles trop simples (celles du XVIII^e siècle par exemple), où tout est réduit aux proportions d'un fait ordinaire d'imposture ou de crédulité, doivent être également repoussées. On me proposerait une analyse définitive de Jésus au delà de laquelle il n'y aurait plus rien à chercher, que je la récuserais, sa clarté même serait la meilleure preuve de son insuffisance. L'essentiel ici n'est pas de tout expliquer, mais de se convaincre qu'avec plus de renseignements tout serait explicable.

Or, c'est ce que l'étude comparée des religions et des littératures démontre surabondamment pour l'esprit initié

aux procédés de la critique. L'Orient n'a jamais connu la grandeur purement intellectuelle, qui n'a pas besoin de miracles. Il fait peu de cas d'un sage qui n'est pas thaumaturge (1). Jamais il n'est arrivé à la clarté parfaite de la conscience (2) ; il a toujours vu la nature et l'histoire avec les yeux de l'enfant. L'enfant mêle instinctivement ses impressions à ses récits ; il ne sait point isoler les choses du jugement qu'il en a porté et de la manière personnelle dont il les a envisagées ; il ne raconte pas les faits, mais les imaginations qui lui sont venues à propos des faits, ou plutôt il se raconte lui-même. Toute fable qui sourit à son caprice est par lui acceptée ; lui-même en improvise d'étranges, et puis se les affirme. Tel fut l'état de l'esprit humain aux époques naïves. La légende naissait d'elle-même et sans préméditation mensongère : aussitôt née, aussitôt acceptée, elle allait grossissant comme la boule de neige ; nulle critique n'était là pour la contrôler. Il importe de remarquer, en effet, que le miracle ne se présentait point alors comme surnaturel. Le miracle était l'ordre habituel, ou plutôt il n'y avait ni lois ni nature pour des hommes étrangers à nos idées de science expérimentale, qui voyaient partout l'action immédiate d'agents libres. L'idée des lois de la nature n'apparaît qu'assez tard, et n'est accessible qu'à des intelligences cultivées. Aujourd'hui encore les simples admettent le miracle avec une facilité extrême. Ce n'est donc pas seulement à l'origine de l'esprit humain que l'imagination se laisse prendre aux charmes du merveilleux : la fécondité légendaire dure jusqu'à l'avènement de l'âge scientifique, seulement en diminuant de puissance, dominée qu'elle est de plus en plus par le souci de la réalité (3).

(1) Quand les Arabes eurent adopté Aristote comme le grand maître de la science, ils lui firent une légende miraculeuse comme à un prophète. On prétendit qu'il avait été enlevé au ciel sur une colonne de feu, etc.

(2) La Chine, douée d'un instinct si net et si positif du fini, doit toujours être exceptée quand il s'agit de l'Orient. Ce peuple est de tous le moins supernaturaliste, et là est peut-être le secret de sa médiocrité. Il est beau, non de rêver toujours, comme l'Inde, mais d'avoir rêvé dans son enfance : il en reste un parfum et comme une tradition de poésie qui défraie l'âge où l'on n'imagine plus.

(3) Voir les belles analyses de la foi aux miracles données par M. Littré, dans la préface de la deuxième édition de la traduction de la *Vie de Jésus*, et dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 février 1856.

L'application de ces principes à la Palestine se laisse facilement entrevoir. Le peuple juif, surtout depuis la captivité de Babylone, était possédé de l'idéal du Messie, d'abord vague, indécis, disparaissant par moments, mais reparaissant toujours plus énergique et plus caractérisé. Il l'entrevoit d'abord comme le sauveur qui lui rendra son temple et sa patrie, comme un roi modèle, composé avec les souvenirs de David et de Salomon, qui fera d'Israël le centre du monde. Puis, quand de cruelles humiliations obligent cet étonnant petit peuple à reconnaître sa faiblesse matérielle, le type du libérateur se complique du prophète souffrant et victime. Ce n'est plus seulement le roi parfait, entouré d'une auréole de gloire et de sagesse ; c'est l'homme de douleurs, mourant et triomphant par sa mort.

Comprend-on quelle action dut exercer sur la foi ardente d'un peuple qui ne vivait plus que dans l'avenir une telle image couvée durant des siècles et résumant toutes ses aspirations ? S'il est vrai, comme le croyait l'ancienne physiologie, que la femme imprime à l'enfant qu'elle porte l'empreinte de ses désirs et de sa pensée, que ne dut pas produire dans le sein fécond d'Israël un idéal aussi persistant ? Cette longue gestation de six ou sept siècles devait donner son fruit. Et en effet, quand la domination romaine eut achevé de mettre la nation juive dans l'état d'exaltation où se produisent les phénomènes extraordinaires, les signes du temps se manifestèrent de toutes parts. On ne saurait se représenter, à moins de l'avoir étudié de très près et dans les sources originales, l'état intellectuel des juifs à cette époque. Le merveilleux de l'Évangile n'est que le plus sobre bon sens si on le place entre les apocryphes d'origine juive et le *Talmud*. Faut-il être surpris qu'au milieu d'un si étrange mouvement, on ait vu reparaître en quelque sorte les prodiges des premiers jours de l'humanité, et l'une de ces manifestations profondes dont la génération échappe à l'observateur qui ne s'élève pas au-dessus de l'expérience vulgaire ?

Tirons un voile sur ces mystères que la raison même n'ose sonder. Ce n'est pas en quelques pages qu'on peut essayer

la solution du problème le plus obscur de l'histoire. Le sens critique d'ailleurs ne s'inocule pas en une heure ; celui qui ne l'a point cultivé par une longue éducation scientifique et intellectuelle trouvera toujours des raisonnements préjudiciels à opposer aux plus délicates inductions. Élever et cultiver les esprits, vulgariser les grands résultats des sciences naturelles et philologiques, tel est le seul moyen de faire comprendre et accepter les idées nouvelles de la critique. A ceux qui n'ont point la préparation nécessaire, ces idées ne peuvent paraître que de fausses et dangereuses subtilités.

Qu'on me permette un exemple : les quatre Évangiles canoniques rapportent souvent un même fait avec des variantes assez considérables dans les circonstances. Cela s'explique dans toutes les hypothèses rationalistes ; car il ne faut point être plus difficile pour l'Évangile que pour les récits historiques ou légendaires des autres religions, lesquels offrent souvent des contradictions bien plus fortes encore. Mais il n'en va point ainsi dans l'hypothèse surnaturelle de l'inspiration. Il n'y a pas d'à peu près pour le Saint-Esprit ; une chose ne peut s'être passée de deux manières à la fois. Voilà donc aux yeux de la critique indépendante une objection décisive. Et pourtant il n'est pas possible de réduire absolument l'orthodoxe à en convenir. Si les circonstances des différents récits ne sont pas absolument inconciliables, il dira que l'un des textes a conservé certains détails omis par l'autre, et il mettra bout à bout les circonstances diverses, au risque de composer un récit tout à fait incohérent. Si les circonstances sont décidément contradictoires, il dira que le fait raconté est double ou triple, bien qu'aux yeux de la saine critique les différents narrateurs aient évidemment en vue le même événement. C'est ainsi que les récits de Jean et des synoptiques (on désigne sous ce nom collectif *Matthieu*, *Marc* et *Luc*) sur la dernière entrée de Jésus à Jérusalem étant inconciliables, les harmonistes supposent qu'il y entra deux fois coup sur coup et avec des circonstances presque identiques. C'est ainsi que les trois reniements de saint Pierre, racontés diversement par les quatre évangélistes, constituent aux

yeux des orthodoxes huit ou neuf reniements différents, tandis que Jésus n'en avait prédit que trois. Les circonstances de la résurrection donnent lieu à des difficultés analogues, auxquelles on oppose des solutions semblables. Que dire d'une telle exégèse ? Qu'elle enferme une impossibilité métaphysique ? Non. On essaierait en vain de réduire au silence celui qui voudrait la soutenir ; mais quiconque a le sens critique tant soit peu développé la repoussera comme contraire aux règles d'interprétation qu'onsuivrait pour tout autre sujet. Il faut apprécier de même les réponses que font les apologistes aux difficultés tirées du silence que gardent parfois les Évangiles, et en particulier le quatrième, sur des circonstances capitales ou sur des épisodes entiers. Ce n'est là, disent-ils, qu'un *argument négatif*, dont on ne peut rien conclure. — Mais raisonnerait-on ainsi en matière profane, et n'est-ce pas de ces sortes d'arguments que la vraie critique tire souvent ses plus solides inductions (1) ?

Demander à l'orthodoxe d'appliquer aux livres sacrés la même critique qu'aux livres profanes, c'est lui demander ce qu'il ne peut accorder ; d'autre part récuser le combat sur ce terrain, c'est se soustraire à la discussion. Voilà pourquoi toute controverse entre les personnes qui croient au surnaturel et les personnes qui n'y croient pas est frappée de stérilité. Il faut dire des miracles ce que Schleiermacher disait des anges : On ne peut en prouver l'impossibilité ; cependant toute cette conception est telle, qu'elle ne pourrait plus naître de notre temps ; elle appartient exclusive-

(1) La fin de non-recevoir que les théologiens opposent à l'*argument négatif* est tout à fait caractéristique des habitudes scolaires et juridiques qu'ils substituent à la finesse d'esprit, seule faculté qui fasse trouver le vrai en histoire. S'agit-il, par exemple, d'établir l'âge relativement moderne d'institutions ou de prescriptions dont le théologien est obligé de maintenir la haute antiquité, la critique tire une très solide induction du silence de tous les documents historiques antérieurs à une certaine époque. — Que savez-vous, peut répondre le théologien, si ces institutions n'existaient pas sans qu'il en soit fait mention ? — Sans doute ; mais qu'est-ce qui prouve que les mystères organisés n'existaient pas aux temps homériques, sinon que l'*Iliade* et l'*Odyssée* n'en parlent pas ? Qu'est-ce qui prouve que nos institutions politiques et judiciaires n'existaient pas sous les Mérovingiens, sinon que les historiens du temps n'en parlent pas ? Et de même pour tous les résultats historiques exprimés sous forme de négation.

ment à l'idée que l'antiquité se faisait du monde. Ce n'est pas d'un raisonnement, mais de tout l'ensemble des sciences modernes que sort cet immense résultat : il n'y a pas de surnaturel (1). Depuis qu'il y a de l'être, tout ce qui s'est passé dans le monde des phénomènes a été le développement régulier des lois de l'être, lois qui ne constituent qu'un seul ordre de gouvernement, la nature, soit physique, soit morale. Qui dit au-dessus ou en dehors de la nature dans l'ordre des faits, dit une contradiction, comme qui dirait *surdivin* dans l'ordre des substances. « En rejetant le miracle, dit très bien M. Littré (2), l'âge moderne n'a pas agi de propos délibéré, car il en avait reçu la tradition avec celle des ancêtres, toujours si chère et si gardée, mais sans le vouloir, sans le chercher, et par le seul fait du développement dont il était l'aboutissant. Une expérience que rien n'est jamais venu contredire lui a enseigné que tout ce qui se racontait de miraculeux avait constamment son origine dans l'imagination qui se frappe, dans la crédulité complaisante, dans l'ignorance des lois naturelles. Quelque recherche qu'on ait faite, jamais un miracle ne s'est produit là où il pouvait être observé et constaté. »

Les choses humaines obéissant à des lois plus difficiles à saisir que celles de la nature inanimée, la notion d'une intervention surnaturelle s'y défend avec plus d'avantage. On aura cessé depuis longtemps de croire au miracle physique que Jésus sera encore un miracle psychologique. On ne pourra comprendre que le contemporain de Hillel et de Schammaï soit leur frère selon l'esprit, que la même sève ait produit parallèlement le *Talmud* et l'Évangile, le plus singulier monument d'aberration intellectuelle et la plus haute création du sens moral. Au fond pourtant cela s'explique. Une époque, pourvu qu'elle sorte du milieu vulgaire, peut donner naissance aux phénomènes les plus contraires. La même révolution n'a-t-elle pas à la fois proclamé la formule des droits civils qui semble destinée à être la loi de l'avenir, et effrayé le monde par des scènes d'horreur ? On

(1) J'éprouve le besoin, pour écarter tout malentendu, de rappeler ici l'explication que j'ai donnée sur ce mot, p. 137-138, note.

(2) Préface de la deuxième édition de la *Vie de Jésus*, p. v.

doit s'attendre à tout dans ces grandes crises de l'esprit humain. Il n'y a que les productions des époques de calme et de repos qui soient conséquentes avec elles-mêmes. L'apparition du Christ serait inconcevable dans un milieu logique et régulier : elle n'a rien que de naturel dans l'étrange orage que traversait au temps dont nous parlons l'esprit humain en Judée. Une vue plus étendue de la philosophie de l'histoire fera ainsi comprendre que les vraies causes de Jésus ne doivent point être cherchées en dehors de l'humanité, mais au sein du monde moral ; que les lois qui ont produit Jésus ne sont pas des lois exceptionnelles et transitoires, mais les lois permanentes de la conscience humaine, appliquées dans une de ces circonstances extraordinaires où apparaissent simultanément les sublinités et les folies ; — à peu près comme la géologie, après avoir longtemps recouru pour expliquer les révolutions du globe à des causes différentes de celles qui agissent aujourd'hui, revient à proclamer que les lois actuelles ont suffi pour amener ces révolutions. Que les mêmes circonstances renaissent, et les mêmes phénomènes renaîtront, et, malgré l'épuisement apparent des forces créatrices de l'humanité, nous verrons encore un esprit nouveau naître spontanément, sans peut-être se personnifier d'une manière aussi exclusive dans tel ou tel individu.

Strauss ne fait donc qu'énoncer un des principes les plus arrêtés de l'esprit moderne quand il déclare non historique, au moins quant à la lettre, tout récit où sont violées les lois de la nature, et quand il proclame que la cause absolue n'intervient jamais par des actes exceptionnels dans l'enchaînement des causes finies. Ne cherchons pas la dignité de Jésus dans le pays des chimères. « Eh quoi ! dit Strauss, nous prendrions à quelques guérisons opérées en Galilée un plus haut intérêt qu'aux miracles de la vie morale et de l'histoire du monde, qu'à la domination toujours croissante de l'homme sur la nature, qu'à la puissance irrésistible de l'idée se soumettant incessamment à la matière ? Quel intérêt particulier peut donc s'attacher à un fait isolé qui n'a d'autre valeur que de représenter symboliquement ce mouvement éternel ? » Chose étrange ! ce qui faisait la

grandeur de Jésus aux yeux de ses contemporains et de ses premiers adorateurs est pour nous une tache dans son idéal, un trait par lequel cet idéal perd de son universalité pour prendre la teinte particulière de son siècle et de son pays. Qui ne souffre de voir le théurge à côté du sublime moraliste, de trouver dans les Évangiles, à côté du discours sur la montagne et du discours de la Cène, des récits de possédés, qui, s'ils naissaient de nos jours, ne rencontreraient plus que le sourire ou l'incrédulité ?

Séparer rigoureusement le Christ historique du Christ évangélique, le personnage réel qui a porté le nom de Jésus du personnage idéal qui résulte de l'Évangile, c'est chose impossible. Mais quand on affirme que Jésus passa sa jeunesse en Galilée ; qu'il ne reçut aucune éducation hellénique ; qu'il fit quelques voyages à Jérusalem, où son imagination fut vivement impressionnée, et où il entra en communication avec l'esprit de sa nation ; qu'il prêcha une doctrine peu orthodoxe à l'égard du judaïsme des scribes, doctrine empreinte peut-être de quelque tendance provinciale (la Galilée était mal famée pour l'orthodoxie comme pour la pureté de la langue) ; que les juifs rigoureux lui firent une vive opposition, parce que sa haute tendance morale les inquiétait et les dépassait ; qu'ils réussirent à le faire mettre à mort, à la suite d'une entrée presque triomphale qui lui fut décernée par ses compatriotes venus avec lui à Jérusalem pour la fête de Pâque ; on n'a certes rien dit que l'historien le plus sévère ne soit obligé d'accepter. Il est permis de reconnaître qu'il y a eu sur la vie de Jésus un travail légendaire analogue à celui de tous les poèmes, travail au moyen duquel un héros réel devient un type idéal, sans nier pour cela la haute personnalité du sublime et vraiment divin fondateur de la foi chrétienne. Strauss lui-même reconnaît qu'il y a de l'histoire au-dessous de la légende ; mais il ne l'a pas proclamé assez haut, parce que ses habitudes théologiques lui montraient un système d'interprétation plus facile dans l'hypothèse mythologique prise au sens le plus absolu.

Laissons sans y répondre des questions qu'on ne saurait empêcher la critique de poser, mais sur lesquelles elle ne

parviendra jamais sans doute à se satisfaire : Jusqu'à quel point la doctrine et le caractère moral que l'Évangile attribue au Christ furent-ils historiquement la doctrine et le caractère moral de Jésus ? Jésus fut-il réellement un homme céleste et original, ou un sectaire juif analogue à Jean le Baptiste ? Avait-il conscience de ce qu'il était et de ce qu'il devait devenir ? Jésus ne nous semble-t-il dégagé des faiblesses humaines que parce que nous ne le voyons que de loin et à travers le nuage de la légende ? N'est-ce pas parce que les moyens nous manquent pour le critiquer qu'il nous apparaît dans l'histoire comme le seul irréprochable ? Si nous le touchions comme Socrate, ne trouverions-nous pas aussi à ses pieds quelque peu de limon terrestre ? Ici, comme dans toutes les autres créations religieuses, l'admirable, le céleste, le divin ne reviennent-ils pas de droit à l'humanité ? Je n'ignore pas qu'il y a une critique qui se défie des individus et se garde de leur faire une trop grande part ; elle pense que c'est la masse populaire qui crée presque toujours la beauté des hommes élevés aux honneurs de l'apothéose, elle craint de compromettre son admiration dans des questions de personnes sur lesquelles la science ne peut rien affirmer ; elle se rappelle qu'une grande disproportion se fait d'ordinaire remarquer entre le rôle réel des personnages qui tiennent aux fondations religieuses et leurs destinées d'outre-tombe : saint Pierre, un pêcheur de Galilée, a régné pendant mille ans sur le monde ; Marie, une humble femme de Nazareth, est montée, par l'hyperbole successive et toujours enchérissante des générations, jusqu'au sein de la Trinité ! Toutefois disons hardiment que ce n'est jamais le hasard qui a désigné tel individu pour l'idéalisation. La partie des Évangiles qui renferme le plus de circonstances historiques est celle de la Passion et de la mort : or, cette partie est de beaucoup celle où Jésus paraît avec le plus de grandeur ; il n'est personne qui, en lisant ces pages admirables, où le monde a trouvé un si haut enseignement de moralité, ne sente le reflet immédiat d'une grande âme, et ne place le touchant et auguste patient du Calvaire parmi ceux que la mort a consacrés. Sans doute, la trame dont l'humanité recouvre certains caractères dissimule presque

entièrement la réalité primitive ; mais on ne saurait nier, d'un autre côté, qu'il est des œuvres qui parlent plus haut que tous les documents, et que si l'histoire est obligée de mesurer la gloire des individus à la trace lumineuse ou bien-faisante qu'ils ont laissée dans le monde, elle ne doit rien trouver d'exagéré à l'éclat incomparable dont la conscience religieuse du genre humain a entouré le front de Jésus.

Le philosophe, aussi bien que le théologien, doit donc reconnaître en Jésus les deux natures, séparer l'humain du divin et ne pas confondre dans son adoration le héros réel et le héros idéal. Il faut sans hésiter adorer le Christ, c'est-à-dire le caractère résultant de l'Évangile ; car tout ce qui est sublime participe au divin, et le Christ évangélique est la plus belle incarnation de Dieu dans la plus belle des formes, qui est l'homme moral ; c'est réellement le fils de Dieu et le fils de l'Homme, Dieu dans l'homme. Ils ne se trompaient pas ces grands interprètes du christianisme qui le firent naître sans père ici-bas, et attribuèrent sa génération non à un commerce naturel, mais à un sein virginal et à une opération céleste. Symbole admirable, qui cache sous ses voiles la véritable explication du Christ idéal ! Quant à l'homme de Galilée que les reflets de la divinité dérobent presque à nos regards, qu'importe s'il nous échappe ? Assurément, l'historien doit souhaiter d'éclaircir un tel problème ; mais au fond les besoins de l'homme religieux et moral y sont peu intéressés. Eh ! que nous importe ce qui s'est passé en Palestine il y a dix-huit cents ans ? Que nous importe que Jésus soit né dans telle ou telle bourgade, qu'il ait eu tels ou tels ancêtres, qu'il ait souffert tel ou tel jour de la semaine sacrée ? Laissons ces questions aux recherches des curieux. Les poèmes homériques seraient-ils plus beaux, s'il était prouvé que les faits qui y sont chantés sont tous des faits véritables ? L'Évangile serait-il plus beau, s'il était vrai qu'à un certain point de l'espace et de la durée un homme a réalisé à la lettre les traits qu'il nous présente ? La peinture d'un sublime caractère ne gagne rien à sa conformité avec un héros réel. Le Jésus vraiment admirable est à l'abri de la critique historique ; il a son trône dans la conscience, il ne sera remplacé que par un idéal supérieur ;

il est roi pour longtemps encore. Que dis-je ? sa beauté est éternelle, son règne n'aura pas de fin. L'Église a été dépassée, et s'est dépassée elle-même ; le Christ n'a pas été dépassé. Tandis qu'un noble cœur aspirera à la beauté morale, tandis qu'une âme élevée tressaillira de joie devant la réalisation du divin, le Christ aura des adorateurs par la partie vraiment immortelle de son être. Car ne nous y trompons pas, et n'étendons pas trop les limites de l'impérissable. Dans le Christ évangélique lui-même, une partie mourra : c'est la forme locale et nationale, c'est le juif, c'est le Galiléen ; mais une part restera : c'est le grand maître de la morale, c'est le juste persécuté, c'est celui qui a dit aux hommes : Vous êtes fils d'un même père céleste. Le thaumaturge et le prophète mourront ; l'homme et le sage resteront ; ou plutôt l'éternelle beauté vivra à jamais dans ce nom sublime, comme dans tous ceux que l'humanité a choisis pour se rappeler ce qu'elle est et s'enivrer de sa propre image. Voilà le Dieu vivant, voilà celui qu'il faut adorer.

MAHOMET

ET LES

ORIGINES DE L'ISLAMISME (1)

TOUTES les origines sont obscures, les origines religieuses encore plus que les autres. Produits des instincts spontanés de la nature humaine, les religions ne se rappellent pas plus leur enfance que l'adulte ne se rappelle l'histoire de son premier âge et les phases successives du développement de sa conscience : chrysalides mystérieuses, elles n'apparaissent au grand jour que dans la parfaite maturité de leurs formes. Il en est de l'origine des religions, comme de l'origine de l'humanité. La science démontre qu'à un certain jour, en vertu des lois naturelles qui jusque-là avaient présidé au développement des choses, sans exception ni intervention extérieure, l'être pensant est apparu doué de toutes ses facultés et parfait quant à ses éléments essentiels ; et pourtant vouloir expliquer l'apparition de l'homme sur la terre par les lois qui régissent les phénomènes de notre globe depuis que la nature a cessé de créer, ce serait ouvrir la porte à de si extravagantes imaginations que nul esprit sérieux ne voudrait s'y arrêter un instant. Il est indubitable encore qu'à un certain jour, par l'expansion naturelle et spontanée de ses facultés, l'homme a improvisé le langage ; et pourtant aucune image empruntée à l'état actuel de l'esprit humain ne peut nous aider à concevoir ce fait étrange, devenu entièrement impossible dans notre milieu

(1) Article paru dans la *Revue des Deux Mondes* le 15 décembre 1851. (N. de l'éd.)

réfléchi. Il faut de même renoncer à expliquer par des procédés accessibles à l'expérience les faits primitifs des religions, faits qui n'ont plus d'analogues depuis que l'humanité a perdu sa fécondité religieuse. En face de l'impuissance de la raison réfléchie à fonder la croyance et à la discipliner, comment ne reconnaitrions-nous pas la force cachée qui à certains moments pénètre et vivifie les entrailles de l'humanité ? L'hypothèse supernaturaliste offre peut-être moins de difficultés que les solutions frivoles de ceux qui abordent les problèmes des origines religieuses sans avoir pénétré les mystères de la conscience spontanée ; et si, pour rejeter cette hypothèse, il fallait être arrivé à une opinion rationnelle sur tant de faits vraiment divins, bien peu d'hommes auraient le droit de ne pas croire au surnaturel.

Serait-il vrai pourtant que la science dût renoncer à expliquer la formation du globe, parce que les phénomènes qui l'ont amené à l'état où nous le voyons ne se reproduisent plus de nos jours sur une grande échelle ? qu'elle dût renoncer à expliquer l'apparition de la vie et des espèces vivantes, parce que la période contemporaine a cessé d'être créatrice ? à expliquer l'origine du langage, parce qu'il ne se crée plus de langues ? l'origine des religions parce qu'il ne se crée plus de religions ? Non certes. C'est l'œuvre de la science, œuvre infiniment délicate et souvent périlleuse, de deviner le primitif par les faibles traces qu'il a laissées de lui-même. La réflexion ne nous a pas tellement éloignés de l'âge créateur que nous ne puissions reproduire en nous le sentiment de la vie spontanée. L'histoire, si avare qu'elle soit pour les époques non conscientes, n'est pourtant pas entièrement muette ; elle nous permet, sinon d'aborder directement les questions d'origine, au moins de les resserrer par le dehors. Puis, comme rien n'est absolu dans les choses humaines et qu'il n'est pas deux faits dans le passé qui rentrent à la rigueur dans la même catégorie, nous avons des nuances intermédiaires pour nous représenter les phénomènes inaccessibles à l'étude immédiate. Le géologue trouve dans les lentes dégradations de l'état actuel du globe des données pour expliquer les révolutions

antérieures. Le linguiste, en assistant au phénomène du développement des langues, qui se continue sous nos yeux, est amené à découvrir les lois qui ont présidé à la formation du langage. L'historien, à défaut des faits primitifs qui ont signalé les apparitions religieuses, peut étudier des dégénérescences, des tentatives avortées, des demi-religions, si j'ose le dire, montrant à découvert, quoique en des proportions plus réduites, les procédés par lesquels se sont formées les grandes œuvres des époques irréfléchies.

La naissance de l'islamisme est, sous ce rapport, un fait unique et véritablement inappréciable. L'islamisme a été la dernière création religieuse de l'humanité et, à beaucoup d'égards, la moins originale. Au lieu de ce mystère sous lequel les autres religions enveloppent leur berceau, celle-ci naît en pleine histoire ; ses racines sont à fleur de sol. La vie de son fondateur nous est aussi bien connue que celle des réformateurs du xvi^e siècle. Nous pouvons suivre année par année les fluctuations de sa pensée, ses contradictions, ses faiblesses. Ailleurs, les origines religieuses se perdent dans le rêve ; le travail de la critique la plus déliée suffit à peine pour discerner le réel sous les apparences trompeuses du mythe et de la légende. L'islamisme, au contraire, apparaissant au milieu d'une réflexion très avancée, manque absolument de surnaturel. Mahomet, Omar, Ali ne sont ni des voyants, ni des illuminés, ni des thaumaturges. Chacun d'eux sait très bien ce qu'il fait, nul n'est dupe de lui-même ; chacun s'offre à l'analyse à nu et avec toutes les faiblesses de l'humanité.

Grâce aux excellents travaux de MM. Weil (1) et Caussin de Perceval (2), on peut dire que le problème des origines de l'islamisme est arrivé de nos jours à une solution à peu près complète. M. Caussin de Perceval, surtout, a introduit dans la question un élément capital, par les renseignements

(1) *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1843 ; *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, 1844 ; *Biblische Legenden der Muselmänner*, Francfort, 1845 ; *Geschichte der Chalifen*, Mannheim, t. I, 1846 ; t. II, 1848 ; t. III, 1851.

(2) *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, Paris, 1848, 3 vol.

nouveaux qu'il a fournis sur les antécédents et les précurseurs de Mahomet, sujet délicat qui n'avait guère été aperçu avant lui. Son excellent ouvrage restera comme un modèle de cette érudition exacte, solide, éloignée de toute conjecture qui forme le caractère de l'école française. La finesse et la pénétration de M. Weil assurent à ses travaux sur l'islamisme un rang distingué. Sous le rapport du choix et de la richesse des sources, son ouvrage est pourtant inférieur à celui de notre savant compatriote, et on pourrait lui reprocher d'accorder trop de confiance à des autorités turques et persanes, qui n'ont dans la question présente que bien peu de valeur. L'Amérique et l'Angleterre se sont aussi occupées de Mahomet : un romancier très connu, M. Washington Irving (1), a raconté sa vie avec intérêt, mais sans faire preuve d'un sentiment historique fort élevé. Son livre atteste pourtant un véritable progrès, quand on songe qu'en 1829 M. Charles Forster publiait deux gros volumes fort goûtés des révérends (2), pour établir que Mahomet n'était autre chose que « la petite corne du bouc qui figure au chapitre VIII de *Daniel*, et que le pape était la grande corne ». M. Forster fondait sur cet ingénieux parallèle toute une philosophie de l'histoire, d'après laquelle le pape représenterait la corruption occidentale du christianisme, et Mahomet la corruption orientale ; de là les ressemblances frappantes du mahométisme et du papisme !

Ce serait une curieuse histoire à écrire que celle des idées que les nations chrétiennes se sont faites de Mahomet, depuis les récits du faux Turpin sur l'idole d'or *Mahom* adorée à Cadix, et que Charlemagne n'osa détruire par crainte d'une légion de démons qui y était renfermée, jusqu'au jour où la critique a rendu, en un sens très réel, au père de l'islamisme, son titre de prophète. La foi vierge de la première moitié du moyen âge, qui n'eut sur les cultes

(1) *Lives of Mahomet and his successors*, New-York, 1850.

(2) *Mahometism unveiled: an inquiry in which that arch-heresy, its diffusion and continuance are examined on a new principle, tending to confirm the evidences, and aid the propagation of the Christian Faith*. C'est le même M. Charles Forster qui est l'auteur d'une mystification sur les inscriptions sinaïtiques, dans lesquelles il prétend retrouver la langue et l'écriture primitives, le texte primitif de l'*Exode*, etc.

étrangers au christianisme que les notions les plus vagues, se figurait *Maphomet*, *Baphomet*, *Bafum* (1), comme un faux dieu, à qui l'on offrait des sacrifices humains. Ce fut au XII^e siècle que Mahomet commença à passer pour un faux prophète, et que l'on songea sérieusement à dévoiler son imposture. La traduction du Coran exécutée par l'ordre de Pierre le Vénérable, les ouvrages de polémique des dominicains et de Raymond Lulle, les renseignements fournis par Guillaume de Tyr et Matthieu Pâris contribuèrent à répandre des idées plus saines sur l'islamisme et son fondateur. A l'idole *Mahom* succède l'hérésiarque *Mahomet*, placé par Dante dans une région assez honorable de son *Enfer* (xxviii, 31) parmi les semeurs de discorde, avec frà Dolcino et Bertrand de Born. C'était déjà le signe d'une révolution opérée dans les consciences. Aux époques de foi vraiment naïve, ou bien le fidèle ignore qu'il existe des religions différentes de la sienne, ou, s'il connaît l'existence d'autres cultes, ces cultes lui paraissent si impurs et si ridicules que leurs sectateurs ne peuvent être à ses yeux que des insensés ou des pervers. Quel ébranlement pour les consciences le jour où l'on vient à reconnaître qu'à côté du dogme que l'on croyait unique, il en est d'autres qui prétendent aussi venir du ciel ! Le mot des *Trois imposteurs*, qui préoccupasi fort tout le XIII^e siècle et dont l'imagination populaire fit un livre, est le résumé de cette première incrédulité, provenant de l'étude de la philosophie arabe et d'une connaissance assez exacte de l'islamisme (2). Le nom de Mahomet devint ainsi presque synonyme d'impie, et quand Orcagna, dans l'enfer du Campo Santo de Pise, veut représenter, à côté des hérétiques, les contempteurs de toutes les religions, les trois personnages qu'il choisit sont Mahomet, Averroès et l'Antéchrist. Le moyen âge n'allait pas à demi dans ses colères : Mahomet fut à la fois un sorcier, un infâme débauché, un voleur de chameaux, un cardinal qui, n'ayant pu réussir à se faire pape, inventa une nouvelle

(1) De là *bafumerie*, *mahomerie*, *mômerie*, pour désigner tous les cultes superstitieux et impurs.

(2) J'ai plus longuement exposé ceci dans mon essai sur *Averroès et l'averroïsme*, p. 222 ss.

religion pour se venger de ses collègues. Sa biographie devint le répertoire de tous les crimes imaginables, à tel point que les *histoires de Baphomet* furent, comme celles de Pilate, un thème d'anecdotes graveleuses (1). Le xvi^e et le xvii^e siècle ne montrèrent pas beaucoup plus de justice : Bibliander, Hottinger, Maracci n'osent encore s'occuper du Coran que pour le réfuter (2).

Prideaux et Bayle envisagèrent enfin Mahomet en historiens et non plus en controversistes ; mais le manque de documents authentiques les retint dans la discussion des fables puériles qui jusqu'alors avaient défrayé la curiosité du peuple et la colère des théologiens. L'honneur du premier essai d'une biographie de Mahomet d'après les sources orientales appartient à Gagnier. Ce savant fut amené à demander ses renseignements à Aboulféda, et ce fut une bonne fortune. On peut douter que la critique eût été au xviii^e siècle assez habile pour saisir la différence qu'il faut faire, quant à la valeur historique, entre les récits des historiens arabes et les légendes écloses de l'imagination persane. Cette distinction capitale, que M. Caussin de Perceval a bien observée, est, à véritablement parler, le nœud de tous les problèmes relatifs à l'origine de l'islamisme. Composée d'après les sources arabes, telles que les biographies d'Ibn-Hischam et d'Aboulféda, la vie de Mahomet est simple et naturelle, presque sans miracles ; composée d'après les auteurs turcs et persans, la même légende apparaît comme un amas de fables absurdes et du plus mauvais style. Bien que les traditions relatives à la vie de Mahomet n'aient commencé à être mises en ordre que sous les Abbas-

(1) Voir le *Roman de Mahomet*, publié par MM. Reinaud et Fr. Michel, Paris, 1831, et Edelstand Duméril, *Poésies populaires latines du moyen âge*, 1847, p. 367.

(2) On jugera de la force de leurs raisonnements par celui-ci, que j'emprunte au célèbre théologien Gènebrard : « Pourquoi est-ce, ô Mahomet, que tu n'écris pas ta loi ou ton Alcoran en latin, ou grec, ou hébreu, vu que ce sont les langues connues par tout l'Empire romain et par tous les doctes ? » Il répond, mais assez froidement et à la manière des huguenots, que son Alcoran ou institution n'est pas pour les Romains ni les doctes, à cause qu'ils ne se convertiraient pas. « Mais ce n'estait pas pour cela, ainsi parce qu'il estait une beste, et ne savait rien en hébreu, grec ou latin ! »

sides, les rédacteurs de cette époque s'appuyaient déjà sur des sources écrites, dont les auteurs eux-mêmes remontaient, en citant leurs autorités, jusqu'aux compagnons du prophète. Autour de la mosquée attenante à la maison de Mahomet régnait un banc, sur lequel avaient élu domicile des hommes sans famille ni demeure, qui vivaient des générosités du prophète et mangeaient souvent avec lui. Ces hommes, que l'on appelait les *gens du banc* (*ahl el-soffa*), étaient censés connaître beaucoup de particularités sur la personne de Mahomet, et leurs souvenirs devinrent l'origine d'innombrables *diras* ou *hadith*. La foi musulmane elle-même fut effrayée de la multitude des documents ainsi obtenus : six sources légitimes furent seules reconnues à la tradition, et l'infatigable Bokhari avoue que, sur les deux cent mille *hadith* qu'il avait recueillis, sept mille deux cent vingt-cinq seulement lui paraissaient d'une authenticité incontestable. La critique européenne pourrait assurément, sans encourir le reproche de témérité, procéder à une élimination plus sévère encore. Toutefois, on ne peut nier que ces premiers récits ne nous présentent beaucoup de traits de la physionomie réelle du prophète, et ne se distinguent d'une manière tout à fait tranchée des recueils de légendes pieuses imaginées uniquement pour l'édification des lecteurs. Le véritable monument de l'histoire primitive de l'islamisme, le Coran, reste d'ailleurs absolument inattaquable, et ce monument suffirait à lui seul, indépendamment des récits des historiens, pour nous révéler Mahomet.

Je ne vois dans aucune littérature un procédé de composition qui puisse donner une idée exacte de la rédaction du Coran. Ce n'est ni le livre écrit avec suite, ni le texte vague et indéterminé arrivant peu à peu à une leçon définitive, ni la rédaction des enseignements du maître faite d'après les souvenirs de ses disciples ; c'est le recueil des prédications, et, si j'ose le dire, des ordres du jour de Mahomet, portant encore la date du lieu où ils parurent et la trace de la circonstance qui les provoqua. Chacune de ces pièces était écrite, après la *récitation* du prophète (1), sur des peaux, sur

(1) Le mot *coran* veut dire *récitation*, et ne réveillait aucune idée analogue à celle du *livre* (*kitâb*) des juifs et des chrétiens.

des omoplates de mouton, des os de chameau, des pierres polies, des feuilles de palmier, ou conservée de mémoire par les principaux disciples, que l'on appelait *porteurs du Coran*. Ce ne fut que sous le califat d'Abou-Bekr, après la bataille de Yemâma, où périrent un grand nombre de vieux musulmans, que l'on songea à « réunir le Coran entre deux « ais » et à mettre bout à bout ces fragments détachés et souvent contradictoires. Il est indubitable que cette compilation, à laquelle présida Zeyd-ben-Thabet, le plus autorisé des secrétaires de Mahomet, fut exécutée avec une parfaite bonne foi. Aucun travail de coordination ou de conciliation ne fut tenté : on mit en tête les plus longs morceaux ; on réunit à la fin les plus courtes *surates* (1), qui n'avaient que quelques lignes, et l'exemplaire type fut confié à la garde de Hafsa, fille d'Omar, l'une des veuves de Mahomet. Une seconde récénsion eut lieu sous le califat d'Othman. Quelques variantes d'orthographe et de dialectes s'étaient introduites dans les exemplaires des différentes provinces ; Othman nomma une commission, toujours présidée par Zeyd, pour constituer définitivement le texte d'après le dialecte de la Mecque : puis, par un procédé très caractéristique de la critique orientale, il fit recueillir et brûler tous les autres exemplaires, afin de couper court aux discussions.

C'est ainsi que le Coran est arrivé jusqu'à nous sans variantes bien essentielles. Assurément, un tel mode de composition est fait pour inspirer quelques scrupules. L'intégrité d'un ouvrage longtemps confié à la mémoire nous semble mal gardée. Des altérations et des interpolations n'ont-elles pu se glisser dans les révisions successives ? Quelques hérétiques musulmans ont prévenu, sur ce point, les soupçons de la critique moderne. M. Weil, de nos jours, a soutenu que la récénsion d'Othman ne fut pas purement grammaticale, comme le veulent les Arabes, et que la politique y eut sa part, surtout en vue de rabattre les prétentions d'Ali. Toutefois, le Coran se présente à nous avec si peu d'arrangement, dans un désordre si complet,

(1) C'est le nom arabe des chapitres du Coran.

avec des contradictions si flagrantes ; chacun des morceaux qui le composent porte une physionomie si tranchée, que rien ne saurait, dans un sens général, en attaquer l'authenticité. Nous avons donc pour l'islamisme l'immense avantage d'avoir les pièces mêmes de son origine, pièces très suspectes sans doute et exprimant beaucoup moins la vérité des faits que les besoins du moment, mais en cela même précieuses aux yeux du critique qui sait les interpréter. C'est sur cet étrange spectacle d'une religion naissant au grand jour, avec pleine conscience d'elle-même, que je voudrais appeler un moment l'attention des penseurs.

I

La critique, en général, doit renoncer à rien savoir de certain sur le caractère et la biographie des fondateurs de religion. Pour eux, le tissu de la légende a entièrement couvert celui de l'histoire. Étaient-ils beaux ou laids, vulgaires ou sublimes ? Nul ne le saura. Les livres qu'on leur attribue, les discours qu'on leur prête, ne sont d'ordinaire que des compositions plus modernes, et nous apprennent beaucoup moins ce qu'ils étaient que la manière dont leurs disciples concevaient l'idéal. La beauté même de leur caractère n'est point à eux ; elle appartient à l'humanité, qui les fait à son image. Transformée par cette force incessamment créatrice, la plus laide chenille pourrait devenir le plus beau papillon.

Il n'en est point de même pour Mahomet. Le travail de la légende est resté, autour de lui, faible et sans originalité. Mahomet est réellement un personnage historique : nous le touchons de toutes parts. Le livre qui nous reste sous son nom représente presque mot à mot les discours qu'il tenait. Sa vie est demeurée une biographie comme une autre, sans prodiges, sans exagérations. Ibn- Hischam, et, en général, les plus anciens de ses historiens sont des écrivains sensés. C'est à peu près le ton de la *Vie des saints*, écrite d'une façon dévote, mais raisonnable ; et encore l'on pourrait citer vingt légendes de saints, celle de saint François d'As-

sisé, par exemple, qui sont devenues infiniment plus mythiques que celle du fondateur de l'islamisme.

Mahomet ne voulut pas être thaumaturge : il ne voulut être que prophète, et prophète sans miracles. Il répète sans cesse qu'il est un homme comme un autre, mortel comme un autre, sujet au péché et ayant besoin comme un autre de la miséricorde de Dieu. Dans ses derniers jours, voulant mettre ordre à sa conscience, il monte en chaire. « Musulmans, dit-il, si j'ai frappé quelqu'un de vous, voici mon dos, qu'il me frappe. Si quelqu'un a été outragé par moi, qu'il me rende injure pour injure. Si j'ai pris à quelqu'un son bien, tout ce que je possède est à sa disposition. » Un homme se leva et réclama une dette de trois drachmes. « Mieux vaut, dit le prophète, la honte en ce monde que dans l'autre », et il paya sur-le-champ.

Cette extrême mesure, ce bon goût vraiment exquis avec lesquels Mahomet comprit son rôle de prophète, lui étaient imposés par l'esprit de sa nation. Rien de plus inexact que de se figurer les Arabes avant l'islamisme comme une nation grossière, ignorante, superstitieuse : il faudrait dire au contraire une nation raffinée, sceptique, incrédule. Voici un curieux épisode des premiers temps de la mission de Mahomet qui fait très bien comprendre l'indifférence glaciale qu'il rencontrait autour de lui et l'extrême réserve qui lui était commandée dans l'emploi du merveilleux. Il était assis dans le parvis de la Caaba, à peu de distance d'un cercle formé par plusieurs chefs Koreischites, tous opposés à ses doctrines. Otba, fils de Rébia, l'un d'eux, s'approche de lui, prend place à ses côtés, et, parlant au nom des autres : « Fils de mon ami, lui dit-il, tu es un homme distingué par tes qualités et ta naissance. Bien que tu mettes la perturbation dans ta patrie, la division dans les familles, que tu outrages nos dieux, que tu taxes d'impiété et d'erreur nos ancêtres et nos sages, nous voulons user de ménagements avec toi. Écoute des propositions que j'ai à te faire, et réfléchis s'il ne te convient pas d'en accepter quelque-une. — Parle, dit Mahomet, je t'écoute. — Fils de mon ami, reprit Otba, si le but de ta conduite est d'acquérir des richesses, nous nous cotiserons tous pour te faire une for-

tune plus considérable que celle d'aucun Koreischite. Si tu vises aux honneurs, nous te créerons notre chef, et nous ne prendrons aucune résolution sans ton avis. Si l'esprit qui t'apparaît s'attache à toi et te domine de manière que tu ne puisses te soustraire à son influence, nous ferons venir des médecins habiles, et nous les paierons pour qu'ils te guérissent. — Je ne suis ni avide de biens, ni ambitieux de dignités, ni possédé du malin esprit, répondit Mahomet. Je suis envoyé par Allah, qui m'a révélé un livre et m'a ordonné de vous annoncer les récompenses ou les châtiments qui vous attendent. — Eh bien ! Mahomet, lui dirent les Koreischites, puisque tu n'agrees pas nos propositions, et que tu te prétends envoyé d'Allah, donne-nous des preuves évidentes de ta qualité. Notre vallée est étroite et stérile ; obtiens de Dieu qu'il l'élargisse, qu'il éloigne l'une de l'autre ces chaînes de montagnes qui la resserrent, qu'il y fasse couler des fleuves pareils aux fleuves de la Syrie et de l'Irak, ou bien qu'il fasse sortir du tombeau quelques-uns de nos ancêtres, et parmi eux Cossay, fils de Kilâb, cet homme dont la parole avait tant d'autorité ; que ces illustres morts, ressuscités, te reconnaissent pour prophète, et nous te reconnaitrons aussi. — Dieu, répondit Mahomet, ne m'a pas envoyé vers vous pour cela : il m'a envoyé seulement pour prêcher sa loi. — Au moins, reprirent les Koreischites, demande à ton seigneur qu'il fasse paraître un de ses anges pour témoigner de ta véracité et nous ordonner de te croire. Demande-lui aussi qu'il montre ostensiblement le choix qu'il a fait de ta personne, en te dispensant du besoin de chercher ta subsistance journalière dans les marchés, comme le moindre de tes compatriotes. — Non, dit Mahomet, je ne lui adresserai pas ces demandes : mon devoir est seulement de vous prêcher. — Eh bien ! que ton seigneur fasse tomber le ciel sur nous, comme tu prétends qu'il est capable de le faire ; car nous ne te croirons pas ! »

On le voit, un bouddha, un fils de Dieu, un thaumaturge de haute volée étaient au-dessus du tempérament de ce peuple. L'extrême finesse de l'esprit arabe, la manière franche et nette dont il se pose dans le réel, le libertinage de mœurs et de croyances qui régnait à l'époque de l'isla-

misme, interdisaient les grands airs au nouveau prophète. L'Arabie manque complètement de l'élément qui engendre le mysticisme (1) et la mythologie. Les nations sémitiques, celles du moins qui sont restées fidèles à la vie patriarcale et à l'esprit ancien, n'ont jamais compris en Dieu la variété, la pluralité, le sexe : le mot *déesse* serait en hébreu le plus horrible barbarisme. De là ce trait si caractéristique, qu'elles n'ont jamais eu ni mythologie ni épopée. La façon nette et simple dont elles conçoivent Dieu séparé du monde, n'engendrant point, n'étant pas engendré, n'ayant point de semblable, excluait ces grandes broderies, ces poèmes divins où l'Inde, la Perse, la Grèce ont développé leur fantaisie. La mythologie représentant le panthéisme en religion n'est possible que dans l'imagination d'un peuple qui laisse flotter indécis les limites de Dieu, de l'humanité et de l'univers : or l'esprit le plus éloigné du panthéisme, c'est assurément l'esprit sémitique. L'Arabie, en particulier, avait perdu ou peut-être n'avait jamais eu le don de l'invention surnaturelle. A peine trouve-t-on dans toutes les *Moallakât* (2) et dans le vaste répertoire de la poésie antéislamique une pensée religieuse. Ce peuple n'avait pas le sens des choses saintes ; mais, en revanche, il avait un sentiment très vif des choses finies et des passions du cœur humain.

Voilà pourquoi la légende musulmane, en dehors de la Perse, est restée si pauvre, et pourquoi l'élément mythique y est absolument nul. Sans doute la vie de Mahomet, comme celle de tous les grands fondateurs, s'est entourée de fables ; mais ces fables ne sont arrivées à quelque sanction que chez les schiites, dominés par le tour de l'imagination persane. Loin qu'elles tiennent au fond de l'islamisme, elles ne doivent être envisagées que comme des scories acces-

(1) Si l'on m'objecte la tendance générale de la philosophie orientale vers le mysticisme, je ferai observer que ce n'est que par abus que l'on applique le nom de *philosophie arabe* à une philosophie qui n'a jamais eu de racines dans la péninsule arabique, et dont l'apparition a été une réaction du génie persan contre le génie arabe. Cette philosophie a été écrite en arabe, voilà tout ; elle n'est arabe ni de tendance ni d'esprit.

(2) On appelait *moallakât* ou *suspendues* les pièces de vers qui avaient remporté le prix dans les tournois poétiques et étaient suspendues avec des clous d'or à la porte de la Caaba. Il en reste sept, auxquelles on rattache ordinairement deux ou trois autres poèmes du même caractère.

soires, tolérées plutôt que consacrées et fort analogues à la mythologie de bas étage des livres apocryphes, que l'Église n'a jamais ni franchement adoptée, ni sévèrement bannie. Comment l'imagination populaire n'eût-elle pas entouré de quelques prodiges une existence si extraordinaire ? Comment l'enfance surtout, thème si avantageux pour les légendes, n'eût-elle pas tenté les conteurs ? A les entendre, la nuit où naquit le prophète, le palais de Chosroès fut ébranlé par un tremblement de terre, le feu sacré des mages s'éteignit, le lac de Sâwa se dessécha, le Tigre déborda, et toutes les idoles du monde tombèrent la face contre terre. Ces traditions, néanmoins, ne s'élèvent jamais à la hauteur d'une légende consacrée, et, en somme, les récits de l'enfance de Mahomet, malgré quelques taches, sont restés une page charmante de grâce et de naturel (1). Pour faire mieux apprécier cette sobriété, je donnerai ici un échantillon de la manière dont l'Inde sait fêter la naissance de ses héros.

Quand les créatures apprennent que Bouddha va naître, tous les oiseaux de l'Himalaya accourent au palais de Kapila et se posent en chantant et en battant des ailes sur les terrasses, les balustrades, les arceaux, les galeries, les toits du palais : les étangs se couvrent de lotus ; dans les maisons, le beurre, l'huile, le miel, le sucre, quoiqu'on les emploie en abondance, paraissent toujours entiers ; les tambours, les harpes, les théorbes, les cymbales rendent sans être touchés des sons mélodieux. Des dieux et des solitaires accourent de chacun des dix horizons pour accompagner le Bouddha. Le Bouddha descend accompagné de centaines de millions de divinités. Au moment où il descend, les trois mille grands milliers de régions du monde sont illuminés d'une immense splendeur, effaçant celle des dieux. Pas un être n'éprouve de frayeur ni de souffrance. Tous ressentent un bien-être infini, et n'ont que des pensées affectueuses et tendres. Des centaines de millions de dieux, avec les mains, avec les épaules, avec la tête, soutiennent et portent le char de Bouddha. Cent mille *apsaras* conduisent les chœurs de musique en avant, en arrière, à droite, à

(1) Voir M. Caussin, t. I, p. 286 ss.

gauche, et chantent les louanges de Bouddha. Au moment où il va sortir du sein de sa mère, toutes les fleurs ouvrent leur calice ; de jeunes arbres s'élèvent du sol et entr'ouvrent leurs boutons ; des eaux de senteur coulent de toutes parts ; des flancs de l'Himalaya, les jeunes lions accourent tout joyeux à la ville de Kapila, et s'arrêtent aux portes sans faire de mal à personne. Cinq cents jeunes éléphants blancs viennent toucher avec leurs trompes les pieds du roi, père de Bouddha ; les enfants des dieux, parés de ceintures, apparaissent dans l'appartement des femmes, allant et venant de côté et d'autre ; les femmes des *nagas*, laissant voir la moitié de leur corps, apparaissent s'agitant dans les airs ; dix mille filles des dieux, tenant à la main des éventails de queue de paon, apparaissent sur l'azur du ciel ; dix mille urnes pleines apparaissent faisant le tour de la grande cité de Kapila ; cent mille filles des dieux, portant des conques, des tambours, des tambourins suspendus à leur cou, apparaissent immobiles ; tous les vents retiennent leur souffle ; tous les fleuves et tous les ruisseaux s'arrêtent ; le soleil, la lune et les étoiles cessent de se mouvoir. Une lumière de cent mille couleurs, produisant le bien-être dans le corps et l'esprit, se répand de toutes parts. Le feu ne brûle plus. Aux galeries, aux palais, aux terrasses, aux arceaux des portes apparaissent suspendues des perles et des pierres précieuses. Les corneilles, les vautours, les loups, les chacals cessent leurs cris ; il ne s'élève que des sons doux et agréables. Tous les dieux des bois de Salas, sortant à demi leur corps du feuillage, apparaissent immobiles et inclinés. Des parasols grands et petits se déploient de tous côtés dans les airs. La reine cependant s'avance dans le jardin de Loumbini. Un arbre s'incline et la salue ; la reine en saisit une branche, et, regardant le ciel avec grâce, fait un bâillement, et reste immobile. Le Bouddha s'élance de son côté droit sans la blesser ; un lotus blanc perce la terre et s'ouvre pour le recevoir ; un parasol descend du ciel pour le couvrir ; un fleuve d'eau froide et un fleuve d'eau chaude accourent pour le baigner, etc. (1).

(1) Nous prenons ces traits entre mille dans le *Lalitavistara*, ou *Vie de Bouddha*, trad. par M. Édouard Foucaux, Paris, 1848.

Voilà ce qui s'appelle entamer hardiment la légende et ne pas marchander avec le miracle. L'Arabie était arrivée à un trop grand raffinement intellectuel pour qu'il pût s'y former une légende surnaturelle de ce style. La seule fois que Mahomet voulut se permettre une imitation des fantaisies transcendantes des autres religions, dans son voyage nocturne à Jérusalem sur un animal fantastique, la chose tourna au plus mal : ce récit fut accueilli par une tempête de plaisanteries ; plusieurs de ses disciples abjurèrent, et le prophète se hâta de retirer sa fâcheuse idée, en déclarant que ce merveilleux voyage, donné d'abord comme réel, n'avait été qu'un rêve. Toute la légende arabe de Mahomet, telle qu'elle se lit dans Aboulféda (1), par exemple, se borne à quelques récits fort sobrement inventés. On cherche à le mettre en rapport avec les hommes illustres de son temps et de la génération précédente ; on fait prophétiser sa mission par des personnages vénérés. Lorsqu'il parcourait les solitudes voisines de la Mecque, plein de sa pensée, il entendait des voix qui lui disaient : « Salut, apôtre de Dieu ! » Il se retournait, et ne voyait que des arbres et des rochers. A sa fuite de la Mecque, il se réfugie dans une caverne : ses ennemis vont y pénétrer, quand ils remarquent un nid dans lequel une colombe avait déposé ses œufs et un réseau de toile d'araignée qui fermait le chemin. Sa chamelle était inspirée, et quand les chefs des tribus venaient prendre la bride de sa monture pour lui offrir l'hospitalité, il disait : « Laissez-la marcher, c'est la main de Dieu qui la guide. » Son sabre aussi fait quelques miracles. A l'issue d'une bataille, il s'était assis à l'écart au pied d'un arbre, ayant sur ses genoux cette arme, dont la poignée était d'argent. Un Bédouin ennemi l'aperçut ; il s'approche, et, feignant d'être attiré par un simple motif de curiosité : « Permets-tu que j'examine ton sabre ? » lui dit-il. Mahomet le lui présente sans défiance. L'Arabe le prend, le tire du fourreau et va frapper ; mais le sabre refuse d'obéir.

Tous les prodiges de sa vie sont aussi transparents ;

(1) Voir la traduction qu'en a donnée M. Noël Desvergers, Paris, 1837.

lui-même ne savait rien inventer de bien neuf en ce genre. L'ange Gabriel faisait tous les frais de ses miracles ; il semble qu'il n'ait pas connu d'autre machine. La bataille de Bedr seule fournit quelques exemples de la grande création merveilleuse improvisée sur place. Une légion d'anges combattit pour les musulmans. Un Arabe, qui s'était placé sur les montagnes environnantes, vit un nuage s'approcher de lui et du sein de ce nuage il entendit sortir des hennissements de chevaux et une voix qui disait : « En avant, Hayzoum ! » (C'est le nom du cheval de l'ange Gabriel.) Un musulman raconta que, poursuivant un Mecquois le sabre à la main, il avait vu la tête du fuyard tomber à terre avant que son sabre l'eût atteint : il en conclut que la main d'un envoyé céleste avait prévenu la sienne. D'autres affirmaient avoir distingué clairement les anges à leurs turbans blancs, dont un bout flottait sur l'épaule, tandis que Gabriel, leur chef, avait le front ceint d'un turban jaune. Quand on sait l'état d'excitation où se mettent les Arabes avant et durant la bataille, et quand on songe que cette journée fut le premier élan de l'enthousiasme musulman, bien loin de s'étonner que de tels récits aient trouvé créance, on est surpris que le cerveau des combattants de Bedr n'ait enfanté que d'aussi sobres merveilles.

A une époque beaucoup plus moderne et sous l'influence de races étrangères à l'Arabie, la légende de Mahomet s'est compliquée, je le sais, de circonstances merveilleuses qui la rapprochent beaucoup des grandes légendes mythologiques du haut Orient. La Perse, quoique domptée par l'islamisme, ne plia jamais sous l'action de l'esprit sémitique. En dépit de la langue et de la religion qui lui étaient imposées, elle sut revendiquer ses droits de nation indoeuropéenne, et se créer, au sein de l'islamisme, une philosophie, une épopée, une mythologie. Ouvrez le *Hyat el-Koloub*, recueil de traditions schiites : vous y verrez que, la nuit où Mahomet vint au monde, soixante-dix mille palais de rubis et soixante-dix mille palais de perles furent bâtis dans le paradis, et furent appelés les palais de la naissance. Le prophète naît tout circoncis : des sages-

femmes, d'une beauté extraordinaire, sont présentes, sans avoir été prévenues. Une lumière dont l'éclat resplendit dans toute l'Arabie sort avec lui du sein de sa mère. Aussitôt né, il se jette à genoux, élève son regard au ciel, et s'écrie : « Dieu seul est Dieu, et je suis son prophète ! » Dieu revêt son apôtre de la chemise du divin contentement et de la robe de la sainteté, rattachée par la ceinture de l'amour de Dieu. Il chausse les sandales de la respectueuse terreur, ceint la couronne de la préséance, et prend en main la baguette de l'autorité religieuse. A trois ans, deux anges lui ouvrent le côté, lui enlèvent le cœur, en expriment les gouttes noires du péché, et y mettent la lumière prophétique. Mahomet voyait derrière comme devant ; sa salive rendait douce l'eau de mer ; ses gouttes de sueur étaient comme des perles. Son corps ne projetait d'ombre ni au soleil ni au clair de lune ; aucun insecte n'approchait de sa personne. — Rien d'arabe dans ces exagérations, tout empreintes du goût persan : c'est complètement méconnaître le caractère de la légende de Mahomet que de la chercher dans d'aussi grotesques récits, qui ne préjudicient pas plus à la pureté de la tradition arabe primitive que les fades amplifications des Évangiles apocryphes ne nuisent à l'incomparable beauté des Évangiles canoniques.

Les éléments légendaires de l'islamisme naissant sont toujours ainsi restés à l'état de tradition sporadique et sans autorité. Au lieu d'un être mystérieux, suspendu entre ciel et terre, sans père ni frère ici-bas, nous n'avons qu'un Arabe entaché de tous les défauts du caractère de sa nation. Au lieu de cette haute et inaccessible rigueur de supernaturalisme, qui fait dire à l'homme-Dieu « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la pratiquent », nous avons ici toutes les aimables faiblesses du cœur humain. A la bataille d'Autas, une captive que des musulmans entraînaient avec rudesse s'écria : « Respectez-moi, je tiens de près à votre chef. » On la conduisit à Mahomet. « Prophète de Dieu, lui dit-elle, je suis ta sœur de lait ; je suis Shaymâ, fille de Halimâ, ta nourrice, de la tribu des Benou-Sâd. — Quelle preuve me donneras-tu de cela ? demanda Mahomet. — Une morsure que

tu me fis à l'épaule, répondit-elle, un jour que je te portais sur mon dos. » Et elle montra la cicatrice. Cette vue, rappelant à Mahomet le souvenir de sa première enfance et des soins qu'il avait reçus dans une pauvre famille de Bédouins, l'émut d'attendrissement. Quelques larmes mouillèrent ses yeux. « Oui, tu es ma sœur », dit-il à Schaymâ ; et se dépouillant de son manteau, il la fit asseoir dessus. Puis il reprit : « Si tu veux rester désormais auprès de moi, tu vivras tranquille et honorée parmi les miens ; si tu aimes mieux retourner dans ta tribu, je te mettrai en état d'y passer tes jours dans l'aisance. » Schaymâ dit qu'elle préférerait le séjour du désert, et Mahomet la renvoya comblée de ses dons.

Rien n'est dissimulé de ses faiblesses et ses humbles côtés. Il commence par être *commis voyageur* en Syrie, où il fait de bonnes affaires. Aucun signe extraordinaire ne le distingue ; il a son surnom comme un autre : on l'appelle *el-Amîn*, l'homme sûr. Dans sa première jeunesse, il se bat avec les Koreischites contre les Hawazin, et les Koreischites n'en sont pas moins taillés en pièces. Dans une course, sa chamelle est distancée par celle d'un Bédouin, et il en éprouve un vif dépit. L'Arabie ne s'est pas crue obligée, pour exalter son prophète, de l'élever au-dessus de l'humanité et de le soustraire aux affections de tribu, de famille, à d'autres plus humbles encore. Les historiens musulmans nous racontent qu'il aimait son cheval et sa chamelle, qu'il essuyait leur sueur avec sa manche. Quand sa chatte avait faim ou soif, il se levait pour lui ouvrir, et il soignait attentivement un vieux coq qu'il gardait chez lui pour se préserver du mauvais œil. Dans son intérieur, il nous apparaît comme le plus honnête père de famille. Souvent, prenant par la main Hasan et Hosein, nés du mariage d'Ali et de sa fille Fatima, il les faisait sauter et danser, en leur répétant des paroles enfantines qui ont été conservées (1). Quand il les apercevait, au beau milieu d'une prédication, il allait les embrasser, les plaçait près de lui dans la chaire, et

(1) Je n'ai pas besoin d'avertir que je suis loin d'attacher à ces récits une valeur historique ; j'insiste uniquement sur le caractère que les Arabes ont attribué à leur prophète et sur la couleur générale de sa légende.

après quelques mots d'excuse sur leur innocence, il reprenait son discours. Après la conversion des Benou-Témîm à l'islamisme, un de leurs principaux chefs, Cays, fils d'Acim, étant à Médine, entra un jour chez Mahomet, et le trouva tenant sur ses genoux une petite fille qu'il couvrait de baisers. « Qu'est-ce que cette brebis que tu flaires ? demanda-t-il. — C'est mon enfant, répondit Mahomet. — Par Dieu ! reprit Cays, j'ai eu beaucoup de petites filles comme celle-ci ; je les ai toutes enterrées vivantes, sans en flairer aucune. — Malheureux ! s'écria Mahomet, il faut que Dieu ait privé ton cœur de tout sentiment d'humanité. Tu ne connais pas la plus douce jouissance qu'il soit donné à l'homme d'éprouver. »

Ses biographes ne prennent pas plus de soin qu'il n'en prenait lui-même pour cacher sa passion dominante : « Deux choses au monde, disait-il, ont eu de l'attrait pour moi, ce sont les femmes et les parfums ; mais je ne trouve de félicité pure que dans la prière. » Ce point fut le seul sur lequel il dérogea à ses propres lois et réclama son privilège de prophète. Contrairement à toutes ses prescriptions, il eut quinze femmes, d'autres disent vingt-cinq. Les épisodes les plus délicats ne pouvaient manquer de surgir dans un tel ménage. Ajoutez que la jalousie la plus subtile paraît avoir été un des traits de son caractère. Un verset du Coran défend expressément à ses femmes de se remarier après sa mort. Dans sa dernière maladie, il disait à Aïscha : « Ne serais-tu pas satisfaite de mourir avant moi et de savoir que ce serait moi qui t'envelopperais dans le linceul, qui prierais sur toi, qui te déposerais dans la tombe ? — J'aimerais assez cela, répondit Aïscha, si je n'avais l'idée qu'au retour de mon enterrement tu viendrais ici te consoler de ma perte avec quelque autre de tes femmes. » Cette saillie fit sourire le prophète.

L'épisode de son mariage avec Maria la Copte est un des plus singuliers. Une Copte, une esclave, une chrétienne, se vit préférée durant plusieurs nuits aux nobles filles d'Abou-Bekr et d'Omar, du plus pur sang koreischite. Ce choix provoqua une vraie sédition dans le harem, à propos de laquelle Dieu révéla ce qui suit : « O apôtre de Dieu,

pourquoi, dans la vue de complaire à tes femmes, t'abstien-drais-tu de ce que Dieu te permet ? Le Seigneur est bon et miséricordieux ; il annule des serments inconsidérés. Il est votre maître ; il a la science et la sagesse. » Ainsi autorisé à punir les rebelles, le prophète les répudia pour un mois, qu'il donna tout entier à Maria. Ce ne fut que sur les vives instances d'Abou-Bekr et d'Omar qu'il consentit à reprendre leurs filles, après les avoir admonestées par cet autre verset : « Si vous vous opposez au prophète, sachez que Dieu se déclare pour lui. Il ne tiendrait qu'à lui de vous répudier toutes, et le Seigneur lui donnerait des épouses meilleures que vous, de bonnes musulmanes, pieuses, soumises, dévouées. »

Le scandale fut bien plus grave encore lors du mariage de Mahomet avec Zeynab. Elle était déjà mariée à Zeyd, fils adoptif du prophète. Un jour que celui-ci allait visiter Zeyd, il trouva Zeynab seule et couverte de vêtements légers qui dérobaient à peine la beauté de ses formes. Son émotion se trahit en quelques mots : « Louange à Dieu qui dispose des cœurs ! » Puis il s'éloigna ; mais le sens de cette exclamation n'échappa point à Zeynab, qui la rapporta à Zeyd. Celui-ci courut immédiatement annoncer à Mahomet qu'il était prêt à répudier sa femme. Le prophète combattit d'abord son dessein ; mais Zeyd insista. Zeynab, disait-il, fière de sa noblesse, avait envers lui un ton de hauteur qui détruisait le bonheur de leur union. Malgré l'usage qui interdisait aux Arabes d'épouser les femmes de leurs fils adoptifs, Zeynab, peu de mois après, prenait rang parmi les femmes du prophète. Quelques versets du Coran firent cesser les murmures des musulmans austères, et le complaisant Zeyd vit son nom inscrit dans le livre saint.

En somme, Mahomet nous apparaît comme un homme doux, sensible, fidèle, exempt de haine. Ses affections étaient sincères ; son caractère, en général, porté à la bienveillance. Lorsqu'on lui serrait la main en l'abordant, il répondait cordialement à cette étreinte, et jamais il ne retirait la main le premier. Il saluait les petits enfants et montrait une grande tendresse de cœur pour les femmes et les faibles. « Le para-

dis, disait-il, est au pied des mères. » Ni les pensées d'ambition, ni l'exaltation religieuse n'avaient desséché en lui le germe des sentiments individuels. Rien de moins ressemblant à cet ambitieux machiavélique et sans cœur qui explique en inflexibles alexandrins ses projets à Zopyre :

Je dois régir en dieu l'univers prévenu ;
Mon empire est détruit, si l'homme est reconnu.

L'homme, au contraire, est chez lui toujours à découvert. Il avait conservé la sobriété des mœurs arabes ; aucune idée de majesté. Son lit était un simple manteau, et son oreiller une peau remplie de feuilles de dattier. On le voyait traire lui-même ses brebis, et il s'asseyait à terre pour raccommoder ses vêtements et ses chaussures. Toute sa conduite dément le caractère entreprenant, audacieux, qu'on est convenu de lui attribuer. Il se montre habituellement faible, irrésolu, peu sûr de lui-même. M. Weil va jusqu'à le traiter de poltron ; il est certain qu'en général il avançait timidement et résistait presque toujours à l'entraînement de ceux qui l'accompagnaient. Ses précautions dans les batailles étaient peu dignes d'un prophète. Il se couvrait de deux hauberts et portait sur la tête un casque à visière qui lui recouvrait la figure. A la déroute d'Ohod, sa tenue est on ne peut plus messéante à un envoyé de Dieu : renversé dans un fossé, il ne dut la vie qu'au dévouement des Ansâr, qui le couvrirent de leur corps, et il se releva tout souillé de sang et de boue. Son extrême circonspection perce à chaque pas. Il écoutait volontiers les avis et y montrait beaucoup de déférence. Souvent même on le voit céder à la pression de l'opinion publique et se laisser entraîner à des démarches que sa prudence réprouvait. Ses disciples, ayant une idée beaucoup plus haute que lui de ses dons prophétiques et croyant en lui beaucoup plus que lui-même, ne comprenaient rien à ces hésitations et à ces ménagements.

Toute l'énergie qui fut déployée dans la fondation de la religion nouvelle appartient à Omar. Omar est vraiment le saint Paul de l'islamisme, le glaive qui tranche

et décide. On ne peut douter que le caractère réservé de Mahomet n'eût compromis le succès de son œuvre, s'il n'eût rencontré cet impétueux disciple, toujours prêt à tirer le sabre contre ceux qui n'admettaient pas sans examen la religion dont il avait été le plus ardent persécuteur. La conversion d'Omar fut le moment décisif dans le progrès de l'islamisme. Jusque-là les musulmans s'étaient cachés pour pratiquer leur religion et n'avaient point osé confesser leur foi en public. L'audace d'Omar, son ostentation à s'avouer musulman, la terreur qu'il inspirait leur donnèrent confiance de paraître au grand jour. Il ne semble pas que Mahomet ait rien vu au delà de l'horizon de l'Arabie ni qu'il ait songé que sa religion pût convenir à d'autres qu'aux Arabes. Le principe conquérant de l'islamisme, cette pensée que le monde doit devenir musulman, est une pensée d'Omar. C'est lui qui, après la mort de Mahomet, gouvernant en réalité sous le nom du faible Abou-Bekr, au moment où l'œuvre du prophète à peine ébauchée allait se dissoudre, arrêta la défection des tribus arabes et donna à la religion nouvelle son dernier caractère de fixité. Si la chaleur d'un tempérament impétueux, s'attachant avec frénésie à un dogme, doit s'appeler foi, Omar a réellement été le plus énergique des fidèles. Jamais on n'a cru avec tant de rage, jamais on n'a dépensé tant de colère au nom de l'indubitable. On voit souvent le besoin de haïr amener ainsi à la religion les caractères entiers et sans nuances ; car, de tous les prétextes de haine, la religion est celui auquel on s'abandonne avec le plus de sécurité.

Le rôle de prophète a toujours ses épines, et, en face de compatriotes aussi disposés à le trouver en défaut, Mahomet ne pouvait manquer d'avoir à traverser des moments difficiles. Il s'en tirait en général avec beaucoup d'habileté, évitant d'exagérer son rôle et prenant garde de s'aventurer trop loin. Il pouvait paraître surprenant qu'un envoyé de Dieu essuyât des défaites, vît ses prévisions déjouées, remportât des demi-victoires. Dans les grandes légendes surnaturelles, les choses sont bien autrement menées ; tout y est tranché, absolu, comme il convient lorsque Dieu s'en mêle. Il était trop tard pour prendre les

choses sur un ton aussi élevé : voilà pourquoi, dans la vie de ce dernier des prophètes, tout se passe à demi et par à peu près, d'une manière tout humaine et tout historique. Il est battu, il se trompe, il recule, il se corrige, il se contredit. Les musulmans reconnaissent jusqu'à deux cent vingt-cinq contradictions dans le Coran, c'est-à-dire deux cent vingt-cinq passages qui ont été plus tard abrogés en vue d'une autre politique.

Quant aux traits de la vie de Mahomet qui, à nos yeux, seraient des taches impardonnables à sa moralité, gardons-nous d'y appliquer une critique trop rigoureuse. Il est évident que la plupart de ces actes ne produisaient pas sur les contemporains et ne produisent pas sur les historiens orientaux la même impression que sur nous. On ne peut nier cependant que, de l'aveu des musulmans, Mahomet ne fasse dans plusieurs cas le mal avec pleine connaissance, en sachant très bien qu'il obéit à sa propre volonté et non à l'inspiration de Dieu. Il permet le brigandage ; il commande des assassinats ; il ment et il permet de mentir à la guerre par stratagème. On pourrait citer une foule de circonstances où il pactise avec la morale dans un intérêt politique. Une des plus singulières assurément est celle où il promet d'avance à Othman le pardon de tous les péchés qu'il pourra commettre jusqu'à sa mort, en compensation d'un grand sacrifice pécuniaire. Il était surtout impitoyable pour les rieurs. La seule femme pour laquelle il se montra rigoureux à la prise de la Mecque fut la musicienne Ferténa, qui chantait habituellement les vers satiriques que l'on composait contre lui. Sa conduite envers l'un de ses secrétaires est aussi très caractéristique. Cet homme, qui écrivait le Coran sous la dictée du prophète, assistait de trop près à son inspiration pour que leur confiance réciproque fût bien vive ; Mahomet ne l'aimait pas ; il l'accusait de changer des mots et de dénaturer ses pensées, si bien que le secrétaire, agité de sinistres pressentiments, s'enfuit et abjura l'islamisme. Après la prise de la Mecque, il retomba entre les mains des musulmans. Mahomet ne se laissa arracher son pardon qu'avec une peine infinie, et, quand l'apostat se fut retiré, il exprima avec humeur aux musulmans son mécontente-

ment de ce qu'ils ne l'avaient pas délivré de cet homme.

Il y aurait aussi quelque injustice à juger en toute rigueur et avec nos idées morales les actes de Mahomet qui, de nos jours, s'appelleraient des supercheries. On ne saurait se figurer à quel point chez les musulmans la conviction et même la noblesse de caractère peuvent s'allier à un certain degré d'imposture. Le chef de la secte des Wahhabites, Abd-el-Wahhab, un vrai déiste, le Socin de l'islamisme, n'inspirait-il pas à ses soldats la plus aveugle confiance en leur donnant, avant la bataille, un sauf-conduit signé de sa main et adressé au trésorier du paradis, pour que celui-ci les y admît d'emblée et sans interrogatoire préalable ? Tous les fondateurs des *khouan*, ou ordres religieux d'Algérie (1), réunissent le double caractère d'ascètes et d'audacieux charlatans. Sidi-Aïssa, le plus extraordinaire de ces modernes prophètes, Sidi-Aïssa, dont la légende a presque atteint les proportions de celle de Mahomet, n'était qu'un jongleur et un montreur de bêtes qui sut habilement exploiter son métier, et aucune des personnes qui ont voyagé en Algérie ne croira que les *Aïssaoua* soient dupes de leurs propres prestiges.

Certes, il serait de mauvais goût de comparer Mahomet à des imposteurs d'aussi bas étage. Il faut pourtant avouer que, si la première condition du prophète est de se faire illusion à lui-même, Mahomet ne mérite pas ce titre. Toute sa vie révèle une réflexion, une combinaison, une politique, qui ne rentrent guère dans le caractère d'un enthousiaste obsédé de visions divines. Jamais tête ne fut plus lucide que la sienne ; jamais homme ne fut plus maître de sa pensée. Ce serait poser la question d'une manière étroite et superficielle que de se demander si Mahomet croyait à sa propre mission ; car, en un sens, la foi seule est capable de soutenir le novateur dans la lutte qu'il soutient pour l'idée de son choix : d'un autre côté, il est absolument impossible d'admettre qu'un homme d'une conscience aussi claire crût avoir entre les deux épaules le sceau de prophétie et tenir de l'ange Gabriel l'inspiration qu'il recevait de ses passions

(1) Voir le curieux ouvrage du capitaine de Neveu, sur ce sujet, Paris, 1846.

et de ses desseins prémédités. M. Weil et M. Washington Irving supposent, non sans raison, que dans la première phase de sa vie de prophète un enthousiasme vraiment saint soulevait sa poitrine et que la période politique ne vint pour lui que plus tard, lorsque la lutte et le sentiment des difficultés à vaincre eurent terni la délicatesse première de son inspiration. Les dernières surates du Coran, si resplendissantes de poésie, seraient l'expression de sa conviction naïve, tandis que les premières surates, chargées de disputes, de contradictions, d'injures, seraient l'œuvre de son âge pratique et réfléchi. On ne peut nier que les premières apparitions de son génie prophétique ne soient empreintes d'un grand caractère de sainteté. On le voyait seul en prière dans les vallées désertes des environs de la Mecque. Ali, fils d'Abou-Talib, à l'insu de son père et de ses oncles, l'accompagnait quelquefois et priait avec lui, imitant ses mouvements et ses attitudes. Un jour, Abou-Talib les surprit dans cette occupation. « Que faites-vous, leur dit-il, et quelle religion suivez-vous donc ? — La religion de Dieu, de ses anges, de ses prophètes, répondit Mahomet, la religion d'Abraham. » Qu'il est grand aussi dans les premières épreuves de son apostolat ! Un soir, après avoir passé le jour à prêcher, il entra chez lui sans avoir rencontré un seul individu, homme ou femme, libre ou esclave, qui ne l'eût accablé d'affronts et n'eût repoussé ses exhortations avec mépris. Abattu, découragé, il s'enveloppa de son manteau et se jeta sur une natte. C'est alors que Gabriel lui révéla la belle surate : *O toi qui es enveloppé d'un manteau, lève-toi et prêche...* Toutefois ce parfum de sainteté n'apparaît qu'à de rares intervalles dans sa période d'activité. Peut-être reconnut-il que le sentiment moral et la pureté de l'âme ne suffisent pas dans la lutte contre les passions et les intérêts, et que la pensée religieuse, du moment qu'elle aspire au prosélytisme, est obligée de prendre les allures de ses adversaires, souvent peu délicats. Il semble du moins qu'après avoir cru sans arrière-pensée à sa prophétie, il perdit ensuite la foi spontanée et continua néanmoins de marcher, guidé par la réflexion et la volonté, moins grand dès lors ; — à peu près comme Jeanne d'Arc redevint femme

dès qu'elle perdit sa première naïveté. L'homme est trop faible pour porter longtemps la mission divine, et ceux-là seuls sont immaculés que Dieu a bientôt déchargés du fardeau de l'apostolat.

Question plus étrange peut-être et que la critique pourtant est obligée de poser : Jusqu'à quel point les disciples de Mahomet croyaient-ils à la mission prophétique de leur maître ? — Il peut sembler étrange de révoquer en doute la conviction absolue d'hommes que l'élan de leur foi entraîna du premier bond jusqu'aux extrémités du monde. D'importantes distinctions sont pourtant ici nécessaires. Dans le cercle des fidèles primitifs, parmi les Mohadjir et les Ansâr (1), la foi était, il faut l'avouer, à peu près absolue ; mais si nous sortons de ce petit groupe, qui ne dépassait pas quelques milliers d'hommes, nous ne trouvons autour de Mahomet, dans tout le reste de l'Arabie, que l'incrédulité la moins déguisée. L'antipathie des Mecquois pour leur compatriote ne fut jamais pleinement domptée ; l'épicuréisme qui régnait chez les riches Koreischites, l'esprit léger et libertin des poètes alors en vogue ne laissaient place à aucune conviction profonde. Quant aux autres tribus, il est certain qu'elles n'embrassèrent l'islamisme que pour la forme, sans s'enquérir des dogmes qu'il fallait croire et sans y attacher d'importance. Elles ne voyaient pas grand inconvénient à prononcer la formule de l'islam, sauf à l'oublier quand le prophète ne serait plus. Lorsque Khâlid parut chez les Djadhîma en les sommant d'adopter la foi du prophète, ces bonnes gens savaient si peu de quoi il était question, qu'ils crurent qu'on leur parlait du sabéisme, et qu'ils jetèrent leurs armes en criant : « Nous sommes sabéens ! » — Les fiers Thakif imaginèrent un singulier accommodement pour sauver la honte de leur conversion : ils consentirent à se soumettre à la loi nouvelle, à condition qu'ils conserveraient encore pendant trois ans leur idole Lât. Cette condition ayant été rejetée, ils demandèrent à garder Lât pendant un an, pendant six mois, pendant un mois. Leur fierté voulait une

(1) Les Mohadjir étaient les Mecquois qui accompagnèrent Mahomet dans sa fuite (*hédjra*) ; les Ansâr, les Médinois qui l'accueillirent et se firent ses défenseurs contre ses propres concitoyens.

concession ; ils se rabattirent enfin à demander l'exemption de la prière. — La conversion des Témimites n'est pas moins curieuse. Leurs ambassadeurs se présentèrent fièrement, et, s'approchant des appartements du prophète et de ses femmes : « Sors, Mahomet, lui crièrent-ils ; nous venons te proposer une lutte de gloire (1) : nous amenons notre poète et notre orateur. » Mahomet sortit, et l'on prit place autour des joueurs. L'orateur Otarid et le poète Zibrican exaltèrent, l'un en prose rimée, l'autre en vers, les avantages de leur tribu. Cays et Hassan, fils de Thabet, répondant par des pièces improvisées sur le même mètre et avec la même rime, établirent avec tant d'énergie la supériorité des musulmans que les Témimites s'avouèrent vaincus. « Mahomet est vraiment un homme favorisé du ciel, se dirent-ils ; son orateur et son poète ont vaincu les nôtres. » Et ils se firent musulmans.

Toutes les conversions étaient de ce genre. On faisait ses conditions ; on prenait et on laissait. Le vieil Amir, fils de Tofayl, étant venu trouver Mahomet : « Si j'embrasse l'islamisme, lui dit-il, quel sera mon rang ? — Celui des autres musulmans, répondit Mahomet ; tu auras les mêmes droits et les mêmes devoirs que tous. — Cette égalité ne me suffit point. Déclare-moi ton successeur dans le commandement de la nation, et j'adhère à tes croyances. — Il ne m'appartient pas de disposer du commandement après moi ; Dieu le donnera à celui qu'il lui plaira de choisir. — Eh bien ! partageons maintenant le pouvoir : règne sur les villes, sur les Arabes à demeures fixes, et moi sur les Bédouins. » Mahomet n'ayant pas voulu consentir à ces conditions, Amir renonça à se faire musulman.

C'est surtout après la mort de Mahomet que l'on put voir combien était faible la conviction qui avait réuni autour de lui les différentes tribus arabes : une apostasie en masse faillit se produire. Les uns disaient que, si Mahomet eût été réellement envoyé de Dieu, il ne serait pas mort ; d'autres

(1) On appelait lutte de gloire, ou *moufâkhara*, des tournois poétiques où chaque tribu se faisait représenter par un poète chargé de faire valoir ses titres à la prééminence. La victoire restait à la tribu dont le poète avait trouvé les expressions les plus fortes et les plus heureuses.

prétendaient que sa religion ne devait durer que pendant sa vie. A peine la nouvelle de sa fin prochaine se fut-elle répandue qu'il apparut dans toute l'Arabie une nuée de prophètes ; chaque tribu voulut avoir le sien, comme les Koreischites : l'exemple avait été contagieux. Presque tous ces prophètes n'étaient du reste que des intrigants subalternes, entièrement dépourvus d'initiative religieuse. S'adressant à des tribus simples et beaucoup moins raffinées que les Mecquois, ils avaient à leur service quelques tours de prestidigitacion, qu'ils donnaient comme preuve de leur mission divine. L'un d'eux, Moseilama, courait le pays en montrant une fiole à goulot étroit, dans laquelle il avait fait entrer un œuf au moyen d'un procédé qu'il avait appris d'un jongleur persan. Il récitait aussi des phrases rimées, qu'il donnait pour des versets d'un second Coran. Qui le croirait ? ce vil imposteur tint en échec durant plusieurs années toutes les forces musulmanes serrées autour d'Abou-Bekr, et balança la destinée de Mahomet. Il trouva une rivale redoutable dans la prophétesse Sedjah, qui avait réussi à grouper derrière elle une puissante armée de Témimites. Moseilama, pressé dans Hadjr, ne vit d'autre moyen de désarmer sa belle rivale que de lui proposer un tête-à-tête, qui fut accepté avec empressement. Le prophète et la prophétesse en sortirent mariés. Après trois jours donnés à l'hymen, Sedjah rentra dans son camp, où ses soldats s'empressèrent de la questionner sur les résultats de son entrevue avec Moseilama. « J'ai reconnu en lui, dit-elle, un véritable prophète et je l'ai épousé. — Moseilama nous donne-t-il un cadeau de noces ? demandèrent les Témimites. — Il n'a point parlé de cela, répliqua Sedjah. — Ce serait une honte pour toi et pour nous, reprirent-ils, qu'il épousât notre prophétesse sans nous rien donner. Retourne vers lui, et réclame pour nous un cadeau. » Sedjah alla se présenter à la porte de Hadjr, et, la trouvant barricadée, elle fit appeler son époux, qui parut sur la muraille. Un héraut lui exposa la réclamation des Témimites. « Fort bien, répondit Moseilama, vous serez satisfaits. Je vous charge de publier la proclamation suivante : Moseilama, prophète de Dieu, accorde exemption aux Benou-Témîm de la pre-

mière et de la dernière des cinq prières que son confrère Mahomet leur a imposées. » Les Témimites prirent cette dispense au sérieux, et l'on prétend que, depuis lors, ils n'ont plus fait la prière de l'aurore ni celle de la nuit.

On peut juger par ces récits combien était peu profond le mouvement religieux chez les Arabes (1). Ce mouvement n'avait absolument rien de dogmatique en dehors d'un groupe très réduit. On raconte qu'après une victoire Omar ordonna que chaque soldat eût son lot du butin en proportion de la partie du Coran qu'il savait par cœur. Or, quand on en vint à l'épreuve, il se trouva que les plus braves d'entre les Bédouins n'en purent réciter tout juste que la formule initiale : *Au nom de Dieu clément et miséricordieux*, ce qui fit beaucoup rire les assistants. Ces natures fortes et simples n'entendaient rien à la mysticité. D'un autre côté, la foi musulmane avait trouvé dans les familles riches et fières de La Mecque un centre de résistance dont elle ne put triompher entièrement. Abou-Sofyan, le chef de cette opposition, ne prit jamais franchement les allures d'un vrai croyant. Lors de sa première entrevue avec Mahomet, après la prise de La Mecque : « Eh bien ! Abou-Sofyan, lui dit Mahomet, confesses-tu maintenant qu'il n'y a d'autre dieu qu'Allah ? — Oui, répondit Abou-Sofyan. — Ne confesseras-tu pas aussi que je suis l'envoyé d'Allah ? — Pardonne à ma sincérité, reprit Abou-Sofyan, mais sur ce point je conserve encore quelques doutes. » Un grand nombre de piquantes anecdotes témoignent du ton légèrement sceptique et railleur que le même personnage conserva toujours à l'égard de la foi nouvelle. Or une foule de Mecquois partageaient ces sentiments. Il y avait à la Mecque tout un parti d'hommes d'esprit, riches, nourris de l'ancienne poésie arabe, radicalement incroyables. Ces hommes avaient trop de bon goût et de finesse pour

(1) Le caractère indévot de l'Arabe nomade a frappé tous les voyageurs. Voir, en particulier, M. d'Escayrac de Lature, *Le désert et le Soudan*, p. 340 ss. Certaines parties de l'Arabie ne sont devenues complètement musulmanes qu'au commencement de ce siècle, par suite du mouvement wahhabite. En général, les religions sont plus facilement conquérantes au loin que dans le pays même qui a été leur berceau.

faire une bien vive opposition à la secte naissante ; ils embrassèrent l'islamisme, mais en conservant leurs habitudes profanes. C'est le parti des *mounafikoun*, ou musulmans simulés, qui joue un si grand rôle dans le Coran. A la bataille de Honayn, où les musulmans furent mis en déroute, ces faux frères ne cachèrent pas leur joie maligne. « Par ma foi ! dit Calada, je crois que cette fois-ci Mahomet est à bout de sa magie. — Voyez-les donc, disait Abou-Sofyan, ils courront jusqu'à ce que la mer les arrête. » Mahomet savait fort bien à quoi s'en tenir sur leurs sentiments ; mais, en habile politique, il se contentait d'une soumission extérieure, et faisait même en sorte que dans le partage du butin ils fussent plus favorisés que les fidèles, dont il était assuré.

Tout le premier siècle de l'islamisme ne fut qu'une lutte entre les deux partis, qui suscita la prédication de Mahomet : d'un côté, le groupe fidèle des Mohadjir et des Ansâr ; de l'autre, le parti opposant représenté par la famille des Omeyyades ou d'Abou-Sofyan. Le parti des musulmans sincères avait toute sa force dans Omar ; mais, après l'assassinat de ce dernier, c'est-à-dire douze ans après la mort du prophète, le parti des opposants triompha par l'élection d'Othman, neveu d'Abou-Sofyan, c'est-à-dire du plus dangereux ennemi de Mahomet. Tout le califat d'Othman fut une réaction contre les amis du prophète, qui se virent écartés des affaires et violemment persécutés. Dès lors ils ne reprirent jamais le dessus. Les provinces ne pouvaient souffrir que la petite aristocratie des Mohadjir et des Ansâr, groupée à la Mecque et à Médine, s'arrogât à elle seule le droit d'élire le calife. Ali, le vrai représentant de la tradition primitive de l'islamisme, fut durant sa vie entière un homme impossible, et son élection ne fut jamais prise au sérieux dans les provinces. De toutes parts, on tendait la main à la famille Omeyyade, devenue syrienne d'habitudes et d'intérêts. Or, l'orthodoxie des Omeyyades était très suspecte. Ils buvaient du vin, pratiquaient des rites du paganisme, ne tenaient aucun compte de la tradition, des mœurs musulmanes ni du caractère sacré des amis de Mahomet.

Ainsi s'explique l'étonnant spectacle que présente le premier siècle de l'hégire, tout occupé à exterminer les musulmans primitifs, les vrais pères de l'islamisme. Ali, le plus saint des hommes, le fils adoptif du prophète, Ali que Mahomet avait proclamé son vicaire, est impitoyablement égorgé. Hosein et Hasan, ses fils, que Mahomet avait tenus sur ses genoux et couverts de ses baisers, sont égorgés. Ibn-Zobéir, le premier né des Mohadjir, qui reçut pour premier aliment la salive de l'apôtre de Dieu, est égorgé. Les fidèles primitifs, serrés autour de la Caaba, y continuent la vie arabe, passant le jour à causer dans les parvis et à faire les tournées processionnelles autour de la pierre noire ; mais ils sont devenus complètement impuissants, et les Omeyyades ne les respectent que jusqu'au jour où ils se croient capables de les forcer dans leur sanctuaire. Ce fut un étrange scandale que ce dernier siège de la Mecque, où l'on vit des musulmans de Syrie mettre le feu aux voiles de la Caaba et la faire crouler sous les coups de leurs balistes. On dit qu'à la première pierre lancée contre la maison sainte, le tonnerre se fit entendre ; les soldats de Syrie tremblèrent. « Allez toujours, dit leur chef, je connais le climat de ce pays, les orages y sont fréquents dans cette saison. » En même temps, il saisit les cordes de la baliste et les mit lui-même en mouvement (1).

Nous arrivons donc de toutes parts à ce résultat singulier : que le mouvement musulman s'est produit presque sans foi religieuse ; qu'en mettant à part un petit nombre de fidèles disciples, Mahomet n'opéra réellement que peu de conviction en Arabie, et qu'il ne réussit jamais à abattre l'opposition représentée par le parti omeyyade. C'est ce parti qui, comprimé d'abord par l'énergie d'Omar, l'emporte définitivement après la mort de ce redoutable croyant, et fait élire Othman ; c'est ce parti qui oppose à Ali une résistance invincible et finit par l'immoler à sa haine ; c'est ce parti enfin qui triomphe par l'avènement des Omeyyades et va égorger jusque dans la Caaba tout ce

(1) Pour le tableau de cette curieuse époque, on peut consulter le mémoire de M. Quatremère sur la vie d'Ibn-Zobéir, *Journal asiatique*, 1832.

qui restait de la génération primitive et pure. De là aussi cette indécision où flottent jusqu'au ^{xii}^e siècle tous les dogmes de la foi musulmane ; de là cette philosophie hardie proclamant sans détour les droits souverains de la raison ; de là ces sectes nombreuses, confinant parfois à l'infidélité la plus avouée : karmathes, fatimites, ismaéliens, druzes, haschischins, zendiks, sectes secrètes à double entente, alliant le fanatisme à l'incrédulité, la licence à l'enthousiasme religieux, la hardiesse du libre penseur à la superstition de l'initié. Ce n'est réellement qu'au ^{xiii}^e siècle que l'islamisme a triomphé des éléments indisciplinés qui s'agitaient dans son sein, et cela par l'avènement de la théologie ascharite, plus sévère dans ses allures, et par l'extermination violente de la philosophie. Depuis cette époque, pas un doute ne s'est produit, pas une protestation ne s'est élevée dans le monde musulman. La difficulté des créations religieuses réside tout entière dans la première génération de fidèles, qui fournit le point d'appui nécessaire à la croyance de l'avenir. La foi est l'œuvre du temps, et le ciment des édifices religieux se durcit en vieillissant.

II

La nature humaine, dans son ensemble, n'étant ni entièrement bonne, ni entièrement mauvaise, ni tout à fait sainte, ni tout à fait profane, on pèche également contre la critique quand on prétend ramener les mouvements religieux de l'humanité, soit au jeu des passions et des intérêts individuels, soit à l'action exclusive de mobiles supérieurs. Une révolution aussi profonde que l'islamisme n'a pu être le fruit de quelque adroite combinaison, et Mahomet n'est pas plus explicable par l'imposture et la ruse que par l'illuminisme et l'enthousiasme. Aux yeux du logicien, qui se place au point de vue des abstractions et oppose l'une à l'autre la vérité et le mensonge comme des catégories absolues, il n'y a pas de moyen terme entre l'imposteur et le prophète. Mais aux yeux du critique, qui se place dans le milieu fuyant et insaisissable de

la réalité, rien n'est pur de ce qui sort de l'homme ; tout porte, à côté du sceau de la beauté, sa tache originelle. Qui peut dire la ligne qui sépare, dans ses propres sensations morales, l'aimable du haïssable, la laideur de la beauté, la vision angélique de la vision satanique, et même, dans une certaine mesure, la joie de la douleur ? Les religions, étant les œuvres les plus complètes de la nature humaine, celles qui l'expriment avec le plus d'unité, participent aux contradictions de cette nature et excluent les jugements simples et absolus. Vouloir appliquer avec fermeté à ces phénomènes capricieux les catégories de la scolastique, les juger avec l'aplomb de casuiste traçant une ligne profonde entre la sagesse et la folie, c'est en méconnaître la nature. Tout se succède comme un mirage dans ces nuits de Walpurgis, dans ce grand sabbat de toutes les passions et de tous les instincts. Le saint et l'infâme, le charmant et l'horrible, l'apôtre et le jongleur, le ciel et l'enfer s'y donnent la main, comme les visions d'un sommeil troublé, où toutes les images cachées dans les replis de la fantaisie apparaissent tour à tour.

J'ai longuement insisté sur l'infirmité native de l'islamisme ; il y aurait injustice à ne pas ajouter qu'aucune religion ni aucune institution ne résisterait à l'épreuve que nous pouvons faire subir à celle-ci. Quel prophète tiendrait contre la critique, si la critique le poursuivait, comme le nôtre, jusque dans son alcôve ? Heureux ceux que couvre le mystère, et qui combattent retranchés derrière le nuage ! Peut-être aussi notre siècle a-t-il abusé du mot de spontanéité dans l'explication des phénomènes que ni l'expérience du présent ni les témoignages de l'histoire ne sauraient nous faire comprendre. Par réaction contre une école qui s'était exagéré le pouvoir créateur des facultés réfléchies, qui n'avait voulu voir dans le langage, les croyances religieuses et morales, la poésie primitive, que des inventions délibérées, nous sommes trop portés, ce semble, à croire que toute idée de composition doit être exclue des poèmes primitifs, et toute idée d'imposture de la formation des grandes légendes. Au lieu de dire que les langues, les religions, les croyances et la poésie populaire

se sont faites d'elles-mêmes, il serait plus exact de dire qu'on ne les voit pas se faire. Le spontané n'est peut-être que l'obscur ; car voici la seule religion dont les origines soient claires et historiques, et dans ces origines nous trouvons beaucoup de réflexion, de délibération, de combinaison. A Dieu ne plaise que je veuille, en quoi que ce soit, porter atteinte à la majesté du passé ! Quand la critique s'applique pour la première fois à un fait ou à un livre qui avait captivé les respects d'un grand nombre de générations, on découvre presque toujours que l'admiration avait porté à faux ; on aperçoit mille artifices, mille retouches, mille à peu près, qui détruisent la grande impression de beauté et de sainteté qui avait séduit les siècles non critiques. Quel jour dans la fortune d'Homère que celui où les malencontreuses scolies de Venise sont venues nous révéler les coups de crayon de Zénodote et d'Aristarque, et nous introduire en quelque sorte dans le comité où s'est élaboré le poème qui jusque-là semblait l'émission la plus directe, le jet le plus limpide du génie personnel ! Est-ce à dire que la critique ait détruit Homère ? Autant vaudrait dire que les progrès de la philosophie et de l'esthétique ont détruit l'antiquité, parce qu'ils ont démontré le néant de certaines beautés longtemps fort goûtées, et dont l'antiquité était parfaitement innocente. Autant vaudrait dire que l'exégèse a détruit la Bible, parce qu'au lieu des contresens de la Vulgate elle nous a montré une littérature éclatante d'originalité.

La critique déplace l'admiration, mais ne la détruit pas. L'admiration est un acte essentiellement synthétique : ce n'est pas en disséquant un beau corps qu'on en découvre la beauté ; ce n'est pas en examinant à la loupe les événements de l'histoire et les œuvres de l'esprit humain qu'on en reconnaît le haut caractère. On peut affirmer que si nous voyions l'origine des grandes choses du passé d'aussi près que les mesquines agitations du présent, tout prestige s'évanouirait, et qu'il ne resterait plus rien à adorer ; mais aussi n'est-ce pas dans cette région inférieure des fluctuations et des défaillances de l'individu qu'il convient de chercher l'éternelle beauté. Les choses ne sont belles que par

ce qu'y voit l'humanité, par les sentiments qu'elle y attache, par les symboles qu'elle en tire. C'est elle qui crée ces tons absolus, lesquels n'existent jamais dans la réalité. La réalité est complexe, mêlée de bien et de mal, à la fois admirable et critiquable, digne d'amour et de haine. Au contraire, ce qui enlève les hommages de l'humanité est simple, sans tache, tout admirable. Le critique exclusivement préoccupé de la vérité, rassuré d'ailleurs sur les conséquences, puisqu'il sait que les résultats de ses recherches ne pénétrèrent pas dans les régions où les illusions sont nécessaires, a pour mission de réparer les contresens dont l'humanité ne s'inquiète guère. Il ne s'exagère pas l'importance de cette mission. Qu'importe, en effet, que l'humanité commette dans son admiration des erreurs historiques, qu'elle fasse plus beaux et plus purs qu'ils n'étaient en réalité les hommes qu'elle a adoptés ? Son hommage, s'adressant à la beauté qu'elle leur suppose et qu'elle a mise en eux, n'en est pas pour cela moins méritoire. Au point de vue de la vérité historique, le savant seul a le droit d'admirer ; mais, au point de vue de la morale, l'idéal appartient à tous. Les sentiments ont leur valeur indépendamment de la réalité de l'objet qui les excite, et on peut douter que l'humanité partage jamais les scrupules de l'érudit, qui ne veut admirer qu'à coup sûr.

Après avoir fait la part du limon terrestre dans l'œuvre du fondateur de l'islamisme, je dois montrer maintenant en quoi cette œuvre fut sainte et légitime, c'est-à-dire en quoi elle correspondit aux instincts les plus profonds de la nature humaine, et, en particulier, aux besoins de l'Arabie au VII^e siècle.

L'islamisme apparaissait jusqu'ici dans l'histoire comme une tentative parfaitement originale et sans antécédents. C'était presque une formule obligée de présenter Mahomet comme le fondateur de la civilisation, du monothéisme, et même (cette grave erreur a été indéfiniment répétée) de la littérature des Arabes. Or, on peut dire que, loin de commencer à Mahomet, le génie arabe trouve en lui sa dernière expression. Je ne sais s'il y a dans toute l'histoire de la civilisation un tableau plus gracieux, plus aimable, plus

animé que celui de la vie arabe avant l'islamisme, telle qu'elle nous apparaît dans les *Moallakât* et surtout dans ce type admirable d'Antar : liberté illimitée de l'individu, absence complète de loi et de pouvoir, sentiment exalté de l'honneur, vie nomade et chevaleresque, fantaisie, gaieté, malice, poésie légère et indévote, raffinement d'amour. Or, cette fleur de délicatesse de la vie arabe finit précisément à l'avènement de l'islamisme. Les derniers poètes de la grande école disparaissent en faisant à la religion naissante la plus vive opposition. Vingt ans après Mahomet, l'Arabie est humiliée, dépassée par les provinces conquises. Cent ans après, le génie arabe est complètement effacé : la Perse triomphe par l'avènement de Abbassides ; l'Arabie disparaît pour toujours de la scène du monde, et pendant que sa langue et sa religion vont porter la civilisation depuis la Malaisie jusqu'au Maroc, de Tombouctou à Samarcande, elle, oubliée, refoulée dans ses déserts, redevient ce qu'elle était au temps d'Ismaël. Il est ainsi dans la vie des races un premier et rapide éclair de conscience, moment divin, où, préparées par une lente évolution intérieure, elles arrivent à la lumière, produisent leur chef-d'œuvre, puis s'effacent, comme si ce grand effort eût épuisé leur fécondité.

Mahomet n'est pas plus le fondateur du monothéisme que de la civilisation et de la littérature chez les Arabes. Il résulte de faits nombreux, signalés pour la première fois par M. Caussin de Perceval, que Mahomet n'a fait que suivre le mouvement religieux de son temps, au lieu de le devancer. Le monothéisme, le culte d'*Allah suprême* (*Alla taâla*), semble avoir toujours été le fond de la religion arabe. La race sémitique n'a jamais conçu le gouvernement de l'univers autrement que comme une monarchie absolue. Sa théodicée n'a pas fait un progrès depuis le *Livre de Job* ; les grandeurs et les aberrations du polythéisme lui sont toujours restées étrangères. Quelques superstitions entachées d'idolâtrie, qui variaient de tribu à tribu, avaient pourtant altéré, chez les Arabes, la pureté de la religion patriarcale et, en face de religions plus fortement organisées, tous les esprits éclairés de l'Arabie aspiraient à un culte meilleur. Un peuple n'arrive guère à conce-

voir l'insuffisance de son système religieux que par ses rapports avec l'étranger, et les époques de création religieuse suivent d'ordinaire les époques de mélange entre les races. Or, au *vi^e* siècle, l'Arabie, restée jusque-là inaccessible, s'ouvre de toutes parts : Grecs, Syriens, Persans, Abyssins y pénètrent à la fois. Les Syriens y portent l'écriture ; les Abyssins et les Persans règnent tour à tour dans l'Yémen et le Bahren. Plusieurs tribus reconnaissaient la suzeraineté des empereurs grecs et recevaient d'eux un *toparque*. L'épisode le plus singulier peut-être de l'histoire antéislamique est celui du prince-poète *Imroulcays*, venant chercher un asile à Constantinople, nouant une intrigue amoureuse avec la fille de Justinien, la chantant en vers arabes, et mourant empoisonné par les ordres secrets de la cour de Byzance. La diversité des religions entretenait également en Arabie un singulier mouvement d'idées. Des tribus entières avaient embrassé le judaïsme ; le christianisme comptait des églises considérables à *Nedjran*, dans les royaumes de *Hira* et de *Ghassan*. De tous côtés, on disputait de religion. Il nous est resté un curieux monument de ces controverses dans la dispute de *Gregentius*, évêque de *Zhefar*, contre le juif *Herban*. Une sorte de tolérance vague et de syncrétisme de toutes les religions sémitiques finit par s'établir : les idées de Dieu unique, de paradis, de résurrection, de prophètes, de livres sacrés s'insinuèrent peu à peu, même chez les tribus païennes. La *Caaba* devint le panthéon de tous les cultes ; quand *Mahomet* chassa les images de la maison sainte, au nombre des dieux expulsés était une vierge byzantine peinte sur une colonne, tenant son fils entre ses bras.

Ce grand travail religieux se trahissait au dehors par des faits significatifs et qui annonçaient une prochaine éclosion. On vit une foule d'hommes mécontents de l'ancien culte se mettre en voyage pour aller à la recherche de la meilleure religion, essayer tour à tour les différents cultes existants, et, en désespoir de cause, se créer une religion individuelle en harmonie avec leurs besoins moraux. Toute apparition religieuse est ainsi précédée d'une sorte d'inquiétude et d'attente vague, qui se manifeste dans quelques âmes pri-

vilégiées par des pressentiments et des désirs. L'islamisme eut son Jean-Baptiste et son vieillard Siméon (1). Quelques années avant la prédication de Mahomet, tandis que les Koreischites célébraient la fête d'une de leurs idoles, quatre hommes plus éclairés que le reste de leur nation se réunissaient à l'écart de la foule et se communiquaient leurs pensées. « Nos compatriotes, se disaient-ils, marchent dans une fausse voie ; ils se sont éloignés de la religion d'Abraham. Qu'est-ce que cette prétendue divinité à laquelle ils immolent des victimes et autour de laquelle ils font des processions solennelles ? Cherchons la vérité, et pour la trouver quittons, s'il le faut, notre patrie et parcourons les pays étrangers. » Les quatre personnages qui formaient ce projet étaient Waraca, fils de Naufal, Othman, fils de Howayrith, Obeydallah, fils de Djahsch, et Zeyd, fils d'Amr.

Waraca avait puisé dans ses relations fréquentes avec les chrétiens et les juifs une instruction supérieure à celle de ses concitoyens. Adoptant une croyance assez généralement répandue, il était persuadé qu'un envoyé du ciel devait bientôt paraître sur la terre, et que cet envoyé devait sortir de la nation arabe. Il avait acquis la connaissance de l'écriture hébraïque et lu les livres saints. Khadidja, sa cousine, lui ayant raconté la première vision de son mari, il déclara que Mahomet était le prophète des Arabes et prédit les persécutions qu'il endurerait. Il mourut peu après, n'ayant entrevu que l'aurore de l'islamisme.

Othman, fils de Howayrith, se mit à voyager, interrogeant tous ceux dont il espérait tirer des lumières. Des religieux chrétiens lui inspirèrent du goût pour la foi de Jésus-Christ. Il alla se présenter à la cour de l'empereur de Constantinople, où il reçut le baptême. — Obeydallah, fils de Djahsch, après d'inutiles efforts pour arriver à la religion d'Abraham, demeura dans l'incertitude et le doute

(1) Il en fut de même du bouddhisme. A la vue des apparitions merveilleuses qui accompagnent la naissance de Bouddha, un anachorète de l'Himalaya, possédant les cinq sciences transcendantes, vient à Kapila à travers les cieus, prend l'enfant dans ses bras, et reconnaît en lui les trente-deux signes du grand homme et les quatre-vingts marques du Bouddha.

jusqu'au moment où Mahomet commença sa prédication. Il crut d'abord reconnaître dans l'islamisme la vraie religion qu'il cherchait ; mais bientôt il y renonça pour se vouer définitivement au christianisme. — Quant à Zeyd, fils d'Amr, il se rendait tous les jours à la Caaba et priait Dieu de l'éclairer. On le voyait, le dos appuyé contre le mur du temple, se livrer à de pieuses méditations dont il sortait en s'écriant : « Seigneur ! si je savais de quelle manière tu veux être servi et adoré, j'obéirais à ta volonté ; mais je l'ignore. » Ensuite il se prosternait la face contre terre. N'adoptant ni les idées des juifs ni celles des chrétiens, Zeyd se fit une religion à part, tâchant de se conformer à ce qu'il croyait avoir été le culte suivi par Abraham. Il rendait hommage à l'unité de Dieu, attaquait publiquement les fausses divinités et déclamait avec énergie contre les pratiques superstitieuses. Persécuté par ses concitoyens, il s'enfuit et parcourut la Mésopotamie et la Syrie, consultant partout les hommes voués aux études religieuses dans l'espoir de retrouver la religion patriarcale. Un savant moine chrétien, avec lequel il s'était lié, l'informa, dit-on, de l'apparition d'un prophète arabe, qui prêchait la religion d'Abraham à la Mecque. Zeyd s'empressa de se mettre en route pour aller entendre l'apôtre ; mais il fut arrêté en chemin par une bande de voleurs, dépouillé et mis à mort.

Ainsi, de toutes parts on pressentait une grande rénovation religieuse, de toutes parts on disait que le temps de l'Arabie était venu. Le *prophétisme* est la forme que revêtent toutes les grandes révolutions chez les peuples sémitiques, et le prophétisme n'est, à vrai dire, que la conséquence nécessaire du système monothéiste. Les peuples primitifs, se croyant sans cesse en rapport immédiat avec la Divinité et envisageant les grands événements de l'ordre physique et de l'ordre moral comme des effets de l'action directe d'êtres supérieurs, n'ont eu que deux manières de concevoir cette influence de Dieu dans le gouvernement de l'univers : ou bien la force divine s'incarne sous une forme humaine, c'est l'*avatar* indien ; ou bien Dieu se choisit pour organe un mortel privilégié, c'est le *nabi* ou prophète sémitique.

Il y a si loin en effet de Dieu à l'homme dans le système sémitique, que la communication de l'un à l'autre ne peut s'opérer que par un interprète restant toujours parfaitement distinct de celui qui l'inspire. Dire que l'Arabie allait entrer dans l'ère des grandes choses, c'était dire par conséquent qu'elle allait avoir son prophète comme les autres familles sémitiques. Plusieurs individus, devant la maturité des temps, crurent ou prétendirent être l'apôtre annoncé. Mahomet grandissait au milieu de ce mouvement. Ses voyages en Syrie, ses rapports avec les moines chrétiens, et peut-être l'influence personnelle de son oncle Waraca, si versé dans les écritures juives et chrétiennes, l'eurent bientôt initié à toutes les perplexités religieuses de son siècle. Il ne savait ni lire ni écrire ; mais les histoires bibliques avaient pénétré jusqu'à lui par des récits qui l'avaient vivement frappé, et qui, restés dans son esprit à l'état de vagues souvenirs, laissaient toute liberté à son imagination. Le reproche qu'on a adressé à Mahomet d'avoir altéré les histoires bibliques est tout à fait déplacé. Mahomet prenait ces récits tels qu'on les lui donnait, et la partie narrative du Coran n'est que la reproduction des traditions rabbiniques et des Évangiles apocryphes. *L'Évangile de l'enfance* surtout, qui fut de très bonne heure traduit en arabe et qui n'a été conservé que dans cette langue, avait acquis une importance extrême parmi les chrétiens des régions écartées de l'Orient et avait presque effacé les Évangiles canoniques. Il est certain que les récits dont nous parlons étaient un des plus puissants moyens d'action de Mahomet. Nadhr, fils de Hârith, entreprenait quelquefois de lui faire concurrence ; il avait séjourné en Perse et connaissait les légendes des anciens rois de ce pays. Lorsque Mahomet, réunissant autour de lui un cercle d'auditeurs, leur présentait des traits de la vie des patriarches et des prophètes, des exemples de la vengeance divine tombée sur des nations impies, Nadhr prenait la parole après lui et disait : « Écoutez maintenant des choses qui valent bien celles dont Mahomet vous a entretenus. » Il racontait alors les faits les plus étonnants de l'histoire héroïque de la Perse, les merveilleux exploits des héros Roustem et Isfendiâr ; puis il ajoutait : « Les narra-

tions de Mahomet sont-elles plus belles que les miennes ? Il vous débite d'anciennes légendes qu'il a recueillies de la bouche d'hommes plus savants que lui, comme j'ai moi-même recueilli dans mes voyages et mis par écrit les récits que je vous fais. »

Longtemps avant l'islamisme, les Arabes avaient adopté pour expliquer leurs propres origines les traditions des juifs et des chrétiens. On a souvent envisagé la légende par laquelle les Arabes se rattachent à Ismaël comme ayant une valeur historique et fournissant une puissante confirmation des récits de la Bible. Aux yeux d'une critique sévère, cela est inadmissible. On ne peut douter que les réputations bibliques d'Abraham, de Job, de David, de Salomon n'aient commencé chez les Arabes vers le ^{ve} siècle. Les juifs (les *gens du livre*) avaient tenu jusque-là les archives de la race sémitique, et les Arabes reconnaissaient volontiers leur supériorité en érudition. Le *livre* des juifs parlait des Arabes, leur attribuait une généalogie ; il n'en fallait pas davantage pour que ceux-ci l'acceptassent de confiance : tel est le prestige des textes écrits sur les peuples naïfs, toujours empressés de se rattacher aux origines des peuples plus civilisés. On raconte qu'à l'époque où Mahomet commençait à se faire remarquer, les Mecquois eurent l'idée d'envoyer des députés à Médine consulter les rabbins de cette ville sur ce qu'il fallait penser du nouveau prophète. Les députés dépeignirent aux docteurs la personne de Mahomet, leur exposèrent quels étaient ses discours et ajoutèrent : « Vous êtes des savants qui lisez des livres : que pensez-vous de cet homme ? » Les docteurs répondirent : « Demandez-lui : Qu'est-ce que certains jeunes gens des siècles passés dont l'aventure est une merveille ? Qu'est-ce qu'un personnage qui a atteint les bornes de la terre à l'Orient et à l'Occident ? Qu'est-ce que l'âme ? S'il répond à ces trois questions de telle ou telle manière, c'est véritablement un prophète. S'il répond autrement, ou s'il ne peut répondre, c'est un charlatan. » Mahomet résolut la première énigme par l'histoire des Sept dormants, populaire dans tout l'Orient ; la seconde, par Dhoul-Carnayn, conquérant fabuleux qui n'est autre que l'Alexandre légendaire du

pseudo-Callisthène. Quant à la troisième, il répondit, hélas ! peut-être tout ce qu'il est permis de répondre : « L'âme est une chose dont la connaissance est réservée à Dieu. Il n'est accordé à l'homme de posséder qu'une bien faible lueur de science. »

La partie dogmatique de l'islamisme suppose encore moins de création que la partie légendaire. Mahomet était tout à fait dénué d'invention en ce sens. Étranger aux raffinements du mysticisme, il n'a su fonder qu'une religion simple et de toutes parts limitée par le sens commun, timide comme tout ce qui naît de la réflexion, étroite comme tout ce qui est dominé par le sentiment du réel. Le symbole de l'islamisme, au moins avant l'invasion relativement moderne des subtilités théologiques, dépasse à peine les données les plus simples de la religion naturelle. Nulle prétention transcendante, aucun de ces hardis paradoxes du supernaturalisme où se déploie avec tant d'originalité la fantaisie des races douées pour l'infini ; pas de sacerdoce, pas de culte en dehors de la prière. Toutes les cérémonies de la Caaba, les tournées processionnelles, le pèlerinage, l'*omra*, les sacrifices dans la vallée de Mina, le débordement du mont Arafat, étaient organisés dans tous leurs détails bien avant Mahomet.

Le pèlerinage surtout était depuis un temps immémorial l'élément essentiel de la vie arabe, ce qu'étaient les jeux Olympiques pour la Grèce, je veux dire les panégyries de la nation, à la fois religieuses, commerciales, poétiques. La vallée de la Mecque était ainsi devenue le point central de l'Arabie, et, malgré la division et la rivalité des tribus, l'hégémonie de la famille qui gardait la Caaba était implicitement reconnue. Ce fut un moment grave et qui fait presque une ère dans l'histoire des Arabes que celui où l'on mit une serrure à la maison sainte. Dès lors l'autorité fut attachée à la possession des clefs de la Caaba. Le Koreischite Cossay, ayant enivré le Khozaïte Abou-Ghobschan, gardien des clefs, les lui acheta, dit la légende, pour une outre de vin, et fonda ainsi l'autorité primatiale de sa tribu. A ce moment commence le grand mouvement d'organisation de la nation arabe. Jusque-là, on n'avait osé dresser que des

tentes dans la vallée sacrée ; Cossay y groupa les Koreischites, reconstruisit la Caaba et fut le vrai fondateur de la ville de la Mecque. Toutes les institutions les plus importantes datent de Cossay : le *nadwa*, ou conseil central siégeant à la Mecque ; le *liwa*, ou drapeau ; le *rifada*, ou l'aumône destinée à défrayer les pèlerins ; la *sicaya*, ou intendance des eaux, charge capitale dans un pays comme l'Hedjaz ; le *nasaa*, ou l'intercalation des jours complémentaires dans le calendrier ; le *hidjaba*, ou la garde des clefs de la Caaba. Ces fonctions, qui résumaient toute l'institution politique et religieuse de l'Arabie, étaient exclusivement réservées aux Koreischites. Ainsi, dès le milieu du ^v^e siècle, le germe de la centralisation de l'Arabie est déjà posé, et le point d'où devait partir l'organisation religieuse et politique de ce pays est désigné à l'avance. Cossay, en un sens, a fondé beaucoup plus que Mahomet. Il fut même regardé comme une sorte de prophète, et sa volonté passait pour un article de religion.

Hâschem, dans la première moitié du ^{vi}^e siècle, compléta l'œuvre de Cossay et étendit d'une manière surprenante les relations commerciales de sa tribu : il établit deux caravanes, l'une d'hiver pour l'Yémen, l'autre d'été pour la Syrie. Abd-el-Mottalib, fils de Hâschem et grand-père de Mahomet, continua l'œuvre traditionnelle de l'oligarchie koreischite par la découverte du puits de Zemzem (1). Le puits de Zemzem, indépendamment de la tradition qu'on y rattacha, était, dans une vallée aride et aussi fréquentée que celle de la Mecque, un point fort important, et assurait la prééminence à la famille qui se l'était approprié. La tribu des Koreischites se trouvait ainsi élevée, comme celle de Juda chez les Hébreux, au rang de tribu privilégiée, destinée à réaliser l'unité de la nation. Mahomet ne fit donc que couronner l'œuvre de ses ancêtres ; en politique, comme en religion, il n'a rien inventé, mais il a réalisé avec énergie les aspirations de son siècle. Il reste à chercher quels auxiliaires il trouva dans les instincts éternels de la nature humaine, et

(1) C'est la source que, selon la légende arabe, Dieu fit jaillir dans le désert pour désaltérer Ismaël.

comment il sut donner à son œuvre la base la plus inébranlable, en s'appuyant sur les faiblesses du cœur.

Indépendamment de toute croyance dogmatique, il y a dans l'homme des besoins religieux auxquels l'incrédulité même ne saurait nous soustraire. On s'étonne quelquefois qu'une religion puisse vivre si longtemps après que l'édifice de ses dogmes a été miné par la critique ; mais, en réalité, une religion ne se fonde ni ne se renverse par des raisonnements : elle a sa raison d'être dans les besoins les plus impérieux de notre nature, besoin d'aimer, besoin de souffrir, besoin de croire. Voilà pourquoi la femme est l'élément essentiel de toutes les fondations religieuses. Le christianisme a été, à la lettre, fondé par des femmes (1). L'islamisme, qui n'est pas précisément une religion *sainte*, mais bien une religion naturelle, sérieuse, libérale, une religion d'hommes en un mot, n'a rien, je l'avoue, à comparer aux types admirables de Madeleine, de Thélia ; pourtant cette froide et raisonnable religion eut assez de séduction pour fasciner le sexe dévot. Rien n'est plus inexact que les idées généralement répandues en Occident sur la condition faite à la femme par l'islamisme : la femme arabe, à l'époque de Mahomet, ne ressemblait nullement à cet être stupide qui peuple le harem des Ottomans. En général, il est vrai, les Arabes avaient mauvaise opinion des qualités morales de la femme, parce que le caractère de la femme est exactement le contraire de ce que les Arabes envisagent comme le type de l'homme parfait. On lit dans le *Kitâb el-Aghânî* qu'un chef de la tribu de Jaschkor, nommé Moschamaradj, ayant, dans une excursion contre les Temimites, enlevé une jeune fille de noble famille, l'oncle de la jeune fille, Cays, fils d'Acim, alla la redemander à Moschamaradj, en lui offrant une rançon. Moschamaradj ayant donné l'option à la captive de rester près de lui ou d'être rendue à sa famille, la jeune fille, qui s'était éprise de son ravisseur, le préféra à ses parents. Cays s'en retourna tellement stupéfait et indigné de la faiblesse d'un sexe capable d'un pareil choix,

(1) Voir les spirituels aperçus de M. Saint-Marc Girardin sur le rôle des femmes à l'origine du christianisme, dans ses *Essais de littérature et de morale*, t. II.

qu'en arrivant à sa tribu il fit enterrer vivantes deux filles en bas âge qu'il avait, et jura qu'il traiterait de même toutes les filles qui lui naîtraient à l'avenir. Ces simples et loyales natures ne pouvaient comprendre la passion qui élève la femme au-dessus des affections exclusives de la tribu ; mais il s'en fallait qu'ils l'envisageassent comme un être mineur et sans individualité. Il y avait des femmes maîtresses d'elles-mêmes, ayant la jouissance de leurs biens, choisissant leur mari et ayant le droit de le congédier quand bon leur semblait. Plusieurs se distinguaient par leur talent poétique et leurs goûts littéraires. N'avait-on pas vu une femme, la belle El-Khansâ, lutter avec gloire contre les poètes les plus célèbres du grand siècle ? D'autres faisaient de leur maison le rendez-vous des lettrés et des gens d'esprit.

Mahomet, en relevant encore la condition d'un sexe dont les charmes le touchaient si vivement, ne fut point payé d'ingratitude. La sympathie des femmes ne contribua pas peu à le consoler, dans les premiers temps de sa mission, des affronts qu'il recevait : elles le voyaient persécuté, et elles l'aimaient. Le premier siècle de l'islamisme présente plusieurs caractères de femmes vraiment remarquables. Après Omar et Ali, les deux principales figures de cette grande époque sont celles de deux femmes, Aïsha et Fatima. Une auréole de sainteté brille autour de Khadidja, et c'est vraiment un témoignage bien honorable en faveur de Mahomet, que, par un fait unique dans l'histoire du prophétisme, sa mission divine ait été d'abord reconnue par celle qui pouvait connaître le mieux ses faiblesses. Lorsque, au début de sa prédication, accusé d'imposture et en butte aux railleries, il venait lui confier ses peines, elle le consolait par des paroles de tendresse et raffermissait sa foi ébranlée. Aussi Khadidja ne fut-elle jamais confondue dans les souvenirs de Mahomet avec les autres épouses qui lui succédèrent. On raconte que l'une de celles-ci, jalouse de tant de constance, ayant un jour demandé au prophète si Allah ne lui avait pas donné de quoi lui faire oublier la vieille Khadidja : « Non, répondit-il. Quand j'étais pauvre, elle m'a enrichi ; quand les autres m'accusaient de men-

songe, elle crut en moi ; quand j'étais maudit par ma nation, elle me resta fidèle, et plus je souffris, plus elle m'aima. » Depuis, quand une de ses femmes voulait gagner ses bonnes grâces, elle commençait par faire l'éloge de Khadidja,

La pierre de touche d'une religion, après ses femmes, ce sont ses martyrs. La persécution, en effet, est la première des voluptés religieuses ; il est si doux au cœur de l'homme de souffrir pour sa foi, que cette douceur a parfois suffi pour faire croire. La conscience chrétienne l'a merveilleusement compris en créant ces admirables légendes où tant de conversions s'opèrent par le charme du supplice. L'islamisme, quoiqu'il soit resté étranger à cette profondeur de sentiment, est aussi arrivé parfois, dans ses récits de martyres, à des traits fort élevés. L'esclave Belâl ne serait pas déplacé parmi les touchants héros de la *Légende dorée*. Aux yeux des musulmans, les véritables martyrs sont ceux qui ont péri en combattant pour la vraie religion. Bien qu'il y ait là une confusion d'idées à laquelle nous ne pouvons nous prêter, la mort du soldat et celle du martyr correspondant chez nous à des sensations tout à fait différentes, le génie musulman est arrivé à entourer ses morts d'une assez haute poésie. C'est une belle et grande scène par exemple que celle des funérailles qui suivirent la bataille d'Ohod. « Enterrez-les sans laver leur sang, criait Mahomet ; ils paraîtront au jour de la résurrection avec leurs blessures saignantes, qui exhaleront l'odeur du musc, et je témoignerai qu'ils ont péri martyrs de la foi. » Le porte-étendard Djafir a eu les deux mains coupées, et est tombé percé de quatre-vingt-dix blessures, toutes reçues par devant. Mahomet va porter cette nouvelle à sa veuve. Il prend sur ses genoux le jeune fils du martyr, et lui caresse la tête d'une manière qui fait tout comprendre à la mère : « Ses deux mains ont été coupées, dit-il, mais en échange Dieu lui a donné deux ailes d'émeraude, avec lesquelles il vole maintenant partout où il veut parmi les anges du paradis. »

Les conversions sont aussi, en général, disposées avec beaucoup d'art. Presque toutes rappellent celle de saint Paul. Le persécuteur devient un apôtre : la victime, amenée au paroxysme de sa colère, reçoit le coup suprême qui

l'étend tout de son long aux pieds de la grâce triomphante. La légende de la conversion d'Omar est, sous ce rapport, une incomparable page de psychologie religieuse. Omar avait été l'ennemi le plus acharné des musulmans. Les terribles emportements de son caractère en avaient fait l'épouvantail des fidèles encore timides et réduits à se cacher. Un jour, dans un moment d'exaltation, il sortit avec l'intention arrêtée de tuer Mahomet. Il rencontre en chemin Noaym, un de ses parents, qui, le voyant ainsi le sabre au poing, lui demande où il va et ce qu'il prétend faire. Omar lui expose son dessein. « La passion t'emporte, lui dit Noaym. Que ne songes-tu plutôt à donner une correction aux personnes de ta famille qui ont abjuré à ton insu la religion de leurs pères ? — Et ces personnes de ma famille, qui sont-elles ? dit Omar. — Ton beau-frère Saïd et ta sœur Fatima, reprit Noaym. » Omar vole à la maison de sa sœur. Saïd et Fatima recevaient en ce moment les instructions secrètes d'un disciple, qui leur lisait un chapitre du Coran écrit sur un feuillet de parchemin. Au bruit des pas d'Omar, le catéchiste se cache dans un réduit obscur ; Fatima glisse le feuillet sous ses vêtements. « Qu'est-ce que je vous ai entendu psalmodier à voix basse ? dit Omar en entrant. — Rien ; tu t'es trompé. — Vous lisiez quelque chose, et j'ai appris que vous êtes affiliés à la secte de Mahomet. » En disant ces mots, Omar s'élance sur son beau-frère. Fatima veut le couvrir de son corps, et tous deux s'écrient : « Oui, nous sommes musulmans. Nous croyons à Dieu et à son prophète. Massacre-nous, si tu veux. » Omar, frappant en aveugle, atteignit et blessa grièvement sa sœur Fatima. A la vue du sang d'une femme versé de sa main, l'impétueux jeune homme s'adoucit tout à coup. « Montrez-moi l'écrit que vous lisiez, dit-il avec un calme apparent. — Je crains, répond Fatima, que tu ne le déchires. » Omar jure de le rendre intact. A peine a-t-il lu les premières lignes : « Que cela est beau ! que cela est sublime ! s'écrie-t-il. Indiquez-moi où est le prophète ; je vais à l'instant me donner à lui. » Mahomet se trouvait en ce moment dans une maison située sur la colline de Safa avec une quarantaine de ses disciples, auxquels il expliquait ses doctrines. On frappe à la porte.

Un des musulmans regarde par la fente : « C'est Omar, le sabre au côté, dit-il avec terreur. » La consternation fut générale. Mahomet ordonne que l'on ouvre ; il s'avance vers Omar, le prend par son manteau, et, l'attirant au milieu du cercle : « Quel motif t'amène, fils de Khattâb ? lui dit-il. Persisteras-tu dans ton impiété jusqu'à ce que le châtiement du ciel tombe sur toi ? — Je viens, répondit Omar, pour déclarer que je crois en Dieu et en son prophète. » Toute l'assemblée rendit grâce au ciel de cette conversion inespérée.

En quittant les fidèles, Omar alla droit à la maison d'un certain Djémil, qui passait pour le plus grand bavard de la Mecque. « Djémil, lui dit-il, apprends une nouvelle : je suis musulman ; j'ai adopté la religion de Mahomet. » Djémil s'empressa de courir au parvis de la Caaba, où les Koreischites se réunissaient pour converser ensemble. Il arriva en criant à tue-tête : « Le fils de Khattâb est perversi ! — Tu mens ! dit Omar qui le suivait de près ; je ne suis point perversi, je suis musulman. Je confesse qu'il n'y a d'autre Dieu qu'Allah et que Mahomet est son prophète. » Ses provocations finirent par rendre furieux les mécréants, qui se jetèrent sur lui. Omar soutint le choc, et, écartant les assaillants : « Par Dieu ! s'écriait-il, si nous étions seulement trois cents musulmans, nous verrions bien qui resterait maître de ce temple. » C'est ce même homme qui plus tard ne peut comprendre que l'on transige avec les infidèles, et qui, sortant le sabre à la main de la maison où il vient de voir expirer Mahomet, déclare qu'il abattra la tête de quiconque osera dire que le prophète a pu mourir.

Enfin, par sa merveilleuse entente de l'esthétique arabe, Mahomet se créa un moyen d'action tout-puissant sur un peuple infiniment sensible au charme du beau langage. Le Coran fut le signe d'une révolution littéraire aussi bien que d'une révolution religieuse ; il signale chez les Arabes le passage du style versifié à la prose, de la poésie à l'éloquence, moment si important dans la vie intellectuelle d'un peuple. Au commencement du VII^e siècle, la grande génération poétique de l'Arabie s'en allait ; des traces de fatigue se manifestaient de toutes parts ; les idées de critique litté-

raire apparaissaient comme un signe de mauvais augure pour le génie. Antar, cette nature d'Arabe si franche, si inaltérée, commence sa *Moallakât* presque comme ferait un poète de décadence, par ces mots : *Quel sujet les poètes n'ont-ils pas chanté ?* Un immense étonnement accueillit Mahomet, quand il parut au milieu d'une littérature épuisée, avec ses vives et pressantes *ré citations*. La première fois qu'Otba, fils de Rébia, entendit ce langage énergique, sonore, plein de rythme, quoique non versifié, il retourna vers les siens tout ébahi. « Qu'y a-t-il donc ? lui demanda-t-on. — Ma foi ! répondit-il, Mahomet m'a tenu un langage tel que je n'en ai jamais entendu. Ce n'est ni de la poésie, ni de la prose, ni du langage magique, mais c'est quelque chose de pénétrant. » Mahomet n'aimait pas la prosodie si raffinée de la poésie arabe ; il faisait des fautes de quantité quand il citait des vers, et Dieu lui-même se chargea de l'en excuser dans le Coran : « Nous n'avons point appris la versification à notre prophète. » Il répète à tout propos qu'il n'est ni un poète ni un magicien ; le vulgaire, en effet, était sans cesse tenté de le confondre avec ces deux classes d'hommes, et il est vrai que son style rimé et sentencieux avait quelque ressemblance avec celui des magiciens. Certes, il nous est impossible aujourd'hui de comprendre le charme que le Coran exerça lors de son apparition. Ce livre nous semble déclamatoire, monotone, ennuyeux ; la lecture suivie en est à peu près insoutenable ; mais il faut se rappeler que l'Arabie, n'ayant jamais eu aucune idée des arts plastiques ni des grandes beautés de composition, fait consister exclusivement la perfection de la forme dans les détails du style. La langue est à ses yeux quelque chose de divin ; le don le plus précieux que Dieu ait fait à la race arabe, le signe le plus certain de sa prééminence, c'est la langue arabe elle-même, avec sa grammaire savante, sa richesse infinie, sa subtile délicatesse (1). On ne peut douter que Mahomet n'ait dû ses

(1) Les Arabes se figurent que leur langue seule a une grammaire, et que tous les autres idiomes ne sont que des patois grossiers. Le cheik Rifaa, dans la relation de son voyage en France, se donne beaucoup de peine pour détruire sur ce point le préjugé de ses compatriotes, et leur apprend que la langue française aussi possède des règles, des délicatesses et une académie.

principaux succès à l'originalité de son langage et au tour nouveau qu'il donnait à l'éloquence arabe. Les conversions les plus importantes, celle du poète Lébid par exemple, s'opèrent par l'effet de certains morceaux du Coran, et à ceux qui lui demandent un *signe* (1), Mahomet n'oppose d'autre réponse que la pureté parfaite de l'arabe qu'il parle et la fascination du style nouveau dont il a le secret.

Ainsi l'islamisme résume, avec une unité dont on trouverait difficilement un autre exemple, les idées morales, religieuses, esthétiques, en un mot la vie selon l'esprit, d'une grande famille de l'humanité. Il ne faut lui demander ni cette hauteur de spiritualisme que l'Inde et la Germanie seules ont connue, ni ce sentiment de la mesure et de la parfaite beauté que la Grèce a légué aux races latines, ni ce don de fascination étrange, mystérieux, vraiment divin, qui a réuni toute l'humanité civilisée, sans distinction de race, dans la vénération d'un même idéal parti de la Judée. Ce serait pousser outre mesure le panthéisme en esthétique que de mettre sur le pied d'égalité tous les produits de la nature humaine, et de placer au même degré de l'échelle de la beauté la pagode et le temple grec, parce qu'ils sont le résultat d'une conception également originale et spontanée. La nature humaine est toujours belle, il est vrai, mais elle n'est point toujours également belle. C'est partout le même motif, ce sont les mêmes consonances et dissonances d'instincts terrestres et divins, mais non la même plénitude ni la même sonorité. L'islamisme est évidemment le produit d'une combinaison inférieure, et pour ainsi dire médiocre, des éléments humains. Voilà pourquoi il n'a été conquérant que dans l'état moyen de la nature humaine. Les races sauvages n'ont point été capables de s'y élever, et d'un autre côté il n'a pu suffire aux peuples qui portaient en eux-mêmes le germe d'une plus forte civilisation. La Perse, le seul pays indo-européen où l'islamisme soit arrivé à une domination absolue, ne l'a adopté qu'en lui faisant subir les plus profondes modifications, pour l'accommoder à ses tendances mystiques et

(1) Le mot *aiat*, qui désigne les versets du Coran, veut dire *signe* ou *miracle*.

mythologiques. Sa trop grande simplicité a été partout un obstacle au développement vraiment fécond de la science, de la grande poésie, de la délicate moralité.

Que si l'on se demande quelles seront les destinées de l'islamisme en face d'une civilisation essentiellement envahissante et appelée, ce semble, à devenir universelle, autant que le permet l'infinie diversité de l'espèce humaine, il faut avouer que rien jusqu'ici ne permet de se former à cet égard d'idées précises. D'une part, il est certain que, si l'islamisme vient jamais, je ne dis pas à disparaître, car les religions ne meurent pas, mais à perdre la haute direction intellectuelle et morale d'une partie importante de l'univers, il succombera non sous l'effort d'une autre religion, mais sous le coup des sciences modernes, portant avec elles leurs habitudes de rationalisme et de critique. D'un autre côté, il faut se rappeler que l'islamisme, bien différent de ces tours altières qui se roidissent contre l'orage et tombent tout d'une pièce, a dans sa flexibilité même des forces cachées de résistance. Les nations chrétiennes, pour opérer leur réforme religieuse, ont été obligées de briser violemment leur unité et de se constituer en révolte ouverte avec l'autorité centrale. L'islamisme, qui n'a ni pape, ni conciles, ni évêques d'institution divine, ni clergé bien déterminé, l'islamisme, qui n'a jamais sondé l'abîme redoutable de l'infailibilité, doit moins s'effrayer peut-être du réveil du rationalisme. A quoi, en effet, s'attaquerait la critique ? A la légende de Mahomet ? Cette légende n'a guère plus de sanction que les pieuses croyances que, dans le sein du catholicisme, on peut rejeter sans être hérétique. Strauss évidemment n'a ici rien à faire. Serait-ce au dogme ? Réduit à ses lignes essentielles, l'islamisme n'ajoute à la religion naturelle que le *prophétisme* de Mahomet et une certaine conception de la fatalité, qui est moins un article de foi qu'un tour général d'esprit susceptible d'être convenablement dirigé. Serait-ce à la morale ? On a le choix de quatre sectes également orthodoxes, entre lesquelles le sens moral conserve une honnête part de liberté. Quant au culte, dégagé de quelques superstitions accessoires, il ne peut se comparer pour la simplicité qu'à celui des sectes protestantes les plus épurées. N'a-t-on pas vu au

commencement de ce siècle, dans la patrie même de Mahomet, un sectaire provoquer le vaste mouvement politique et religieux des Wahhabites, en proclamant que le vrai culte à rendre à Dieu consiste à se prosterner devant l'idée de son existence, que l'invocation de tout intercesseur auprès de lui est un acte d'idolâtrie, et que l'œuvre la plus méritoire serait de raser le tombeau du prophète et les mausolées des imamis ?

Des symptômes d'une nature beaucoup plus grave se révèlent, je le sais, en Égypte et en Turquie. Là, le contact des sciences et des mœurs européennes a produit un libertinage de croyance quelquefois à peine déguisé. Les croyants sincères, qui ont la conscience du danger, ne cachent pas leurs alarmes, et dénoncent les livres de science européenne comme contenant des erreurs funestes et subversives de toute foi religieuse. Je n'en persiste pas moins à croire que, si l'Orient peut surmonter son apathie et franchir les bornes qu'il n'a pu jusqu'ici dépasser en fait de spéculations rationnelles, l'islamisme n'opposera pas un bien sérieux obstacle aux progrès de l'esprit moderne. Le manque de centralisation théologique a toujours laissé aux nations musulmanes une certaine liberté religieuse. Quoi qu'en dise M. Forster, le califat n'a jamais ressemblé à la papauté. Le califat n'a été fort que tant qu'il a représenté la première idée conquérante de l'islamisme ; quand le pouvoir temporel a passé aux *emir-al-omra* et que le califat n'est plus qu'un pouvoir religieux, il tombe dans le plus déplorable abaissement. L'idée d'une puissance purement spirituelle est trop déliée pour l'Orient : toutes les branches du christianisme elles-mêmes n'ont pu y atteindre : la branche gréco-slave ne l'a jamais comprise ; la famille germanique l'a secouée et dépassée ; seules les nations latines s'y sont prêtées. Or, l'expérience a démontré que la foi simple du peuple ne suffit pas pour conserver une religion, si une hiérarchie constituée et un chef spirituel ne veillent à sa garde. Est-ce la foi qui manquait au peuple anglo-saxon, quand la volonté de Henri VIII le fit passer, sans qu'il s'en aperçût, un jour au schisme, le lendemain à l'hérésie ? L'orthodoxie musul-

mane, n'étant point défendue par un corps permanent, autonome, qui se recrute et se régisse lui-même, est donc assez vulnérable. Il est superflu d'ajouter que, si jamais un mouvement de réforme se manifestait dans l'islamisme, l'Europe ne devrait y participer que par son influence la plus générale. Elle aurait mauvaise grâce à vouloir régler la foi des autres. Tout en poursuivant activement la propagation de son dogme, qui est la civilisation, elle doit laisser aux peuples la tâche infiniment délicate d'accommoder leurs traditions religieuses avec leurs besoins nouveaux, et respecter le droit le plus imprescriptible des nations comme des individus, celui de présider soi-même dans la plus parfaite liberté aux révolutions de sa conscience.

LA VIE DES SAINTS (1)

LA renaissance catholique, qui marquera dans l'histoire le milieu du XIX^e siècle, laissera après elle deux sortes de productions : les unes faibles, frivoles, éphémères, de mauvais goût, comme tout ce qui tient aux réactions de la mode ; les autres sérieuses, et, comme toutes les choses sérieuses, utiles, lors même que l'engouement qui les a fait naître est passé. Parmi ces dernières, il faut mettre en première ligne la continuation du grand recueil dit des Bollandistes, destiné dans la pensée de ses auteurs à présenter, selon l'ordre du calendrier, la vie de tous les saints de l'Église catholique. On sait que cette grande collection, dont l'histoire formerait un livre à elle seule (2), commencée en 1643, à Anvers, par le jésuite Bolland, interrompue en 1794 par la Révolution, n'atteignait avec ses cinquante-trois volumes in-folio que le 14 octobre. A plusieurs reprises, les voix les plus diverses, Monge au nom de l'Institut, M. Guizot au nom de la science historique, les hommes d'État de la Belgique au nom de l'honneur national, insistèrent sur l'utilité d'une continuation de ce précieux répertoire. Par un vote des Chambres belges du 8 mai 1837, l'existence d'une nouvelle Société de Bollandistes, prise dans le sein de la Compagnie de Jésus, fut assurée, et deux volumes déjà publiés (3), formant un total de plus de 2 400 pages, attestent à l'heure qu'il est le

(1) Article paru dans le *Journal des Débats* le 5 juillet 1854. (N. de l'éd.)

(2) Elle a trouvé un historien vif et passionné, mais toujours attachant et instructif, dans le docteur abbé Pitra, *Études sur la collection des Actes des Saints*, Paris, 1850.

(3) *Acta Sanctorum Octobris*, t. VII et VIII, Bruxelles, 1845-1853.

zèle avec lequel ces nouveaux travailleurs se sont remis à l'œuvre de leurs pères. De vastes matériaux légués par l'ancienne Société, et miraculeusement conservés à travers une série de périlleuses aventures, facilitaient du reste la tâche des continuateurs, qui n'ont eu, pour plusieurs parties de leur travail, qu'à publier des textes déjà à peu près arrêtés par leurs devanciers.

Je ne veux entrer ici dans la critique ni du plan des Bollandistes ni de celui de leurs continuateurs. Parmi les censures de toutes sortes qui ne furent pas épargnées aux premiers éditeurs (pendant vingt ans leur œuvre fut sous le coup d'une condamnation de l'Inquisition d'Espagne), quelques-unes étaient au moins frivoles ; ainsi celle des carmes, qui trouvaient le livre hérétique, parce qu'on y contestait à leur institut la gloire de descendre en ligne directe du prophète Élie ; d'autres nous semblent aujourd'hui assez fondées. Il est regrettable, par exemple, qu'on ait préféré l'ordre artificiel et arbitraire du calendrier au classement par époques, et dans le sein de chaque époque par nationalités. Les saints, en effet, comme toutes les productions vraiment originales, sentent leur terroir et portent profondément l'empreinte de leur temps et de leur pays. Trop souvent aussi les laborieux compilateurs ne distinguent pas suffisamment l'âge des documents et accordent une autorité qu'elles ne méritent guère aux rédactions du XIII^e siècle, époque où la composition des Vies des saints était devenue un véritable métier et se réduisait à une fastidieuse répétition des mêmes formules et des mêmes miracles. Un reproche bien plus grave encore qu'on a pu leur adresser, est de préférer sans cesse au rôle d'éditeurs, pour lequel ils étaient si bien préparés, celui de critiques, qu'ils ne pouvaient convenablement remplir. En reproduisant les légendes, ils retranchent parfois ce qui les choque, et ce qui les choque est souvent ce qui nous intéresserait le plus ; ils dissertent naïvement sur les miracles qui doivent être admis ou rejetés, et ne voient pas qu'avec cette méthode ils font trop ou trop peu. Ils font trop pour la foi simple, qui n'a pas besoin de ces raisonnements et procède par de tout autres voies que celles de la critique ; ils font

trop peu pour la critique indépendante, qui a bien d'autres exigences et ne se contente pas de ces timides concessions. Ainsi leur recueil, au lieu d'être admis sans objection par tout le monde, comme doit l'être une collection de documents faite sans système et sans parti pris, a mécontenté tout le monde : le croyant, qui y cherche un objet de foi et vient s'heurter contre des objections ; l'homme pieux, qui y cherche un aliment pour sa piété et sent à chaque instant quelque gravier crier sous sa dent ; l'artiste, qui veut des légendes et de la poésie et trouve des dissertations, ce que M. de Montalembert appelait autrefois l'*acide du raisonnement*, enfin l'historien et le critique pur, qui, au lieu de textes sincères, trouvent des textes assemblés, discutés et quelquefois tronqués dans un intérêt qui n'est pas celui de la haute et impartiale vérité.

On ne peut pas dire que les continuateurs de la collection bollandienne aient atténué ce qu'il pouvait y avoir sous ce rapport de défectueux dans le plan de leurs devanciers. Ce n'est pas à un moment de réaction religieuse comme celui que nous traversons depuis quelques années qu'il faut demander de la critique désintéressée : cette haute indifférence, qui est le véritable esprit scientifique, était difficile aux catholiques du *xvii^e* siècle ; elle est absolument impossible aux catholiques de nos jours. A chaque pas les nouveaux éditeurs glissent dans la polémique : au lieu de nous offrir, dégagés de discussions, une série de documents précieux pour tous, leurs pages sont remplies de dissertations qui n'ont souvent qu'une valeur de secte, de controverses acerbes parfois, et qui, je le crains, ne convertiront personne. Ce défaut en produit un autre non moins grave dans une collection de cette nature, je veux dire une effrayante prolixité. Les deux volumes de continuation qui ont paru jusqu'ici ne donnent le contingent que de six jours. Sainte Thérèse occupe un demi-volume à elle seule : ce n'est pas trop assurément pour cette sainte admirable ; mais il est clair qu'avec cette manière de procéder, les proportions déjà si vastes du plan des premiers Bollandistes sont brisées et dépassées. Je me hâte de le dire toutefois : ces objections, fussent-elles encore vingt fois plus

graves qu'elles ne le sont en réalité, n'enlèveraient rien à l'immense intérêt du recueil des *Acta Sanctorum*. Il me semble que, pour un vrai philosophe, une prison cellulaire avec ces cinquante-cinq volumes in-folio serait un vrai paradis ; on peut dire que parmi les légendes qui les remplissent (M. Guizot s'est donné la peine d'en faire le compte (1), et en a trouvé 25 000), il n'y en a pas une qui n'ait son intérêt, et ne mérite, par un côté ou par un autre, l'attention du penseur.

Quelle incomparable galerie, en effet, que celle de ces 25 000 héros de la vie désintéressée ! quel air de haute distinction ! quelle noblesse ! quelle poésie ! Il y en a d'humbles et de grands, de doctes et de simples, d'obscurs et d'illustres, mais je n'en connais pas un seul qui ait l'air vulgaire. Tous m'apparaissent tels que les pose Giotto, grandioses, hardis, détachés des liens terrestres et déjà transfigurés. Ils plaisent peu au sens positif, je l'avoue ; jamais ils n'entendirent rien en économie politique ; on ne peut dire que les sociétés qui ont possédé beaucoup de saints aient été les plus prospères et les mieux organisées. Mais qu'ils ont, après tout, mieux compris la vie que ceux qui l'embrassent comme un étroit calcul d'intérêt, comme une lutte insignifiante d'ambition et de vanité ! Il eût mieux valu sans doute ne pas placer leur idéal dans cette nuageuse hauteur, où pour les contempler il faut une position si tendue ; mais qu'on retrouve bien mieux dans leurs sublimes folies les grands instincts de la nature humaine que dans ces existences affairées que n'a jamais traversées le rayon divin ! Voilà pourquoi les pays riches et heureux comptent si peu de saints, tandis que les pays tristes et pauvres en ont produit un si grand nombre. La Bretagne et l'Irlande en ont des milliers ; la Normandie n'en a pas un seul, au moins de race normande. On en compte très peu de condition bourgeoise et ayant exercé les professions dites libérales ; tous sont évêques ou moines, hommes de guerre ou ermites, rois ou mendiants. Il y a, je crois, un ou deux saints médecins,

(1) *Histoire de la civilisation en France*, xviii^e leçon.

mais leurs légendes sont apocryphes. La Bretagne eut seule le privilège de faire adopter un saint avocat, saint Yves ; et encore la conscience populaire protesta contre cette intrusion, et se vengea en chantant à sa fête : *Advocatus et non latro, Res miranda populo !*

Et en effet, s'il est une œuvre profondément populaire, c'est le travail secret qui créait le saint, avant que la papauté se fût attribué le privilège exclusif de la canonisation. La foule y mettait tous ses instincts et ne conférait ce haut titre qu'à ses favoris. De là le caractère essentiellement démocratique de la plupart des saints, redresseurs de torts, défenseurs des faibles, hauts et fermes devant les puissants ; de là aussi l'étonnante diversité d'origine que présente au premier coup d'œil la troupe des bienheureux. Il y a de tout dans ce panthéon populaire : des martyrs d'une cause chérie, de vieux héros oubliés, des personnages de romans ; Roland, Guillaume d'Aquitaine, les dames de la cour d'Arthur elles-mêmes finissent par la sainteté. C'est que le peuple aime avant tout le grand et le noble ; facile et coulant sur bien des points, il canonise pour leur bonne mine toutes ses vieilles connaissances ; ce qui est simplement honnête et sensé ne le touche guère ; il ne juge pas des choses par des considérations d'utilité et de raison, mais par leur grand air.

M. Guizot a parfaitement établi que les légendes de saints furent la vraie littérature de la première moitié du moyen âge, et servirent d'aliment à la vie intellectuelle, morale, esthétique même de ce temps. On se prend d'émotion en songeant combien d'âmes simples cette lecture a consolées, que de vies pâles et monotones elle a colorées, quel immense ennui elle a soulagé. Durant cette longue nuit d'hiver que traversa l'humanité du ^{vi}e au ^xe siècle, le monde des saints était un idéal qu'on opposait à la triste réalité, une sorte d'*Astrée*, le rêve d'un monde de moralité et de douceur où les faibles et les humbles prenaient leur revanche contre le monde violent et fort, une révolte de l'imagination contre l'insupportable uniformité de la vie. — Mon savant ami M. Alfred Maury a aussi montré à merveille comment les vies des saints, par un autre côté,

sont la vraie mythologie du christianisme (1). Un Dieu unique, suprême, inabordable, est en effet un dogme trop austère pour certaines époques et pour certains pays. Chassée de Dieu, la mythologie s'est réfugiée dans les saints. Autour des saints s'est formée toute une religion inférieure, qui plus d'une fois a pu obscurcir la dévotion à Dieu le père, mais qui, d'un autre côté, a prêté au monothéisme ce qui lui manque en pittoresque et en variété.

C'est parce qu'ils sont ainsi le reflet des instincts religieux de chaque race que les saints offrent des physiologies si diverses et si locales : en Syrie, stylites et tournant au bouddhisme ; en Italie, bons vivants et sentant le voisinage des *Frati Gaudenti* ; en Irlande, aventuriers et coureurs de mer. L'aspect des lieux est presque toujours le meilleur commentaire de la vie des saints. On ne comprend bien saint François d'Assise que quand on a vu l'Ombrie et le mont Ubaldo. Les terribles, étranges et par moments ravissantes légendes de Cologne n'ont tout leur prix que dans ce grand centre religieux de l'Allemagne du moyen âge. On a souvent répété que dans le paganisme chaque nation faisait ses dieux à son image : dans le christianisme, où Dieu n'est plus à refaire, c'est par les saints que chaque époque et chaque pays ont donné leur mesure et en quelque sorte leur portrait moral. S'il est vrai que les légendes d'un peuple sont plus expressives que son histoire, en ce sens qu'elles nous offrent l'image plus fidèle de son être et de ses aptitudes morales, quel n'est pas, au point de vue de l'histoire et de l'étude de la nature humaine, l'intérêt d'un recueil destiné à nous présenter la série des types sous lesquels les diverses branches de la famille chrétienne ont tour à tour conçu l'idéal !

Les saintes subissent en général les vicissitudes des saints, cependant avec quelques différences, car les mêmes époques sont loin d'être également favorables au développement des deux sexes. Le moyen âge, qui a tant de saints admirables, a peu de saintes vraiment distinguées avant sainte Catherine de Sienne. L'époque brillante des saintes

(1) *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, Paris, 1843.

est, à mon avis, du IV^e au VI^e siècle ; les dames chrétiennes de ce temps, Monique, Paule, Eustochie, Radegonde, ont un charme tout particulier. Les vierges martyres mériteraient certes la palme entre toutes leurs compagnes célestes, si la critique ne réduisait trop souvent leurs histoires à n'être que de charmants petits romans. Mais quelles ingénieuses combinaisons que celles qui ont présidé à la création de ces légendes ! quelle fine esthétique dans cette association de la foi, de la jeunesse et de la mort ! L'art antique avait spirituellement tiré des contrastes analogues du mythe des Amazones ; mais l'antiquité, étrangère à nos raffinements religieux, ne pouvait rien concevoir d'aussi délicat que cette fermeté théologique dans une jeune fille. — En général, les légendes des martyrs, qui demandent au point de vue de l'histoire un contrôle si sévère, se distinguent par une prodigieuse richesse d'invention. Après l'amour, c'est le martyr qui a fourni à la poésie les combinaisons les plus diverses. Il y a dans ces imaginations de supplices je ne sais quelle sombre et étrange volupté que l'humanité savoura avec délices pendant des siècles ; le roman chrétien ne connut pas d'abord d'autre machine d'intérêt. A Rome, sur le mont Coelius, près de Saint-Étienne le Rond ou des *Quatre Couronnés*, on est juste au point qu'il faut pour embrasser ce grand cycle de légendes et comprendre les sentiments nouveaux qui y trouvèrent une si riche et si belle expression.

J'ai dit les qualités des saints ; pour être complet, il faudrait dire un mot de leurs défauts. Tous sont grands, mais tous ne sont pas également bons : parfois ils semblent terribles, absolus, vindicatifs. Tous furent des poètes admirables ; mais ordinairement ils dépassent la mesure et nous effrayent par leur exaltation. Voilà pourquoi leur âme fut si souvent triste et désolée. La plupart d'entre eux ont beaucoup souffert ; car tout ce qui est grand et haut porte en soi son supplice, et est puni par sa grandeur même de quitter les voies communes de l'humanité. Le moment du triomphe des saints est vraiment celui de leur mort. Leur vie, appréciée d'après nos idées modernes, semble imparfaite, en ce sens qu'ils ont été exclusifs, qu'ils

n'ont vu les choses que par un seul côté, qu'ils ont manqué de critique et d'étendue d'esprit. Je ne souhaiterais pas leur vie, mais je suis jaloux de leur mort. A voir ces fins glorieuses et calmes, l'âme se relève et se fortifie ; on reprend quelque estime pour la nature humaine, on se persuade que cette nature est noble et qu'il y a lieu d'en être fier.

Là est le secret du charme contagieux que la lecture de la *Vie des Saints* a toujours exercé sur les fortes âmes. Ignace de Loyola ne lisait que cela et l'*Amadis de Gaule*. Dans les moments d'ennui et d'abattement, quand l'âme, blessée par la vulgarité du monde moderne, cherche dans le passé la noblesse qu'elle ne trouve plus dans le présent, rien ne vaut la *Vie des Saints*. Ceux qui plaisent le plus alors, ce sont les plus inutiles, les ascètes purs. Voyez-les à Pise, au Campo-Santo, dans l'admirable fresque de Laurati, ou lisez les belles pages que Fleury a consacrées dans son *Histoire ecclésiastique* aux origines de la vie solitaire. La *Vie des Pères du désert*, qu'on lisait à Port-Royal pendant les heures de récréation, est aussi un grandiose et austère roman : le style d'ordinaire inanimé de Port-Royal ne devait trouver de couleurs que pour peindre la Thébaine ; je ne connais que certaines légendes bouddhiques qui approchent du charme de ces graves et simples récits.

Une pensée à laquelle on ne peut s'arrêter sans tristesse, mais qui semble une conséquence inévitable de ce qui vient d'être dit, c'est qu'il n'y aura plus de saints. Je m'explique : la race des enfants de Dieu est éternelle, et notre âge, si pauvre de grandes choses, n'est pas plus déshérité qu'un autre de bonnes et belles âmes. Mais ces saints à l'ancienne manière, ces grandes statues si fièrement posées, ces hautes représentations du côté idéal et divin de la nature humaine, voilà ce qui ne se verra plus ; c'est un genre de poésie fini, comme tant d'autres. Il y aura des saints canonisés à Rome ; il n'y en aura plus de canonisés par le peuple. C'est une chose attristante que l'air grêle, étriqué, mesquin, insignifiant des saints tout à fait modernes, saint Liguori par exemple (1) :

(1) Son principe était que pour devenir un saint il suffit de gagner le plus d'indulgences possible.

évidemment la faculté qui crée les légendes s'en va de l'humanité. Le *xvii^e* siècle marque bien à cet égard la limite du grand style et du bon goût. Ce siècle extraordinaire eut encore des saints admirables : Loyola est certes un âpre et redoutable personnage ; mais quelle puissance ! quel entraînement ! quelle franche et complète personification de son époque et de son pays ! Voilà encore un saint de la vieille école, un saint digne de Zurbaran ou de l'Espagnolet ! Comparez à ce géant l'honnête et excellent Vincent de Paul : de l'un à l'autre, une immense révolution s'est accomplie. Au lieu d'un sublime enthousiaste que la grandeur de sa passion élève jusqu'au génie, nous trouvons une âme d'or, qui ne connut d'autre poésie que celle de bien faire, d'autre théologie que la charité. C'est la meilleure sans doute, et plutôt à Dieu, pour le bonheur de l'humanité, que tous les saints eussent ressemblé à celui-ci ! Mais pour la hauteur et le grand air, quelle différence ! On pourrait mettre l'art au défi de traiter avec élévation cette bonne et douce figure : ce n'est plus un saint suspendu entre ciel et terre, visité par les anges, et dont chaque pas est signalé par des merveilles ; c'est un homme moderne, réduit à des proportions toutes naturelles, luttant comme un autre au milieu des difficultés de la vie, et ne faisant guère d'autres miracles que ceux de son immense activité et de son inépuisable dévouement.

Que conclure de tout cela ? Que les saints diminuent de taille comme le reste des hommes ; que la bonté va de plus en plus remplaçant la grandeur ; que le monde se rapetisse à mesure qu'il se range ; que le règne de la grande originalité et de la grande poésie est fini. Il est sûr que le mal n'est plus de nos jours aussi fort qu'il l'était autrefois ; mais il est sûr d'un autre côté que les grandes individualités n'ont plus de place dans le monde tel qu'il tend à se faire. Aussi l'art élevé, qui ne vit que de types fortement accusés, est-il obligé de se réfugier dans le passé, dans le monde des héros et des saints. — Je regrette qu'il ne me soit pas permis de montrer tout cela par quelques exemples empruntés aux volumes que viennent de publier les nouveaux Bollandistes ; peut-être le ferai-je une autre

fois en disant quelques mots de la femme extraordinaire qui occupe une si grande place dans leur recueil. L'illustre exemple de sainte Thérèse nous apprendra par quelles épreuves s'emportait le titre de saint, quelle force de volonté, quelle originalité d'esprit il supposait presque toujours, mais aussi au prix de quel enjeu redoutable s'obtenait cette qualification, qui confinait si souvent à celle d'hérétique et de réprouvé. Combien de religieuses espagnoles ont voulu faire ce que Thérèse a fait et ont succombé sous l'Inquisition ! Thérèse fut sainte parce qu'elle fut plus forte que ses directeurs, qu'elle sut leur imposer sa foi et entraîner ses propres guides. Voilà le spectacle auquel nous fait assister la première partie du tome VII des nouveaux *Acta* ; et tel est l'intérêt de ce récit, que, malgré ses 680 pages in-folio, on ne songe pas un moment à l'accuser de prolixité.

L'AUTEUR

DE

L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST (1)

C'EST un immense avantage pour un livre destiné à la popularité que d'être anonyme. L'obscurité des origines est la condition du prestige ; la vue trop claire de l'auteur rapetisse l'œuvre, et nous fait apercevoir, malgré nous, derrière les plus beaux endroits, un scribe occupé à polir des phrases et à combiner des effets. En montrant dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, non plus le fruit des veilles d'un poète composant avec suite et réflexion, mais la création impersonnelle du génie épique de la Grèce, Wolf a posé la première condition de l'admiration sérieuse d'Homère. Le charme de la Bible vient en partie de ce que l'auteur de chaque livre est si souvent ignoré. Combien les morceaux qui forment la seconde partie du *Livre d'Isaïe* : « Lève-toi, resplendis, Jérusalem..... » nous semblent plus beaux, depuis que nous y voyons le cri d'espérance d'un prophète inconnu, peut-être le plus grand de tous, annonçant, durant la captivité, la gloire future de Sion ! La perfection est précisément que l'auteur se soit oublié à ce point qu'il ait négligé de signer, ou que son livre ait répondu si complètement à la pensée d'une époque que l'humanité même se soit pour ainsi dire substituée à sa place, et ait adopté comme siennes les pages qu'elle reconnaissait avoir inspirées.

(1) Article paru sous le titre : *De l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ*, par Pierre Alexandre Paravia, *Journal des Débats*, 16 janvier 1855. (N. de l'éd.)

La critique, dont les exigences sont loin d'être toujours d'accord avec celles de l'admiration naïve, ne s'arrête point devant de pareilles considérations. Plus l'auteur s'est caché, plus elle s'obstine à pénétrer le mystère des grandes œuvres sans nom. Quelquefois, il serait regrettable qu'elle réussît trop bien à déchirer le voile qui fait une partie de leur beauté. Mais souvent aussi elle révèle des circonstances historiques qui, mieux que les syllabes insignifiantes d'un nom propre, nous aident à placer l'ouvrage anonyme dans son milieu naturel et à lui restituer sa première signification.

• Le livre qui, sous le titre fautif d'*Imitation de Jésus-Christ* (1), est arrivé à une fortune si extraordinaire, a exercé plus qu'aucun autre la sagacité des érudits. L'histoire des diverses littératures n'offre peut-être aucun ouvrage dont la paternité soit aussi effacée. L'auteur n'y a pas laissé une trace de lui-même ; le temps et le lieu n'existent pas pour lui ; on dirait une inspiration d'en haut qui n'a point traversé, pour arriver jusqu'à nous, la conscience d'un homme. Depuis les récits absolument impersonnels des premiers évangélistes, jamais voix si complètement dégagée de toute attache individuelle n'avait parlé à l'homme de Dieu et de ses devoirs.

Des trois auteurs principaux pour lesquels on réclame l'honneur d'avoir composé ce livre admirable, a-Kempis, Gerson et le bénédictin Jean Gersen, abbé de Verceil, ce dernier, dont les droits furent rejetés d'abord comme chimeriques, a vu sa cause grandir tout à coup, par suite de découvertes inattendues et surtout par les impossibilités qu'une critique attentive a révélées dans les autres hypothèses. M. Paravia, professeur à l'Université de Turin, vient de publier un nouveau plaidoyer en faveur de son

(1) Un des titres les plus anciens est *Consolations intérieures*. Le titre actuel provient de la rubrique du premier chapitre, qui, par un abus fréquent au moyen âge, a été appliqué à l'ensemble des quatre livres. C'est ainsi que certaines chansons de geste s'appelaient *Enfances*, parce qu'elles commençaient par le récit de l'enfance merveilleuse du héros. — L'unité du livre de l'*Imitation* et les transformations qu'il peut avoir subies demanderaient un sévère examen. Il faut lire sur ce sujet la savante préface que M. Victor Le Clerc a placée en tête de la splendide édition exécutée par l'Imprimerie impériale pour l'Exposition universelle.

compatriote (1). S'il n'ajoute aucun fait à ceux qu'avait laborieusement recueillis dans le même sens M. de Gré-gory, il a du moins le mérite d'écarter les mauvaises raisons et les hors-d'œuvre par lesquels ce patient collecteur avait fait tort à sa cause. On peut seulement regretter que le dernier défenseur des prétentions verceilaises n'ait pas su mieux que ses devanciers se mettre au-dessus du défaut habituel de la critique italienne, je veux dire de cette vanité nationale, si déplacée en histoire littéraire, qui inspire au lecteur une sorte de défiance même contre les preuves les mieux déduites et les raisonnements les plus décisifs.

J'admets pour ma part comme très probable le sentiment de M. Paravia, surtout dans ses conclusions négatives contre Gerson et a-Kempis. L'opinion qui attribue à Gerson le livre de l'*Imitation* est de tout point insoutenable. Ce livre ne figure pas dans la liste des écrits du chancelier dressée par son frère lui-même. Un personnage aussi célèbre de son vivant n'aurait pu, quand il l'eût voulu, garder l'anonyme pour un livre arrivé si vite à la renommée, et dans un siècle où la publicité était déjà si étendue. Il y a d'ailleurs un étrange contraste entre le rude scolastique dont la vie fut remplie par tant de combats, et le pacifique dégoûté qui écrivit ces pages pleines de suavité et de naïf abandon. Un homme mêlé à toutes les luttes de son temps n'eût jamais su trouver des tons aussi fins et aussi pénétrants. L'homme politique conserve jusque dans la retraite ses habitudes d'activité inquiète ; il est une certaine délicatesse de conscience que les affaires ternissent irrévocablement, et on trouverait à peine, au moins dans le passé, une œuvre distinguée par le sentiment moral qui soit le fruit des loisirs d'un homme d'État. Gerson, retiré chez les Célestins de Lyon, continuait à s'occuper de toutes les querelles du siècle, et nous savons que son frère lui ayant demandé, dans ses derniers jours, de composer pour la communauté un traité de morale tiré de l'Écriture sainte, il n'en put venir à bout.

(1) *Dell' autore del libro De Imitatione Christi*, Turin, 1853.

Je ne veux pas médire de l'homme extraordinaire qui porta si haut dans son temps l'autorité de l'Église gallicane et de l'Université de Paris. Mais évidemment, l'auteur du traité *De auferibilitate Papae* n'a rien de commun avec l'auteur de l'*Imitation*. Celui-ci avait goûté le monde, il est vrai, et sans cela aurait-il trouvé des accents si délicats pour en dire la vanité ? Mais tout porte à croire que de bonne heure il se retira de la vie. « Quand j'étais loin de toi, tu m'as ramené pour te servir... Que te rendrai-je pour cette grâce ? » De l'essai qu'il fit du monde, il ne reste dans son œuvre ni regrets ni amertume, mais expérience et sagesse consommée. « On y sent partout, dit M. Michelet, une maturité puissante, une douce et riche saveur d'automne ; il n'y a plus là les âcretés de la jeune passion. Il faut, pour en être venu à ce point, avoir aimé bien des fois, désaimé, puis aimé encore. » Rien de moins gallican, rien de moins universitaire que ce livre. Y songe-t-on ? Cette fleur charmante serait éclore entre les pavés de la Sorbonne ! La protestation de l'âme contre les subtilités de l'école serait partie du séjour de l'*ergo* ! Gerson, le dialecticien par excellence, Gerson, l'ennemi des ordres religieux, l'adversaire des mystiques, le représentant de l'âpreté gallicane, aurait trouvé dans son âme endurcie par le syllogisme la plus douce inspiration de la vie monacale !... Quoi de plus impossible ? Ajoutons que le style de Gerson est d'une barbarie toute scolastique ; celui de l'*Imitation* n'est pas latin sans doute, mais il est plein de charme. C'est une langue à part qu'il faut prendre pour ce qu'elle est, très peu classique, mais admirablement propre à rendre les nuances les plus fines de la vie intérieure et du sentiment.

L'hypothèse de Thomas a-Kempis n'est guère plus acceptable que celle de Gerson, bien qu'elle renferme, à d'autres points de vue, une certaine part de vérité. La formule qui se trouve à la fin du manuscrit d'Anvers : *Finitus et completus per manus fratris Thomae, anno Domini 1441*, indique certainement la main du copiste ou du compilateur, mais non celle de l'auteur. Et pourtant, la renommée n'a pas été purement capricieuse dans

l'honneur qu'elle a fait au scribe de Zwoll. La vérité est, ce me semble, que Thomas a-Kempis fut l'auteur, non pas du livre lui-même, mais de la vogue inouïe qu'il obtint, à partir de la seconde moitié du xve siècle, dans toute la chrétienté. A-Kempis composa un recueil d'opuscules ascétiques, en tête duquel il plaça comme des traités distincts les quatre livres, jusque-là peu connus, qui devaient devenir, sous le titre d'*Imitation de Jésus-Christ*, le code de la vie religieuse. Ce recueil fut fort apprécié dans les Pays-Bas et sur les bords du Rhin. Plusieurs communautés voulurent en avoir des copies « faites sur le livre écrit par frère Thomas ». En un sens, le pieux a-Kempis a donc des droits véritables sur le livre de l'*Imitation*. Il ne le composa pas, mais il le comprit, et on peut dire que sans lui cette production si caractéristique du mysticisme chrétien se fût perdue ou fût restée ignorée. Le moyen âge a ainsi quelques caractères de copistes tout à fait aimables, qui arrivèrent par leurs habitudes studieuses à une assez grande noblesse intellectuelle. L'âme douce et honnête de ce bon scribe, qui déclarait avoir cherché partout le repos et ne l'avoir trouvé « qu'avec un petit livre dans un petit coin » (*in angello cum libello*), était digne de répondre, à travers deux siècles d'oubli, à l'âme également pure mais plus élevée de l'ascète inconnu, dont la destinée n'eût pas été complète s'il n'eût préludé par l'obscurité à l'éclat incomparable que lui réservait l'avenir.

Ce ne sera pas une des moindres singularités de l'histoire de l'*Imitation* que la Révolution de Juillet doive être rappelée à propos de la découverte qui a jeté le plus grand jour sur ses origines. Le 4 août 1830, M. de Grégoire, amené par la curiosité sur la place du Louvre, entra chez Techener, et découvrit sur les rayons du libraire aimé des bibliophiles un ancien manuscrit de son livre favori, qui avait appartenu durant plusieurs générations aux Avogadri de Cerione, en Piémont. Des paléographes trop complaisants peut-être affirmèrent à l'heureux auteur de cette trouvaille que le manuscrit ne pouvait être postérieur à l'an 1300. Le doute est très permis à cet égard.

Toutefois le manuscrit en question attira l'attention sur les Avogadri et amena la découverte d'un journal de famille, qui, à la date du 15 février 1349, portait une note d'où il résultait que le précieux volume était possédé *depuis longtemps* par les Avogadri comme un trésor héréditaire (1). Quand on s'est fait une idée exacte de ce qu'était un livre au moyen âge, on admet volontiers que le manuscrit des Avogadri a pu être longtemps presque unique, et que l'ouvrage fut la propriété à peu près exclusive de quelques maisons religieuses de l'Italie subalpine, jusqu'au commencement du xv^e siècle, époque où Gerson et surtout a-Kempis en fondèrent la célébrité. D'un autre côté, un assez grand nombre d'anciens manuscrits attribuent l'ouvrage à un abbé Jean *Gesen*, *Gessen*, *Gersen* ou *Jean de Cabanac*. Le nom de *Gersen* n'est pas à l'abri de toute difficulté, puisqu'on pourrait soutenir à la rigueur que ce n'est là qu'une altération du nom de *Gerson*. Mais le nom de *Jean de Cabanac*, sur lequel on ne peut supposer aucune erreur, et qui se lit dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque impériale, est tout à fait décisif, et c'est évidemment de ce nom que la critique aurait dû partir tout d'abord. Or *Cabanacum* ou *Cabaliacum* est probablement Cavaglià dans la province de Bielle, où le nom de Gersen, Garsen, Garson, s'est conservé dans plusieurs familles jusqu'à nos jours. Comme d'ailleurs on croit trouver un Jean Gersen abbé de Saint-Étienne de Verceil au commencement du xiii^e siècle, on arrive à désigner avec une assez grande vraisemblance le personnage si longtemps et si curieusement recherché. Par bonheur, il ne reste pas pour cela moins mystérieux ; car on ne connaît de Gersen que les syllabes de son nom, et rien ne troublera l'imagi-

(1) « *Post divisionem factam cum fratre meo Vincentio, qui Ceridonii habitat, in signum fraterni amoris..., dono illi pretiosum codicem de Imitatione Christi, quod hoc ab agnatibus meis longa manu teneo, nam nonnulli antennales mei hujus jam recordarunt.* » Ajoutons toutefois que ce texte répond si bien aux besoins de la cause soutenue avec une chaleur de mauvais goût par M. de Grégory, qu'on ne peut s'empêcher de concevoir quelques doutes sur son authenticité. Il serait bien à désirer que le journal conservé à Bielle fût étudié par un paléographe impartial et tout à fait exercé.

nation dans les rêves qu'il lui est permis de faire sur ce pieux inconnu.

Quoi qu'il en soit, deux résultats importants paraissent désormais acquis relativement au sujet qui nous occupe. D'abord le livre est du XIII^e siècle, de la fleur du moyen âge et non de sa décadence. On aurait dû le deviner, lors même que les textes ne nous l'auraient point appris. Rien de triste, de froid, de pâle comme cette fin du moyen âge qui, de 1300 à 1450, se traîne en attendant le grand réveil. *L'Imitation* n'est pas de cette sombre époque, pleine de mécontentement, d'aspirations, de colères. Les douleurs de Sainte Mère Église, la réforme du chef et des membres, les grandes lamentations sur la prostituée de Babylone, l'*Apocalypse* invoquée contre la papauté simoniaque d'Avignon, voilà les pensées habituelles aux contemporains des conciles de Constance et de Bâle. Rien de tout cela dans *L'Imitation*. On y voit un paisible solitaire, heureux de sa propre pensée, tranquille sur le sort de l'Église, sans aucune préoccupation de l'avenir du monde. Son dégoût n'est pas celui qui succède aux grands siècles, et qui est si sensible vers 1350. C'est plutôt celui d'une époque peu tourmentée et le prélude d'une grande activité. La scolastique est née déjà ; mais elle n'a pas tout envahi : l'âme conserve encore ses droits. La scolastique contre laquelle proteste l'excellent abbé n'est pas celle de la seconde période, représentée par saint Thomas, acceptée par l'Église, identifiée avec la théologie, à tel point qu'un cardinal osait dire qu'il n'eût manqué quelque chose au dogme de l'Église si Aristote n'avait point vécu. La scolastique qui excite les antipathies de ce fin et charmant esprit est celle des réalistes et des nominalistes, celle d'Abélard et de Guillaume de Champeaux, le *scientia clamorosa* de la montagne Sainte-Geneviève, tout occupée de définitions, de genres et d'espèces (1). La discipline de l'école, à partir de la fin du XIII^e siècle, était devenue si absolue que personne n'aurait pu s'y soustraire : pas une voix ne s'est élevée contre elle jusqu'à la Renaissance. Les mys-

(1) Liv. I^{er}, chap. III. *Quid curae nobis de generibus et speciebus ?*

tiques allemands, Eckard, Tauler, Henri Suso, qui seuls ont vu le néant de cette science de Dieu abstraite et desséchée, en ont subi comme les autres l'influence. Ils citent Aristote, Averroès ; ils ont bu à toutes sortes de sources impures. Chez l'auteur de l'*Imitation*, au contraire, nous trouvons une pensée vierge, qui n'a été souillée par aucun contact profane : la Bible, les Pères, les saints, voilà toute la lecture du pieux ascète. J'ose affirmer qu'un tel livre n'eût pu être écrit après saint Thomas et avec les habitudes de pédantisme que l'enseignement dominant faisait contracter, au XIII^e et au XIV^e siècle, à tous les esprits.

La vie religieuse telle qu'elle apparaît dans le livre de l'*Imitation* nous reporte également à la première moitié du XIII^e siècle. Cette vie s'y montre encore avec la physionomie bénédictine ; les plaintes de l'auteur et ses vœux de réforme roulent dans un cercle d'idées fort analogues à celles de saint Bernard. Nulle trace de l'immense révolution accomplie dans la vie religieuse par les ordres mendiants. Quand l'auteur veut citer à ses confrères des modèles d'ordres jeunes et dans toute leur ferveur, il cite les fondations du XI^e et du XII^e siècle, les chartreux, les cisterciens. Nous avons ici évidemment la dernière voix du monachisme dans sa forme antique et pure, avant la radicale transformation qu'il subit au milieu du XIII^e siècle : vie tranquille et assez libre, point de pratiques mesquines, la sainteté dans l'âme et non à l'extérieur. Une fois, il est vrai (liv. III, chap. I), nous trouvons cité l'*humble saint François*. Mais ce passage, qui est du reste suspect d'interpolation, serait loin de prouver contre notre thèse. Passé 1250, quand saint François est devenu un second Christ, une sorte d'incarnation, « un soleil qui sort d'Assise, comme l'autre sort du Gange » (Dante, *Paradis*, chap. XI), une telle épithète ne se comprendrait guère. Remarquons d'ailleurs que le mot cité n'est pas textuel et semble rapporté sur ouï-dire. En 1215, le patriarche des mendiants passa à Verceil : Gersen devait être alors abbé de Saint-Étienne ; peut-être vit-il le saint déjà célèbre, et recueillit-il de sa bouche ce mot qui resta gravé dans son souvenir.

Un second résultat qui paraît fort probable, c'est que

le livre de l'*Imitation* est originaire de l'Italie. Il en a le génie, peu profond mais limpide, éloigné des spéculations abstraites, mais merveilleusement propre aux recherches de philosophie pratique. La haute mysticité transcendante n'a jamais été le fait de l'Italie. La direction de l'enthousiasme y est surtout politique et morale. Comparée à sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne, la grande mystique de l'Italie, est en réalité un personnage tout politique : réconcilier les villes, négocier entre les guelfes et les gibelins, juger les prétentions des papes rivaux, défendre les intérêts de Sienne, voilà sa vie. De Pétrarque à Manzoni et à Pellico, on pourrait retrouver en Italie une série non interrompue d'âmes fines et distinguées, modérément ambitieuses en philosophie, mais fort délicates en morale, à la tête desquelles j'aime à placer l'auteur de l'*Imitation*. Il appartient de plus près encore à la famille spirituelle des Jean de Parme, des Ubertain de Casale, qui, partant du mystérieux abbé de Calabre, Joachim de Flore, s'en vont, sous la bannière de l'*Évangile éternel*, faire leur jonction avec l'ordre de saint François, et continuent en Italie, durant tout le moyen âge, le culte du libre esprit.

D'un autre côté, les Pays-Bas et les provinces du Rhin étaient comme prédestinés, par la tranquille mysticité qu'ils inspirent, à devenir pour l'*Imitation* une seconde patrie. Créée par l'Italie, elle devait d'abord être appréciée dans le pays de Ruysbroek, de Gérard Groot et d'a-Kempis. — Il est permis de dire, au contraire, que ce livre n'a rien de français. La France n'a jamais été bien convaincue de la vanité du monde ; elle n'a guère pris ce thème-là que comme un lieu commun prêtant à de beaux développements oratoires. Le sens exact et ferme des choses de la terre, voilà son partage. La France n'est, par son caractère essentiel, ni poétique ni mystique : l'essence de la poésie et de la mysticité consiste à dépasser le monde ; or l'esprit français est de tous le plus parfaitement en harmonie avec les proportions de notre planète ; il en a mesuré les dimensions d'un coup d'œil, et ne va pas au delà.

Quand on recherche l'origine de cette idée de la *vanité du monde*, qui est devenue la base de la mystique chré-

tienne, on est conduit à en trouver la première expression dans le livre de *l'Ecclésiaste* : or le livre de *l'Ecclésiaste* appartient par son style aux plus basses époques de la langue hébraïque, et est sans doute bien postérieur à la captivité. C'est donc là une idée relativement moderne, se rattachant, d'une part, au caractère de la race sémitique, qui prend toute chose d'une façon égoïste et personnelle ; de l'autre, au défaut de curiosité et à l'infériorité des facultés scientifiques qui caractérise cette même race. On supposa que Salomon, après avoir épuisé la science, le pouvoir et le plaisir, arriva à cette conclusion finale : *Vanité des vanités, tout est vanité*. Jamais une pareille idée ne fût venue aux peuples indo-européens, aux Grecs et aux Romains, par exemple, qui prenaient la vie sans arrière-pensée, et ignorèrent, jusqu'à leur conversion aux idées juives et chrétiennes, la maladie du dégoût. Le christianisme rendit ce sentiment tout à fait dominant, et en fit un des éléments les plus essentiels de son éloquence. A partir du ^{ve} siècle, le monde a vécu de ces deux mots : *Vanité des vanités... Une seule chose est nécessaire...* L'*Imitation* est la plus parfaite et la plus attrayante expression de ce système, grand et poétique, sans doute, mais que l'esprit moderne ne saurait accepter qu'avec bien des réserves.

Le mysticisme, en effet, négligea trop un élément essentiel de la nature humaine, la curiosité, cet attrait qui porte l'homme à pénétrer le secret des choses et à devenir par la science, suivant l'expression de Leibniz, un miroir de l'univers. L'*Ecclésiaste* ne dirait plus de nos jours : « Rien de nouveau sous le soleil... ; ce qui est, est ce qui a été ; ce qui a été, est ce qui sera. » L'*Ecclésiaste* n'avait vu qu'un point bien réduit de l'universalité des choses ; il prenait le ciel pour une voûte solide, et le soleil pour un globe suspendu à quelques lieues en l'air ; l'histoire, cet autre monde, n'existait pas pour lui. L'*Ecclésiaste* avait senti, je veux l'en croire, tout ce que le cœur de l'homme est capable de sentir ; mais il ne se doutait pas de tout ce qu'il est permis à l'homme de savoir. L'esprit humain, de son temps, débordait la science ; la science, de nos jours, déborde l'esprit humain. Je ne puis admettre que celui qui

saurait, en poète et en philosophe, tout ce que savent ou devraient savoir l'Académie des sciences et l'Académie des inscriptions, pût dire encore : « Augmenter sa science, c'est augmenter sa peine... J'ai appliqué mon esprit à la science, et j'ai vu que c'était la pire occupation que Dieu ait donnée aux fils des hommes... » Il me semble, au contraire, que l'esprit humain, en notre siècle, sortira de l'état de marasme où l'ont plongé tant de mécomptes, d'abord par le sentiment moral, qui a le privilège de survivre dans les natures nobles à toutes les déceptions, puis par la curiosité, par ce penchant qui fait que, même désabusé, on s'attache à ce monde et on le trouve digne d'étude et d'attention.

Oui, sans doute, une seule chose est nécessaire. C'est un beau mot qu'il faut accepter dans toute sa portée philosophique, comme le principe de toute noblesse spirituelle, comme la formule expressive, quoique dangereuse en sa brièveté, de la grande moralité. Mais l'ascétisme, en proclamant cette simplification de la vie, entendit d'une façon si étroite la seule chose nécessaire, que son principe devint avec le temps pour l'esprit humain une chaîne intolérable. Parmi les choses intellectuelles, qui sont toutes saintes, on distingua le sacré et le profane. Le profane, grâce aux instincts de la nature, plus forts que les principes d'un ascétisme exclusif, ne fut pas entièrement banni ; on le tolérait, quoique vanité. Quelquefois même, on s'adoucissait jusqu'à l'appeler la moins vaine des vanités ; mais si l'on eût été conséquent, on l'eût proscrit sans pitié : c'était une faiblesse à laquelle les parfaits renonçaient. Ainsi la nature humaine se trouva mutilée dans sa portion la plus élevée. En réalité, il y a dans la vie spirituelle très peu d'actes tout à fait profanes. Une seule chose est nécessaire, mais cette chose renferme l'infini. Tout ce qui a pour objet les formes pures de la vérité, de la beauté, de la bonté morale, c'est-à-dire, pour prendre l'expression la plus consacrée par les respects de l'humanité, Dieu lui-même, perçu et senti par l'intelligence de ce qui est vrai et l'amour de ce qui est beau, tout cela est sacré, tout cela est digne de la passion des belles âmes. Le reste, nous

l'accordons volontiers à l'Ecclésiaste, n'est que vanité et affliction d'esprit.

Voilà ce que l'auteur de l'*Imitation* n'eût compris guère. Il ne sortit jamais de sa cellule de Verceil. Il ne lut d'Aristote que la première ligne, *Omnis homo naturaliter scire desiderat*, et il ferma le livre tout scandalisé : « A quoi sert, dit-il, de savoir des choses sur lesquelles nous ne serons point examinés au jour du jugement ? » (Liv. I, ch. II et III.) C'est par là qu'il est incomplet, mais c'est par là aussi qu'il nous charme. Que je voudrais être peintre pour le montrer tel que je le conçois, doux et recueilli, assis en son fauteuil de chêne, dans le beau costume des bénédictins du Mont Cassin ! Par le treillis de sa fenêtre, on verrait le monde revêtu d'une teinte d'azur, comme dans les miniatures du XIV^e siècle : au premier plan, une campagne parsemée d'arbres légers, à la manière du Pérugin ; à l'horizon, les sommets des Alpes couverts de neige... Ainsi je me le figurais à Verceil même, en feuilletant les manuscrits maintenant déposés au Dôme, et dont plusieurs peut-être ont passé par ses mains.

La vie monastique, entre beaucoup de fruits excellents, avait l'avantage de soustraire à la vulgarité quelques âmes choisies, destinées à une mission spéciale d'enseignement religieux ou moral. Les hommes ne placent pas haut ce qu'ils voient à leur niveau. Pour exercer sur eux une grande action morale, religieuse, politique même, dans le sens élevé du mot, il ne faut pas trop leur ressembler. Ce don cruel, qui condamne à l'isolement l'homme voué au culte d'une idée, se décèle de bonne heure par un certain embarras qui le fait paraître gauche, déplacé, ennuyé au milieu des autres. On voit qu'il vit haut et qu'il a peine à s'abaisser ; il ne sait pas dire les choses vulgaires ; sa réserve excite chez les personnes ordinaires un sentiment de respect mêlé d'une certaine antipathie. La vie religieuse, aux époques où les croyances qu'elle suppose pouvaient convenir à des esprits cultivés, était un excellent asile pour ces âmes-là. Une personne qui avait passé de la vie religieuse à la vie séculière me disait qu'elle fut d'abord frappée de rencontrer en dehors du cloître beaucoup plus d'esprits

élevés et sérieux qu'on ne le lui avait fait croire, mais aussi qu'elle fut surprise de trouver en général le monde si commun, préoccupé de soins de ménage et d'une foule de choses qui n'ennoblissent pas. Je ne voudrais pas exagérer l'importance de cette espèce de gentilhommerie spirituelle, sans laquelle on peut fort bien être un homme utile et même un honnête homme. Mais il est certain qu'en perdant les institutions de la vie monastique, l'esprit humain a perdu une grande école d'originalité. La distinction s'acquiert également par la pratique d'une aristocratie intellectuelle et par la solitude. Or, tout ce qui a contribué à maintenir dans l'humanité une tradition de noblesse morale est digne de respect et, en un sens, de regrets, lors même que ce résultat a dû être acheté par beaucoup d'abus et de préjugés.

JEAN CALVIN (1)

M. JULES BONNET, déjà connu par d'excellents travaux sur l'histoire de la Réforme, et en particulier par une biographie pleine d'intérêt d'Olympia Morata, vient de publier en deux volumes la collection des lettres françaises de Calvin (2). Cette précieuse correspondance n'avait point été recueillie jusqu'ici d'une manière complète. « Près de retourner à Dieu, raconte Théodore de Bèze, Jean Calvin, toujours préoccupé des intérêts de l'Église, me recommanda son trésor, c'est-à-dire un vaste amas de papiers, voulant que, s'il s'y trouvait quelque chose d'utile aux églises, on le mît au jour. » Ce vœu de l'apôtre mourant n'obtint au xvi^e siècle qu'une imparfaite réalisation. Les luttes qui absorbaient toute l'activité des esprits, les catastrophes et les massacres qui suivirent de près la mort du réformateur, et plus encore les scrupules d'admirateurs respectueux, préoccupés à la fois des ménagements dus aux contemporains et des égards réclamés par une mémoire qui leur était chère, tout parut conspirer à l'ajournement de la tâche léguée par Calvin à ses amis. Nous n'avons plus à le regretter, puisqu'un jeune et laborieux historien vient de recueillir avec la piété d'un disciple et l'exactitude d'un savant impartial ces archives du berceau de sa foi. Le travail de M. Bonnet ne laisse qu'un désir, c'est que le recueil des lettres latines vienne complé-

(1) Article paru sous le titre : *Lettres de Jean Calvin...*, *Journal des Débats*, 4 septembre 1855. (N. de l'éd.)

(2) *Lettres de Jean Calvin, recueillies pour la première fois et publiées d'après les manuscrits originaux*, par Jules Bonnet, *Lettres françaises*, 2 vol., Paris, C. Meyrueis.

ter le plus tôt possible les deux volumes consacrés aux lettres françaises. N'aurait-il pas été préférable de fondre en une seule série les deux classes de lettres et de présenter suivant un ordre rigoureusement chronologique la correspondance du réformateur ? Il est permis de le croire. Je n'ignore pas les raisons qui ont porté les éditeurs à suivre un autre plan ; ils ont pensé que les lettres françaises pouvaient avoir un intérêt de littérature ou de piété pour des personnes qui ne liraient pas les lettres latines ; mais c'est là un motif que le lecteur désintéressé n'acceptera qu'avec peine. Le recueil des lettres de Calvin est avant tout un document historique ; c'est le rapetisser que d'y chercher un intérêt littéraire, et c'est le fausser que d'en faire un livre d'édification.

Le caractère de Calvin, tel qu'il résulte de ces textes nouveaux, est-il sensiblement différent de celui qu'il était permis de tracer d'après l'histoire et les parties déjà publiées de sa correspondance ? Il y aurait quelque exagération à le prétendre. Calvin était un de ces caractères absolus, coulés d'une seule pièce, qu'on aperçoit tout entiers du premier coup : une lettre, un acte suffirait pour le juger. Nul repli dans cette âme inflexible, qui ne connut jamais le doute ni l'hésitation. Les natures qui réservent à l'histoire des secrets inattendus et qui à chaque révélation posthume se montrent sous des aspects nouveaux sont ces natures flexibles et riches qui, supérieures à leur action, à leur destinée, à leurs opinions mêmes, ne se sont livrées au monde qu'à demi et ont toujours gardé un côté mystérieux par lequel elles ont communiqué librement avec l'infini. Dieu, qui abandonne le monde aux violents et aux forts, leur refuse presque toujours les dons de finesse qui seuls dans les choses spéculatives mènent à la vérité. La vérité est tout entière dans la nuance ; or, pour exercer une action puissante dans le monde, il ne faut pas voir les nuances, il faut croire qu'on a seul entièrement raison, et que ceux qui pensent d'une autre manière ont entièrement tort. L'esprit délicat et dégagé de passion, critique pour lui-même, voit les côtés faibles de sa propre cause et est tenté par moments d'être de l'avis des adversaires. Au contraire,

l'homme passionné et absolu dans ses opinions identifie hardiment sa cause avec celle de Dieu, et procède avec l'audace que doit naturellement donner cette assurance. Le monde lui appartient, et c'est justice, car le monde ne marche que par l'impulsion de ces fermes esprits ; mais les délices de la pensée lui sont refusées ; il ne voit jamais le vrai dans sa forme épurée ; dupe de lui-même, il meurt sans avoir atteint la sagesse.

Cette âpreté inflexible, qui doit faire le caractère essentiel de l'homme d'action, Calvin l'eut mieux que personne. Je ne sais si l'on trouverait un type plus complet de l'ambitieux, jaloux de faire dominer sa pensée parce qu'il la croit vraie. Nul soin de la richesse, des titres, des honneurs ; nul faste ; une vie modeste, une apparente humilité ; tout sacrifié à l'envie de former les autres à son image. Je ne vois guère qu'Ignace de Loyola qui puisse lui disputer la palme de ces terribles emportements ; mais Loyola y mettait une ardeur espagnole et un entraînement d'imagination qui ont leur beauté ; il resta toujours un ancien lecteur de l'*Amadis*, poursuivant, après la chevalerie mondaine, la chevalerie spirituelle, tandis que Calvin a toutes les duretés de la passion sans en avoir l'enthousiasme. On dirait un interprète juré s'arrogeant un droit divin pour définir ce qui est chrétien ou antichrétien. Sa correspondance, haute, grave, stoïque, manque entièrement de charme : rien n'y vit ; jamais on n'y sent un élan spontané ni un accent du cœur. Son style est de même ferme et nerveux, mais sec, éteint, embarrassé, souvent obscur, sans doute parce que les terreurs et la contrainte du temps l'obligeaient à s'exprimer à demi-mot. On dit que ses lettres latines le montrent par un côté plus tendre, et c'est là précisément une des raisons pour lesquelles on peut regretter que M. Bonnet ne nous ait pas fait lire de suite les deux correspondances. Dans celle-ci, je ne vois que rigueurs ; une conviction grave, un esprit chagrin, voyant partout le péché, comprenant la vie comme une expiation. Un seul moment, à propos de la naissance d'un enfant, il essaye de sourire, mais c'est pour détonner de la plus étrange manière, et bientôt retomber dans sa tristesse. « Il me faict mal que je ne puis là estre avecque vous du

moins ung demy jour, pour rire avecque vous, en attendant que l'on fasse rire le petit enfant en payne d'endurer cependant qu'il crye et pleure. Car c'est la première note pour entonner au commencement de ceste vie, pour rire à bon escient quand nous en serons sortys. »

Il est surprenant qu'un homme qui dans sa vie et dans ses écrits se montre à nous si peu sympathique ait été en son siècle le centre d'un immense mouvement, et que ce ton âpre et dur ait exercé sur l'esprit des contemporains un si grand prestige. Comment, par exemple, une des femmes les plus distinguées de son temps, Renée de France, en sa cour de Ferrare, entourée de la fleur des beaux esprits de l'Europe, fut-elle éprise de ce maître sévère et engagée par lui dans une voie qui devait être semée de tant d'épines ? On n'exerce ce genre de séduction austère que quand on travaille vraiment avec l'opinion. Sans cette ardeur vive, profonde, sympathique qui fut un des secrets de la fortune de Luther, sans le charme et les dangereuses mollesses de François de Sales, Calvin réussit, parce qu'il fut l'homme le plus chrétien de son siècle, en un siècle et un pays qui voulaient une réaction chrétienne. Sa morosité même fut la condition de son succès ; car les personnes sérieusement religieuses sont plus facilement gagnées par la sévérité que par le relâchement ; elles préfèrent les chemins étroits aux voies larges et faciles, et le plus sûr moyen de se les attacher est de leur demander beaucoup, sans avoir l'air de leur rien concéder. Ai-je besoin d'ajouter que pour les traits essentiels de droiture, d'honnêteté, de conviction, la correspondance publiée par M. Bonnet lave complètement le réformateur des calomnies inventées par la haine et l'esprit de parti ? Deux lettres fabriquées par un faussaire maladroit pour souiller sa mémoire, et que les historiens superficiels depuis Voltaire semblent s'être donné le mot pour reproduire, sont victorieusement rejetées au rang des pièces apocryphes. Si l'argumentation de M. Bonnet sur ce point n'était péremptoire, elle trouverait une confirmation décisive dans les nouvelles recherches de M. Charles Read sur le même sujet, recherches fondées sur la comparaison des prétendus auto-

graphes de Calvin avec les pièces mêmes sorties de sa main (1).

La conséquence inévitable du caractère et de la position de Calvin était l'intolérance. Toutes les fois que l'homme se laisse dominer par une opinion qu'il croit être la vérité complète, absolue, évidente à tel point qu'en ne l'embrassant pas on est aveugle ou coupable, il est nécessairement intolérant. C'est, au premier coup d'œil, une étrange contradiction que celle de Calvin réclamant avec chaleur la liberté pour lui et les siens et la refusant aux autres. Mais en réalité cela est tout simple : il croyait autrement que les catholiques, mais il croyait aussi absolument qu'eux. Ce qu'on regarde bien à tort comme l'essence du protestantisme naissant, la liberté de croire, le droit individuel de se faire à soi-même son symbole, n'a guère été entrevu au xvi^e siècle. Sans doute cet appel de l'Église à l'Écriture, qui faisait l'âme de la Réforme, devait en définitive tourner au profit de la critique, et en ce sens les premiers réformateurs sont vraiment les ancêtres de la libre pensée. Mais c'était sans qu'ils le sussent ni le voulussent. Les catholiques ont dit avec quelque raison de la Révolution française : « Faite contre nous, Dieu aidant, elle a tourné pour nous » ; les philosophes peuvent en dire autant de la Réforme. L'histoire offre de nombreux exemples où les doctrines d'un parti et les tendances cachées que ce parti représente se montrent ainsi en pleine contradiction. Dans la querelle des jésuites et des jansénistes, les jésuites soutenaient une doctrine plus conforme à la raison et plus respectueuse pour la liberté que celle de leurs adversaires ; et pourtant le jansénisme fut au fond un mouvement libéral, auquel on conçoit que les hommes les plus honnêtes et les plus éclairés se soient ralliés.

Ce zèle violent, qui entraîne l'homme convaincu à procurer le salut des âmes par des moyens de haute lutte et sans tenir compte de la liberté, éclate dans toute la correspondance de Calvin. Écrivant au régent d'Angleterre

(1) *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 4^e année, 1^{er} cahier.

pendant la minorité d'Édouard VI : « A ce que j'entends, Monseigneur, vous avez deux espèces de mutins qui se sont eslevez contre le roy et l'estat du royaume : les uns sont gens fantastiques, qui sous couleur de l'Évangile voudroient mettre tout en confusion ; les autres sont gens obstinés aux superstitions de l'Antéchrist de Rome. Tous ensemble méritent bien d'estre réprimés par le glayve qui vous est commis, veu qu'ils s'attachent non seulement au roy, mais à Dieu qui l'a assis au siège royal, et vous a commis la protection tant de sa personne comme de sa majesté. » Le modèle qu'il lui propose, et plus tard au roi d'Angleterre, est celui du saint roi Josias, que Dieu loua pour « avoir aboli et *raclé* tout ce qui ne sert qu'à nourrir superstition. » L'exemple qu'il leur fait craindre est celui des rois qui, « ayant abatu les idolâtres, mais n'ayant point *raclé* tout entièrement », sont blâmés pour « n'avoir point abatu les chappelles et lieux de folle dévotion ». Comme les catholiques, Calvin ne réclame pas la tolérance au nom de la liberté, mais au nom de la vérité. Quand il engage les magistrats civils à sévir contre « les incorrigibles qui méprisent les peines spirituelles et ceux qui professent de nouveaux dogmes », l'idée ne lui vient pas un moment que le même principe pourrait être tourné contre les siens, et, voulant se défendre du meurtre de Servet, il écrit sans sourciller ce titre terrible : *Defensio orthodoxae fidei..., ubi ostenditur haereticos jure gladii coercendos esse.*

Ces violences n'étonnaient alors personne et étaient en quelque sorte le droit commun : Bolsec, chassé violemment de Genève ; Gruet, décapité ; Gentilis, n'échappant pour un temps à l'échafaud que par la rétractation ; Servet, subissant sous les yeux de Farel son atroce supplice, ne sont pas des actes isolés. L'aigreur et la menace reviennent comme un sentiment naturel sous la plume de Calvin : « Sçachant en partie quel homme c'était, écrit-il à M^{me} de Cany à propos d'un inconnu, j'eusse voulu qu'il fust pourry en quelque fosse, si ce eût été à mon souhait, et sa venue me réjouit autant comme qui m'eust navré le cœur d'un poignart... Et vous assure, Madame, s'il ne fust si tost eschappé, que, pour m'acquitter de mon devoir, il n'eust

pas tenu à moy qu'il ne fust passé par le feu. » On reconnaît ici la terrible franchise de celui qui écrivait, à propos de Servet : *Si venerit, modo valeat mea auctoritas, vivum exire non patiar*, qui fournissait lui-même à l'inquisition de Vienne des preuves contre cet infortuné, et faisait remettre à l'archevêque de Lyon les feuillets du livre qui devait servir à allumer son bûcher (1).

La mort même ne l'apaisait pas. Trois ans après l'exécution de Gruet, on trouva dans un galetas un ouvrage autographe, où le chanoine rebelle exprimait avec rage et désespoir les pensées qu'en des temps meilleurs il aurait eu le droit d'exposer avec calme et sagesse. Calvin, ne jugeant pas cet écrit assez puni par la mort de son auteur, le fit brûler par la main du bourreau, et en dressa lui-même la censure. Au lieu de la pitié que réclamaient les rêves d'un esprit exaspéré, se vengeant de la contrainte par la violence du langage, il n'a que de la colère pour ce qu'il appelle « des blasphèmes si exécrables qu'il n'y a créature humaine qui ne doibve trembler à les ouyr ». Cet infortuné, voué à la mort par la fatalité, coupable d'avoir dit en mauvais style au XVI^e siècle ce qui se dit en bon style au XIX^e, est pour lui « l'adhérent d'une secte infecte et plus que diabolique... dégorgeant telles exécérations dont les cheveux doibvent dresser en la teste à tous, et qui sont infections si puantes pour rendre tout un pays maudict, tellement que toutes gens ayant conscience doibvent requérir pardon à Dieu de ce que son nom a été ainsi blasphémé entre eux ».

Les sévérités de Calvin en ce qui touche à la morale privée nous étonnent et nous blessent peut-être plus encore que celles qui lui étaient dictées par l'orthodoxie. Trop porté à faire bon marché de la liberté humaine, et préoccupé exclusivement de la réforme des mœurs, il faussa de tout point la notion de l'État, et fit de Genève une sorte de république théocratique, gouvernée par les ministres et où l'inquisition s'étendait à toute la vie. *L'état des âmes* se tenait à Genève au XVI^e siècle, comme en Italie de nos jours. Une *visitation* annuelle de maison en maison fut établie,

(1) Voir la belle étude de M. E. Saisset sur Servet, dans la *Revue des Deux Mondes*, février et mars 1848.

pour interroger les habitants sur leur foi, discerner les ignorants et les endurcis d'avec les fidèles. Les plus amères ironies reviennent sous la plume du réformateur contre ce parti des *libertins*, qui fit à ses rigueurs une opposition impuissante. « Il y a bien eu quelques murmures et menaces des gens desbauchés qui ne peuvent porter le chastement. Mesme la femme de celui qui vous devoit aller veoir (Amédée Perrin) et vous escrivit de Berne s'estoit élevée bien fièrement. Mais il a fallu qu'elle ait gagné les champs pource qu'il ne faisoit pas bon en la ville pour elle. Les aultres baissent bien la teste, au lieu de lever les cornes. Il y en a un (Gruet) qui est en danger de payer un escot bien chier ; je ne sçay si la vie n'y demeurera point. Il semble advis aux jeunes gens que je les presse trop. Mais si la bride ne leur estoit tenue roidde, ce seroit pitié. Ainsi il faut procurer leur bien, malgré qu'ils en ayent. » Et ailleurs : « Vray est que Sathan a icy assez d'allumettes. Mais la flamble s'en va comme celle des estoupes. La punition capitale qu'on a faict d'un de leurs compagnons (Gruet) leur a bien abatu des cornes. Quant à vostre hoste (Amédée Perrin), je ne sçay quelle mine il nous tiendra à son retour. Cependant sa femme a tant faict la diablesse, qu'il a fallu qu'elle ait gagné les champs. Il y a desjà environ deux mois qu'il est absent. Il faudra qu'il file doux à son retour. »

Hâtons-nous de le dire, il y aurait une suprême injustice à juger par ces rigueurs le caractère de Calvin. La modération et la tolérance, vertus suprêmes des âges critiques comme le nôtre, ne sauraient être le fait d'un siècle dominé par des convictions ardentes et absolues. Persuadé que la saine croyance est le bien suprême, auprès duquel l'existence terrestre est peu de chose, et assuré qu'il possède exclusivement la vérité, chaque parti doit être alors inexorable pour tous les autres. De là une terrible réciprocité. L'homme qui fait peu de cas de son existence et est prêt à la donner pour sa foi est bien tenté de faire peu de cas de celle des autres. La vie humaine, dont les époques modérées se montrent si justement avares, est sacrifiée avec une effrayante prodigalité. Les abominables excès de 1793 ne peuvent s'expliquer que par une de ces crises où

la vie humaine tombe, si j'ose le dire, à vil prix. Une sorte de frénésie s'empare des esprits ; on reçoit et on donne la mort avec une égale froideur. Représentons-nous l'état d'exaltation où devait vivre le fervent disciple de la Réforme quand lui arrivait de Paris, de Lyon, de Chambéry, la nouvelle des tortures endurées par ses coreligionnaires. L'histoire n'a pas assez insisté sur l'atrocité de ces persécutions et sur la résignation, le courage, la sérénité de ceux qui les souffrirent. Il y a là des pages dignes des premiers siècles de l'Église, et je ne doute pas qu'un récit simple, pénétrant, composé avec les pièces et les correspondances du temps, de ces sublimes combats n'égalât en beauté l'ancien martyrologe. La voix de Calvin dans ces moments d'épreuves atteint une plénitude, une hauteur vraiment admirables. Ses lettres aux martyrs de Lyon, de Chambéry, aux prisonnières du Châtelet, semblent un écho des temps héroïques du christianisme, des pages détachées des écrits de Tertullien ou de Cyprien. J'avoue qu'avant d'avoir été introduit par M. Bonnet dans ce sanglant intérieur de martyrs, je n'avais compris ni la noblesse des victimes ni la cruauté de leurs bourreaux. D'autres persécutions sans doute ont été plus meurtrières : Philippe II versa plus de sang ; quel persécuteur ne pâlierait auprès du duc d'Albe ? Mais c'était la foi du moins qui en Espagne et dans les Pays-Bas allumait les bûchers et dressait les échafauds. Ces hécatombes offertes à la vérité (c'est-à-dire à ce qu'on croyait tel) ont leur grandeur, et il ne faudrait plaindre qu'à demi ceux qui succombèrent dans cette lutte grandiose, où chacun combattait pour son Dieu : la foi les immola, comme la foi les soutint. Mais que Sardanapale (c'est le nom sous lequel François I^{er} figure dans la correspondance de Calvin), pour servir les intérêts de sa politique ou sauver le repos de ses plaisirs, se fasse le vengeur d'une croyance qu'il n'a pas, voilà l'odieux et l'horrible. La foi absolue de l'Espagne couvre d'une sorte de poésie la flamme de ses bûchers ; on prend une haute idée de la noblesse humaine à voir l'homme barbare, livré à toute l'impétuosité de ses instincts, préférer ainsi la foi à la vie, recevoir et donner la mort pour

une opinion abstraite. Mais en voyant dans le pays de l'indifférence, en pleine civilisation, de nobles femmes brûlées, des enfants torturés, des langues coupées, des trentaines d'infortunés « *tremplant* et languissant dans les fonds de fosses du Châtelet » en attendant leur supplice, et le roi, pour preuve de zèle, déclarant « qu'il ne se contentait pas de sa cour du Parlement de Paris, et faisant tancer ses conseillers comme nonchalans et tardifs, pour ce que ils ne brusloient point assez à la hâte », le seul sentiment est celui de l'indignation, et l'on se surprend à douter de la valeur morale d'un pays qui a pu souffrir et provoquer ce jeu exécrationnable de la vie.

Ne nous étonnons donc pas si Calvin nous paraît si sévère, si âpre dans sa conviction, si intolérant pour celle d'autrui. Comment croire à demi ce pour quoi l'on est proscrit ? Quelle est la foi chancelante qui ne deviendrait fanatique par la torture ? La jouissance de souffrir pour sa foi est si grande qu'on a vu plus d'une fois les natures passionnées embrasser des opinions pour avoir le plaisir de s'y sacrifier. La persécution est en ce sens une condition essentielle de toutes les créations religieuses. Elle a une merveilleuse efficacité pour fixer les idées, chasser les doutes, et il est permis de croire que ce qu'on appelle (à tort, selon moi) le scepticisme de notre temps céderait devant cet énergique remède. Nous sommes timides, indécis ; nous croyons à peine à nos propres idées ; peut-être, s'il nous était donné d'être persécutés pour elles, finirions-nous par y croire. Ne le désirons pas ; car dès lors nous deviendrions intolérants et persécuteurs à notre tour.

Que cette rigueur de caractère, qui fit la force de Calvin, soit préjudiciable au développement de l'intelligence et exclue la flexibilité du libre esprit, entraîné dans tous les sens par l'amour désintéressé du beau et du vrai, cela est incontestable. Mais la puissance d'action n'est qu'à ce prix : la largeur d'esprit ne saurait rien fonder ; ce sont les pensées étroites qui réunissent les hommes. Les fondateurs se montrent à nous en général comme des esprits peu étendus et peu aimables. On est surpris d'abord, en par-

courant les lettres de Calvin, d'y trouver plutôt la correspondance d'un homme d'État et d'un administrateur, chargée d'affaires et de détails, que celle d'un penseur ou d'un ascète. Sa théologie même est peu transcendante : assez dégagé de la scolastique, plus légiste que théologien, il n'obéit pas, en opérant sa réforme, à des considérations spéculatives, mais à des vues de morale pratique. Ses longues professions de foi fournissent à peine quelques lignes que la pensée de notre temps puisse s'assimiler avec avantage : le symbole y a perdu toute sa grandeur ; la philosophie en est faible ; toute imagination, toute poésie a disparu. Mais qu'il serait injuste de s'arrêter là ! Qu'importe que Calvin ait été un philosophe et un théologien médiocre, si cette médiocrité même était la condition de l'œuvre qu'il devait accomplir ? Un penseur solitaire et sans passion eût-il réussi comme lui à soulever le poids du moyen âge et à reculer hardiment de dix siècles en arrière dans l'histoire du christianisme ? Le calvinisme de même, sans sa forte organisation aristocratique, sans la tutelle vigoureuse à laquelle il soumettait la conscience individuelle, eût-il victorieusement résisté à de si furieuses attaques, et conservé en France un levain impérissable ? La force ne s'obtient d'ordinaire qu'au prix de grands sacrifices demandés à la liberté, et il est permis de croire que, dégagée de son caractère sombre et austère, la tentative de Calvin n'eût été, comme tant d'autres, qu'un essai avorté pour échapper à l'énorme pression que le catholicisme était arrivé à exercer sur l'esprit humain.

L'excellent travail de M. Bonnet comptera parmi les documents le plus essentiels que devra consulter l'historien des révolutions du *xvi^e* siècle. Malgré ses convictions vives et avouées, M. Bonnet reconnaît les taches qui déparent la vie du réformateur, et blâme son intolérance, en l'expliquant, ainsi qu'il le devait, par l'esprit du temps. Accueillons donc comme un bon augure la promesse que fait dans sa préface le savant éditeur de nous donner une histoire de Calvin composée d'après les pièces originales et authentiques. Il ne faut rien moins que la perspective de cette grande œuvre pour nous faire attendre avec

patience la réalisation d'un autre engagement que M. Bonnet a contracté envers le public, je veux dire une *Vie de Renée de France*. Je regrette pour ma part cet ajournement, qui nous privera longtemps encore de connaître autant qu'elle le mérite l'une des femmes les plus éclairées de son siècle et l'une des âmes les plus nobles de tous les temps. Je sais les raisons qui ont porté M. Bonnet à donner la priorité au sévère réformateur : guidé par les considérations les plus pures et les plus désintéressées, il veut avant tout convertir, et préfère ce qu'il regarde comme un devoir à son goût et au succès. Mais, même au point de vue du prosélytisme, qu'il me permette de combattre sa résolution : la duchesse de Ferrare est un apôtre mieux approprié à notre temps que Calvin. Les femmes étendent leur séduction jusqu'à la théologie ; elles ont bonne grâce à avoir une opinion en ces matières, et la passion qu'elles y mettent leur donne un charme de plus. Renée de France passant tout le jour à lire des traités sur la messe et la prédestination, cherchant naïvement la vérité sur tout cela, et endurant pour sa conviction les plus héroïques souffrances, est la légende du calvinisme. Le livre où M. Bonnet retracera ce beau spectacle sera un livre ravissant (je n'en veux d'autre preuve que l'épisode déjà publié d'Olympia Morata et l'intérêt que M. Bonnet a su répandre sur cette docte persécutée), tandis que je n'ose espérer que, malgré son talent et son amour, il réussisse à faire de Calvin un personnage aimable.

CHANNING ET LE MOUVEMENT UNITAIRE AUX ÉTATS-UNIS (1)

IL est dans la destinée du protestantisme de partager la loi commune des choses humaines, je veux dire de vivre et de se développer sans atteindre jamais un point fixe et un état permanent. C'est là son privilège, ou si l'on veut son anathème. Si l'on croit qu'il y a ici-bas un système complet et donné une fois pour toutes de vérités révélées, il est clair que Bossuet a raison, dans son orgueilleuse *Histoire des Variations*, quand il présente cette perpétuelle mobilité comme le signe assuré de l'erreur. Que si l'on pense au contraire qu'aucun système religieux ou philosophique ne peut prétendre à une valeur exclusive et absolue, il faut louer évidemment celui qui possède en lui-même des ressources de flexibilité pour s'accommoder au mouvement de l'humanité, se modifier avec elle et poursuivre avec elle des conséquences toujours nouvelles et un but inconnu.

Cette tendance du protestantisme vers un idéal religieux de plus en plus épuré s'est montrée jusqu'ici sous deux aspects assez distincts, selon le génie divers des deux grandes fractions de la Réforme. L'Allemagne d'une part, appliquant à la théologie sa profondeur d'esprit, sa haute imagination, sa merveilleuse aptitude aux

(1) Article paru dans la *Revue des Deux Mondes* le 15 décembre 1854. (N. de l'éd.)

recherches de la critique, est arrivée à la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci à l'une des formes religieuses les plus grandes et les plus poétiques qu'il soit donné de concevoir. Ce ne fut qu'un moment ; mais quel moment dans l'histoire de l'esprit humain que celui où Kant, Fichte, Herder étaient chrétiens, où Klopstock traçait l'idéal du Christ moderne, où s'élevait ce merveilleux édifice de l'exégèse biblique, chef-d'œuvre de critique pénétrante et de rationalisme élevé ! Jamais sous le nom de christianisme ne tinrent tant et de si grandes choses ; mais le vague et l'indétermination, condition essentielle de la poésie en religion, condamnaient cette belle apparition à ne durer qu'un jour et à ne rien asseoir pour l'avenir. Le schisme des éléments divers qui s'étaient un moment conciliés dans son sein ne tarda pas à se manifester. Le sentiment religieux pur aboutit à un piétisme étroit, le rationalisme et la critique à des formules négatives et tranchantes assez analogues à celles de notre XVIII^e siècle ; le catholicisme, qui veille sans cesse pour profiter de toutes les défaillances, envahit le terrain de toutes parts.

La race anglaise de son côté, en Europe et en Amérique, s'attachait à la solution du grand problème posé par la Réforme et poursuivait à sa manière la formule d'un christianisme qui pût être accepté par l'esprit moderne. Elle ne porta dans cette œuvre ni la puissance de facultés intellectuelles, ni la haute poésie, ni la liberté de critique, ni la science vaste et pénétrante que l'Allemagne seule, de notre temps, a su appliquer aux choses religieuses. Une grande droiture d'esprit, une admirable simplicité de cœur, un sentiment exquis de moralité, telles furent les données avec lesquelles cette sérieuse et forte race chercha le Christ. L'unitarisme, sorte de compromis assez analogue à celui que tenta au IV^e siècle le diacre Arius, fut le plus haut résultat de sa théologie ; d'excellentes applications pratiques, un esprit vraiment évangélique, dans le sens le plus élevé qu'on s'est habitué à donner à ce mot, compensent ce qui manque à son œuvre en poésie et en profondeur. On peut dire sans hésiter que de cette direction sont sorties les plus excellentes

leçons de morale et de philosophie sociale qu'ait jusqu'ici entendues le monde. Servie par de bonnes et solides natures, étrangères d'une part aux raffinements et aux caprices de l'artiste, de l'autre aux exigences et aux scrupules du savant, l'honnête et sage école dont nous parlons a prouvé une fois de plus combien les dons de l'esprit sont divers, et quel abîme sépare les vues du génie de la sagesse pratique qui organise d'une manière efficace l'amélioration du genre humain.

Channing, dont le nom, bien nouveau parmi nous, groupe déjà tant de sympathies et de précoces admirations, a été sans contredit le représentant le plus complet de cette tentative tout américaine de religion sans mystères, de rationalisme sans critique, de culture intellectuelle sans haute poésie, qui semble l'idéal auquel aspire la religion des États-Unis. S'il n'est pas le fondateur, Channing est vraiment le *saint* des unitaires. Les bruits qui nous arrivent d'Amérique nous montrent l'opinion de sa sainteté grandissant de jour en jour et confinant presque à la légende. Un charme subit a attiré vers ses écrits un certain nombre d'âmes d'élite en France et en Angleterre. On ne peut donc qu'applaudir à la pensée qui a porté un publiciste et un savant des plus distingués, M. Laboulaye, à attacher son nom à l'introduction parmi nous de ces excellents écrits. Les remarquables études de M. Laboulaye, publiées dans le *Journal des Débats*, avaient déjà appelé en France l'attention sur le nom de Channing et inspiré aux esprits éclairés le désir de connaître de plus près le maître dont la renommée remplit toute l'Amérique. Le volume de traduction que nous annonçons (1) répond à ce désir : il renferme la partie la plus excellente des œuvres de Channing, ses œuvres sociales. Au début d'une apparition religieuse vraiment propre à notre temps et qui semble assurée d'un grand avenir, il est bon d'étudier avec la sympathie que méritent les bonnes et belles choses, mais sans prédilection décidée,

(1) *Œuvres sociales de W.-E. Channing*, traduites de l'anglais, précédées d'un essai sur la vie et les doctrines de Channing, et d'une introduction, par M. E. Laboulaye, membre de l'Institut.

la physionomie de cet illustre réformateur, et de rechercher le rôle que ses idées peuvent être appelées à jouer parmi nous.

I

William Ellery Channing (1) naquit à Newport, dans l'État de Rhode-Island, le 7 avril 1780, d'une famille honnête et aisée. On ne peut dire que son éducation ait été fort distinguée, ni le milieu dans lequel il se forma très propre à développer un esprit d'une grande portée spéculative. Newport était une ville de commerce et de plaisir, et les détails mêmes dans lesquels entre naïvement son biographe pour relever la société qu'on y trouvait nous en donnent une assez pauvre idée. « De riches marchands, dit-il, des capitaines de marine retirés du service et d'autres personnes attirées par des motifs de santé y formaient une société raffinée et même dissipée. La présence des officiers anglais et français durant la guerre de l'indépendance acheva de polir les manières ; il faut même ajouter que, par l'effet du libéralisme français et de la licence de discours si commune parmi les gens de mer, l'impiété était assez répandue dans la plupart des classes... » Nous comprenons difficilement comment au milieu de marchands et d'officiers retraits, loin des grands centres d'instruction, eût pu se former une de ces puissantes et hautes individualités auxquelles nous donnons le nom de génies. Dès lors, en effet, on sent ce qui manquera un jour à Channing, je veux dire ce raffinement d'esprit qui résulte du contact d'une aristocratie intellectuelle, et que peut-être le milieu populaire, mieux que la société bourgeoise, saurait développer.

Chez un homme voué spécialement aux travaux de l'esprit, ce serait là certes une irréparable lacune ; mais chez un homme destiné, comme Channing, à un apostolat tout pratique, ce fut peut-être un bonheur. Il faut reconnaître que

(1) Les détails biographiques qui suivent sont tirés des *Memoirs of Channing* (New-York), recueil plein d'intérêt et qui fait pénétrer au fond de l'âme même de Channing.

les qualités de finesse et de flexibilité qui s'acquièrent par une culture variée des facultés intellectuelles ne feraient que nuire à l'entraînement de l'apôtre. A force de voir les différents côtés des choses, on devient indécis. Le bien ne passionne plus, car on le voit compensé par une dose presque équivalente de mal. Le mal dégoûte toujours, mais n'irrite plus autant qu'il le devrait ; car on s'accoutume à l'envisager comme nécessaire, et parfois même comme la condition du bien. L'apôtre ne doit pas connaître toutes ces nuances. L'honnête Channing dut peut-être à son éducation sobre et peu dissolvante l'avantage de conserver toute sa vie l'énergie de ses tendances morales et le tour absolu de ses convictions. Il eut cet heureux privilège des bons esprits de côtoyer l'abîme sans être pris de vertige, et de voir le monde sous un angle assez réduit pour n'avoir jamais été effrayé de son immensité. En spéculation, il ne dépassa point l'école écossaise, dont il porta la sage modération dans sa théologie. Il ne connut pas bien l'Allemagne et ne la comprit qu'à demi. Ses idées littéraires et ses connaissances scientifiques étaient celles d'un homme instruit et cultivé, mais sans don spécial de pénétration et d'originalité.

Au contraire, sur toutes les questions de l'ordre social, moral, politique, il pensa de très bonne heure et avec beaucoup de force. L'idée du communisme, la première et par conséquent la plus fausse qui se présente à l'esprit quand on commence à réfléchir sur la réforme de la société humaine, traversa un moment son esprit ; il eut même la tentation de se joindre comme ministre à une société d'émigrants dont le principe était la communauté des biens. Son enfance et sa jeunesse furent travaillées par de grandes inquiétudes qui contrastent étrangement avec le calme profond du reste de sa vie. Quarante ans après cette période d'épreuve, il y reportait avec douceur sa pensée et en parlait en ces termes : « Je vivais seul, consacrant mes nuits à construire des plans et des projets, et n'ayant personne sous mon toit, excepté aux heures des leçons que je donnais ; là je travaillai comme je ne l'ai jamais fait depuis. N'ayant pas un être humain à qui je pusse communiquer mes pensées et fuyant

les sociétés ordinaires, je passai par des combats intellectuels et moraux, par des troubles de cœur et d'esprit assez vifs et assez absorbants pour m'enlever le sommeil et pour altérer sensiblement ma constitution. J'étais réduit presque à l'état de squelette; cependant c'est avec bonheur que je me rappelle ces jours d'isolement et de tristesse. Si jamais j'ai aspiré de toute mon âme vers la pureté et la vérité, c'est bien alors. Au milieu de rudes combats, se posa au dedans de moi cette grande question : Obéirai-je aux principes les plus élevés ou les plus humbles de ma nature ? serai-je la victime des passions du monde, ou l'enfant et le serviteur de Dieu ? Je me souviens que ce grand conflit se passait en moi sans qu'aucune des personnes qui m'entouraient pût même soupçonner ce que j'éprouvais. »

Ses réflexions sur la religion l'amènèrent de très bonne heure à un profond mécontentement de l'Église établie et à une forte antipathie contre les dogmes absolus et terribles du calvinisme. Sa mauvaise humeur contre *cette vulgaire et effroyable théologie*, ainsi qu'il l'appelle, éclate à chaque page de ses écrits. Toute sa théologie se résuma dès lors en un mot : « Dieu est bon. » La manière sévère d'envisager la religion, qu'on regarde comme favorable à la pitié, lui semblait un rigorisme cruel qui étend une morne obscurité sur Dieu, sur la vie présente, sur la vie future, et conduit fatalement par la tristesse aux superstitions du paganisme. « La théologie anglaise, écrivait-il vers 1801, me semble, en somme, de bien peu de valeur. Une Église établie me paraît le tombeau de l'intelligence. Imposer une croyance fixe, invariable, c'est élever les murs d'une prison autour de l'âme... La timidité, la froideur et la pesanteur qui distinguent généralement tous les livres de théologie doivent être attribuées principalement à la cause dont nous parlons. » Et quelques années après : « Je sais que le calvinisme est embrassé par beaucoup d'hommes excellents; mais je sais aussi que sur quelques cœurs il a les plus tristes effets, qu'il étend sur eux d'impénétrables ténèbres, qu'il donne naissance à un esprit de servitude et de crainte, qu'il refroidit les meilleures affections, qu'il arrête les plus vertueux efforts, qu'il ébranle quelquefois le siège de la raison. Sur les esprits

impressionnables, l'influence de ce système est toujours à redouter. Si l'on y croyait, on y trouverait les motifs d'un découragement qui irait jusqu'à la démence. Si moi et tous mes amis bien-aimés et toute ma race nous sommes sortis des mains du Créateur totalement dépravés, irrésistiblement entraînés vers le mal et détestant le bien ; si une partie seulement du genre humain peut se sauver de ce misérable état, et que le reste soit condamné par l'Être qui nous donna une nature perverse et dépravée à des tourments sans fin et à des flammes éternelles, alors je pense qu'il ne reste qu'à se lamenter dans l'angoisse du cœur ; l'existence est une malédiction, et je n'ose dire ce qu'est le Créateur. O Père miséricordieux, je ne puis en parlant de toi me servir des termes que ce système suggère. Non, tu m'as donné trop de preuves de ta bonté pour qu'un tel reproche se trouve sur mes lèvres. Tu m'as créé pour être heureux ; tu m'as appelé à la vertu et à la piété, parce que dans la piété et dans la vertu consiste le bonheur, et tu n'attends de moi que ce que tu m'as rendu capable d'accomplir. »

L'état religieux auquel Channing se trouva ainsi amené était une doctrine assez analogue à celle des ariens et des pélagiens. Il ne regardait pas l'homme comme entièrement corrompu par le péché, et ne voyait pas dans le Christ le Dieu incarné, descendu sur la terre pour porter le fardeau de nos fautes et pour obtenir par ses propres souffrances notre justification ; mais il ne regardait pas non plus l'homme comme étant dans un état normal et s'avancant naturellement vers le bien. Il ne voyait pas seulement dans Jésus-Christ une personne d'un génie religieux supérieur qui, par l'effet d'un tempérament délicat et sous le stimulant de l'enthousiasme de sa nation, avait atteint l'union la plus parfaite avec Dieu. Il se joignait plutôt à ceux qui considèrent le genre humain comme actuellement dégénéré par un abus de la libre volonté. En Jésus-Christ, il reconnaissait un être sublime, qui avait opéré une crise dans la condition de l'humanité, renouvelé le sens moral et touché avec une salutaire efficacité les sources du bien cachées au fond du cœur de l'homme.

Ces doctrines avaient beaucoup d'analogies avec celles

de l'unitarisme, qui comptait déjà en Amérique quelques églises. Channing se rallia aux unitaires, et, dès l'âge de vingt-trois ans, il accepta une fonction de pasteur, qu'il exerça le reste de sa vie dans l'église de *Federal-Street*, à Boston ; mais jamais il n'y porta un esprit de secte ou de parti. Son aversion pour tout établissement officiel en religion lui fit craindre que même la plus large des sectes ne fût encore trop étroite. A peine est-il un de ses sermons où il ne revienne sur cette pensée fondamentale : « Je vous prie de vous souvenir, dit-il, que dans ce discours je parle en mon propre nom. Je ne vous donne les opinions d'aucune secte ; je vous donne les miennes. Moi seul, je suis responsable de ce que je dis ; que personne ne m'écoute pour savoir ce que d'autres pensent. J'appartiens, il est vrai, à cette société de chrétiens qui croient qu'il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, et que Jésus-Christ n'est pas ce Dieu unique ; mais mon adhésion à cette secte est bien loin d'être entière, et je ne cherche pas à y attirer de nouveaux prosélytes. Ce que croient d'autres hommes est pour moi de peu d'importance. Leurs arguments, je les écoute avec reconnaissance ; leurs conclusions, je suis libre de les accepter ou de les rejeter. Je prends, il est vrai, avec joie le nom d'unitaire, parce qu'on essaye de le décrier, et que je n'ai point appris la religion du Christ pour reculer devant les reproches des hommes. Si ce nom était plus honoré qu'il ne l'est, je serais heureux peut-être de le rejeter ; car je crains les chaînes qu'impose un parti. Je veux appartenir non point à une secte, mais à la communauté des esprits libres qui aiment la vérité et qui suivent le Christ sur cette terre et dans le ciel. Je désire m'échapper de l'étroite enceinte d'une Église particulière, pour vivre sous le ciel ouvert, en pleine lumière, regardant au loin et tout autour de moi, voyant avec mes propres yeux, écoutant avec mes propres oreilles, et suivant la vérité humblement, mais résolument, quelque ardue ou solitaire que soit la voie où elle conduit. Je ne suis donc point l'organe d'une secte ; je parle pour moi seul, et je remercie Dieu de vivre dans un temps et dans des circonstances qui me font un devoir d'ouvrir mon âme tout entière avec franchise et simplicité. »

La véritable originalité de Channing est dans cette idée d'un christianisme pur, dégagé de tout lien de secte, dans son aversion contre tout despotisme spirituel, même librement accepté, dans sa haine contre ce qu'il appelle une *dégradante uniformité d'opinions*. Personne n'a trouvé de plus fortes paroles pour condamner la loi officielle et de commande ; personne n'a mieux compris qu'une vérité que l'homme n'a pas tirée de son propre cœur, et qu'il s'applique comme une sorte de topique extérieur, est inefficace et sans valeur morale. Le mot croire est antipathique à Channing. Il voit dans l'obéissance requise pour là foi un reste du vieux système qui reposait sur la crainte et sur l'oppression des consciences individuelles par l'autorité constituée. Il croit qu'il vaut mieux soulever quelques mauvaises passions que de perpétuer l'esclavage et la léthargie. L'unité telle que l'Église l'a entendue depuis son origine lui paraît désormais impossible à poursuivre. L'unité dans la variété, telle est pour lui la loi de l'Église future, et il se berça de ce beau rêve, que la catholicité, imposée par un clergé distinct des fidèles et gardant pour lui le monopole des choses religieuses, serait remplacée dans l'avenir par la communion universelle des chrétiens animés du pur amour.

Cette tolérance libérale et élevée est le côté qui plaît le plus en Channing, et qui lui fait trouver les plus nobles accents ; ne nous laissons pas de le citer : « Votre principal devoir à l'endroit de la croyance, dit-il, peut se résumer en deux préceptes : *Respect à ceux qui diffèrent de vous ; respect à vous-mêmes*. Honorez les hommes des différentes sectes. Ne vous figurez point que vous ayez le privilège exclusif de la vérité et de la bonté. Ne considérez jamais l'Église du Christ comme renfermée dans les limites d'une invention humaine, mais comme comprenant toutes les sectes. Honneur à tous les hommes ! En même temps, respect à vous-mêmes. Ne souffrez jamais que vos opinions soient traitées avec mépris ; mais puisque vous ne les imposez à personne, laissez voir que vous les révèrez comme la vérité, et que vous attendez le respect et la courtoisie de ceux qui conversent avec vous sur ce point.

Placez-vous toujours sur un pied d'égalité vis-à-vis de chaque secte, et n'enhardissez personne, par votre timidité, à prendre envers vous un ton de dictature, de supériorité ou de mépris. »

Une conséquence singulière de cette largeur indéfinie, de cette exclusion de toute exclusion, fut de le rendre particulièrement tolérant pour la plus intolérante de toutes les sociétés religieuses. Il vit autour de lui le catholicisme calomnié, à demi persécuté, il l'aima. La vive sympathie qu'il conçut pour les écrits de Fénelon, l'influence des beaux souvenirs que Cheverus avait laissés aux États-Unis, et surtout l'avantage qu'avait à ses yeux le catholicisme de n'être pas officiel dans le pays qu'il habitait, déterminèrent ses pensées en ce sens. Il crut à l'avenir de la propagande catholique en Angleterre et, en particulier, du mouvement d'Oxford, parce qu'il y vit une réaction de la conscience individuelle contre l'Église établie. Il s'indigne contre les théologiens qu'alarment les progrès du catholicisme et qui se croient eux-mêmes aussi infaillibles que le pape. « Ne sentent-ils pas, dit-il, que si les hommes doivent choisir entre deux infaillibilités, ils choisiront le pape comme la plus ancienne et celle qui est soutenue par le plus grand nombre de voix ? Ce système n'a pu durer si longtemps ni s'étendre si loin sans avoir quelque fondement profond dans notre nature. Les idées et les mots d'*église* et d'*antiquité* ont un charme puissant. Les hommes, dans leur faiblesse, leur ignorance et leur paresse, aiment l'abri où ils trouvent une vaste organisation que le temps a consacrée. Que nous devenons forts et fiers quand nous sommes soutenus par la foule, par un grand nom et par l'autorité des âges ! Il n'est pas étonnant que l'Église romaine revive en ce moment, quand une crainte malade des innovations réagit contre l'esprit de réforme et entraîne les hommes vers le passé. Ce mouvement d'Oxford a beaucoup de chances de s'étendre, parce qu'il semble être moins l'œuvre de la police ou de l'ambition du clergé que d'un fanatisme réel. »

Tel fut Channing durant quarante ans dans sa chaire de *Federal-Street*. Possédé par l'idée exclusive du bien,

il vit peu de chose en dehors de ce but suprême. Il visita l'Europe, ne la comprit pas et ne chercha pas à la comprendre. Sa vie extérieure fut simple et douce. En France, où toute vocation exceptionnelle consacrée aux choses divines est mise hors du droit commun et implique le célibat, ce serait un spectacle étrange que celui d'un apôtre, d'un saint, vivant de la vie de tout le monde : l'empire de la vulgarité est si fort parmi nous qu'aucune jeune fille n'eût consenti à épouser Channing. — Nul incident ne traversa cette calme et sereine existence. L'optimisme infatigable qui fut toute sa religion ne l'abandonna pas un moment. « La terre, disait-il, devient plus jeune avec les années, l'homme meilleur en vieillissant. » Dans le dernier été qu'il passa ici-bas, on se demandait en sa présence à quel âge il fallait placer la période la plus heureuse de la vie ; il sourit et répondit que c'était à *environ soixante ans* ! Il avait cet âge alors. Il mourut peu après, en octobre 1842, sans douleur ni tristesse, au coucher du soleil, heure qu'il avait toujours aimée et qu'il fêtait comme sacrée. Il avouait lui-même qu'en avançant dans la vie il avait été de plus en plus heureux. « La vie, écrivait-il, me paraît un don qui acquiert chaque jour une plus grande valeur. Je n'ai pas trouvé que ce fût une coupe écumeuse et pétillante à la surface, mais devenant insipide à mesure qu'on l'épuise. En vérité, je déteste cette comparaison surannée... La vie est une bénédiction pour nous. Si je pouvais voir les autres aussi heureux que je le suis moi-même, quel monde serait le nôtre ! Mais ce monde est bon, malgré l'obscurité qui l'entoure. Plus je vis, plus je vois la lumière percer à travers les nuages. Je suis sûr que le soleil est au-dessus. »

II

Ce fut sans préméditation que Channing devint écrivain. Ses ouvrages ne témoignent d'aucune ambition littéraire ; il n'en est pas un seul où se remarque la moindre prétention d'art et de style. Channing est un ministre

évangélique et un prédicateur : ses œuvres ne sont que des sermons, des lettres spirituelles, ou des articles insérés dans un journal religieux, le *Christian Examiner*. L'idée d'écrire un livre ne lui vint qu'assez tard, et heureusement il ne la réalisa pas. Le plan de ce livre n'était ni neuf ni original. C'eût été un *essay* comme tant d'autres, sur l'homme et la nature humaine, le thème perpétuel de la philosophie anglo-écossaise. Je suis bien porté à croire que l'essai de Channing n'eût pas fait exception à l'ennui de ces sortes de livres, excellents sans doute pour certains degrés de culture intellectuelle, mais qui n'apprennent rien, et ont bien peu de valeur depuis que l'histoire et les considérations générales sur le développement de l'espèce humaine ont presque fait oublier cette mesquine philosophie.

Si Channing n'est pas un écrivain, ce n'est pas davantage un savant ou un philosophe. Il manque d'instruction ; ses connaissances historiques sont toutes de seconde ou de troisième main. Il n'a pas ce sentiment délicat des nuances qui s'appelle la critique, sans lequel il n'y a pas d'entente du passé, ni par conséquent d'intelligence étendue des choses humaines. Il est surprenant de voir à quel point les Anglais sont en général dépourvus de ce don d'intuition historique si richement départi à l'Allemagne, si largement possédé en France par quelques esprits, pourvu qu'il ne s'agisse pas d'une antiquité trop reculée, ni d'un état intellectuel trop différent du nôtre. A l'heure qu'il est, l'antiquité s'enseigne encore à Oxford comme elle s'enseignait chez nous du temps de Rollin, moins bien peut-être. Pour certaines parties de l'histoire politique, cette médiocre pénétration peut produire des ouvrages estimables et suffisamment vrais ; mais pour l'histoire littéraire, religieuse, philosophique, qui est destinée à devenir de plus en plus la grande histoire, et à rejeter dans l'ombre ce qu'on appelait autrefois de ce nom, il faut une tout autre puissance de divination, et telle est l'importance qu'ont prise de nos jours les recherches de cet ordre qu'on ne peut plus être penseur ni philosophe sans avoir cette qualité-là. Heureusement on peut fort bien sans cela être un honnête homme. Voilà ce que Channing est par excel-

lence ; il l'est à ce degré qui devient presque du génie, et vaut au moins mille fois mieux que le talent. Comme tous les hommes nés pour la pratique de la vertu plutôt que pour la spéculation, il a peu d'idées, et des idées fort simples. Il croit à la révélation, au surnaturel, aux miracles, aux prophètes, à la Bible. Il cherche à prouver la divinité du christianisme par des arguments qui ne diffèrent en rien de ceux de l'ancienne école. Ce puritain, qui marchande si chèrement sa foi, est au fond très crédule en tout ce qui est de l'histoire, faute d'être rompu à la gymnastique intellectuelle qui résulte d'une longue habitude des problèmes de l'esprit humain.

En même temps qu'il manque de critique, Channing manque aussi du sentiment de la haute originalité. Quand on compare cette âme excellente, ce saint de l'Amérique contemporaine, à ceux qui comme lui, dans le passé, ont été possédés du zèle de la gloire de Dieu ou du bien de leurs frères, un sentiment de tristesse et de froid saisit d'abord. Au lieu de la splendide théologie des âges antiques, au lieu de ce grand enivrement d'un François d'Assise, qui parle si puissamment à l'imagination, on se trouve ici en face d'un honnête gentleman, bien posé, bien vêtu ; enthousiaste et inspiré à sa manière, mais sans l'auréole du merveilleux ; dévoué, mais sans grandeur ; noble et pur, mais sans poésie, si ce n'est d'une poésie toute domestique et privée. Loin de nous ces paradoxes d'esprits incomplets qui, parce qu'ils ont compris la beauté du passé, voudraient reconstruire un monde évanoui avec des regrets d'archéologues, comme si la première condition de l'admiration sérieuse n'était pas d'envisager chaque chose dans son milieu naturel, c'est-à-dire dans son époque. Les éblouissantes fantaisies des religions anciennes ne seraient de nos jours que chimériques. On ne refait pas un rêve par un acte de la volonté, et on ne peut sans injustice reprocher aux hommes modernes de n'avoir pas les qualités dont l'homme des époques naïves était redevable à son ignorance et à sa simplicité. Il ne serait pas moins injuste de reprocher à Channing l'humilité de sa théologie, puisque l'humilité même est, en fait de spéculations abstraites,

une condition pour être raisonnable. Sa théologie est au fond tout ce que peut être la théologie au XIX^e siècle et en Amérique — plate, simple, honnête, pratique ; une théologie à la Franklin, sans grande portée métaphysique ni visées transcendantes. Ceux qui apprécient une religion par sa simplicité et son degré de transparence doivent être enchantés de celle-ci. Il est certain que si l'esprit moderne a raison de vouloir une religion qui, sans exclure le surnaturel, en diminue la dose autant que possible, la religion de Channing est la plus parfaite et la plus épurée qui ait paru jusqu'ici.

Mais est-ce là tout, en vérité, et quand le symbole sera réduit à croire à Dieu et au Christ, qu'y aura-t-on gagné ? Le scepticisme se tiendra-t-il pour satisfait ? La formule de l'univers en sera-t-elle plus complète et plus claire ? la destinée de l'homme et de l'humanité moins impénétrable ? Avec son symbole épuré, Channing évite-t-il mieux que les théologiens catholiques les objections de l'incrédulité ? Hélas ! non. Il admet la résurrection de Jésus-Christ et n'admet pas sa divinité ; il admet la Bible et n'admet pas l'enfer. Il déploie toutes les susceptibilités d'un scolastique pour établir contre les trinitaires en quel sens le Christ est fils de Dieu et en quel sens il ne l'est pas. Or, si l'on accorde qu'il y a eu une existence réelle et miraculeuse d'un bout à l'autre, pourquoi ne pas franchement l'appeler divine ? L'un ne demande pas un plus grand effort de croyance que l'autre. En vérité, dans cette voie il n'y a que le premier pas qui coûte ; il ne faut pas marchander avec le surnaturel ; la foi va d'une seule pièce, et, le sacrifice accompli, il ne sied pas de réclamer en détail les droits dont on a fait une fois pour toutes l'entière cession.

Là serait, à mon sens, le côté étroit et contradictoire de Channing. Qu'est-ce qu'un rationaliste qui admet les miracles, des prophéties, une révélation ? A quoi sert-il de me dire que cette révélation doit être jugée par la raison, et qu'en cas de conflit la raison doit être préférée ? Tout point d'arrêt dans le rationalisme est arbitraire. Le fait de cette révélation, que l'on suppose tout d'abord

comme démontré, est d'ailleurs le point essentiel qu'il faudrait établir ; et, avec les exigences de la critique moderne, on ne peut pas dire que ce soit là chose facile. On se trouve donc ramené à la diversité des opinions, à laquelle on voulait remédier par l'hypothèse d'une révélation. Or, si l'on suppose qu'il y a une formule absolue de la vérité, comment espérer qu'on puisse y arriver par des efforts individuels ? Comment pousser la confiance dans son propre jugement au point de s'attribuer l'infaillibilité et de croire qu'on trouvera le point fixe que personne n'a encore rencontré jusqu'ici ?

Je n'ignore pas que j'adresse ici à Channing l'objection que les théologiens catholiques adressent au protestantisme en général. C'est qu'en effet l'argumentation des controversistes catholiques, argumentation très faible, ou plutôt nulle, quand elle s'adresse à ce large protestantisme qui n'est autre chose que le spiritualisme se rattachant à la grande tradition du Christ, m'a toujours paru sans réplique contre cette fraction de l'Église réformée qui aspire à posséder la rigueur apparente du catholicisme sans en avoir les chaînes. Quand le protestantisme n'aboutit pas à une religion purement rationnelle, il me semble inconséquent. Que cette inconséquence soit excusable et souvent honorable, je suis le premier à le reconnaître ; mais il faut avouer que si le protestantisme n'aspire qu'à remplacer un ensemble de croyances dogmatiques par un autre, il n'a plus de raison d'être : le catholicisme alors vaut bien mieux que lui. Channing n'arriva jamais, sur ce point, à une formule parfaitement claire de sa propre pensée. Si d'une part il prêche la plus entière liberté de symbole, de l'autre il s'arrête bien en deçà de la critique pure. S'il s'élève avec énergie contre l'Église établie, il ne renonce nullement à l'espoir de trouver la forme véritable de la doctrine évangélique. S'il ordonne de chercher par soi-même, il n'imagine pas qu'on puisse être porté par la recherche indépendante hors du christianisme. Et pourtant, si l'on admet la réalité d'une révélation faite à un certain moment de l'histoire, si l'on admet des vérités divinement manifestées, et s'imposant par conséquent à la conscience de celui

qui les croit révélées, quelle difficulté y a-t-il à reconnaître un établissement extérieur, une Église enseignant avec des lumières surnaturelles ? Un miracle arrivé il y a dix-huit cents ans n'est ni plus facile ni plus difficile à admettre qu'un miracle qui se continuerait de nos jours. Le catholique a quelque droit de dire à Channing : « Vous n'êtes pas plus libre que moi, et vous obéissez à une autorité bien moins claire : vous obéissez à la Bible ; moi, j'obéis à l'Église. » J'avoue que, pour ma part, j'accepterais plus volontiers l'autorité de l'Église que celle de la Bible. L'Église est plus humaine, plus vivante ; quelque immuable qu'on la suppose, elle se plie mieux aux besoins de chaque époque. Il est, si j'ose le dire, plus facile de lui faire entendre raison qu'à un livre clos depuis dix-huit siècles.

Channing ne vit jamais bien clairement que la conséquence, éloignée si l'on veut, mais inévitable, de l'admission d'une révélation est l'admission d'une autorité qui l'interprète, en d'autres termes le catholicisme. L'institution politique de la religion, comme l'entendent les nations issues de Rome, lui répugne à bon droit. Mais de ce qu'un tel système aboutit fatalement à la paresse et à l'indifférence, est-on en droit d'en conclure que la religion moins inquiète des peuples du midi (et la France devient de plus en plus un pays du midi) n'ait pas aussi sa poésie ? Parce que ces peuples, au lieu de comprendre la religion comme une poursuite sans fin, n'y cherchent qu'un repos ; parce que, fuyant la peine, ils savourent à loisir une religion qu'on leur donne toute préparée, est-ce une raison pour les exclure du royaume de Dieu ? Qui sait si au fond ils ne sont pas plus sages que ceux qui cherchent la vérité théologique ? S'ils n'agitent pas le problème, n'est-ce pas parce qu'ils sentent vaguement et par instinct qu'il est insoluble ? Le catholique, prenant le dogme tel que le temps l'a fait et sans l'approfondir, est, en un sens, plus près de la grande philosophie que le protestant, qui cherche à revenir sans cesse à une prétendue formule primitive du christianisme. Si l'on pouvait convenablement diriger la source même de l'opinion dans l'Église, il y aurait dans la manière catholique de laisser faire le dogme par le courant des idées dominantes et

par une sorte d'entente tacite des fidèles, quelque chose de plus profond que dans l'appel à une révélation immuable, où l'on s'oblige à trouver une foi pour tous les temps.

Il est tout simple que l'âme hautement pénétrée de la sainteté des choses religieuses se récrie contre cette religion extérieure, reste du paganisme romain, qui ne commandait pas la foi, mais le respect. Je me souviendrai toujours avec attendrissement de la profonde horreur que me témoignait un missionnaire américain qui venait d'assister à une cérémonie officielle à la Madeleine. Cet appareil profane, ces uniformes dans le lieu saint, ces places marquées comme dans un théâtre, toute cette préoccupation qui assurément n'était pas de Dieu, cette foule où personne ne songeait à prier, tout cela lui fit l'impression d'un affreux paganisme. Voilà certes un louable sentiment, et j'ai hâte de dire que c'est à la gravité et à la délicatesse de conscience qu'appartiennent mes sympathies. Mais on ne peut nier, d'un autre côté, que le paganisme n'ait de très profondes racines, chez certaines races, et n'exige, dans une certaine mesure, qu'on lui fasse sa part. Si une religion abstraite, purement monothéiste, était la meilleure pour tous les hommes, aucune religion ne pourrait être comparée à l'islamisme. Par ses mystères variés, et surtout par le culte des saints et de la Vierge, le catholicisme répond à ce besoin de démonstrations extérieures et d'arts plastiques qui est si fort dans le midi de l'Europe. D'ailleurs, il est de la nature d'une religion officielle de commander moins impérieusement la croyance, précisément parce qu'elle ne se pose que comme une institution à laquelle on peut se conformer sans y accorder une foi absolue, de même que pour obéir aux lois de l'État il n'est pas nécessaire de croire qu'elles sont les meilleures du monde. De là vient qu'au fond les pays rigoureusement protestants, où la religion est prise tout à fait au sérieux, sont presque aussi intolérants, au moins pour le libre penseur, que les pays catholiques ; de là vient enfin ce singulier phénomène que ce sont surtout les pays catholiques qui ont connu l'incrédulité. Y a-t-il un pays qui ait été moins gêné par sa religion que l'Italie du moyen âge et de la Renaissance avant la Réforme ? La philosophie

du XVIII^e siècle ne pouvait naître que dans un pays catholique (1) ; ces deux choses sont de même ordre et se tiennent par une foule d'analogies secrètes qu'il serait trop long d'énumérer ici.

La critique impartiale, en comprenant et approuvant les scrupules de l'école américaine, n'est donc pas obligée de les partager d'une manière absolue. Elle sait que tout ici-bas confine au bien et au mal ; elle voit d'un côté l'indifférence religieuse comme conséquence du système officiel, de l'autre les aberrations individuelles comme suites de la manie théologique. Sans doute, s'il y avait une vérité absolue qui fût la récompense des efforts faits pour l'atteindre, il faudrait prêcher à tous la recherche et l'examen ; mais de bonne foi peut-on espérer qu'on sera plus heureux que tant d'autres et que seul on jouit d'un privilège pour retrouver le véritable symbole de la religion du Christ ? Jusqu'à quel point même est-il avantageux qu'un pays se passionne ainsi pour la recherche théologique ? L'Allemagne du Nord, je le sais, grâce à son entière liberté religieuse et à sa merveilleuse aptitude pour tout ce qui est du domaine de la pensée, a réalisé peut-être la plus belle page de l'histoire de l'âme humaine. Mais voyons-nous que l'Angleterre et les États-Unis, où chacun se fait de la théologie une affaire personnelle, possèdent une culture intellectuelle supérieure à celle de la France, où personne ne fait de théologie ? La lecture habituelle de la Bible, conséquence nécessaire du système protestant, est-elle donc en soi un si grand bien, et l'Église catholique est-elle si coupable d'avoir mis un sceau à ce livre et de l'avoir dissimulé ? Non certes, et je suis tenté de dire que le plus magnifique coup d'État de cette grande institution est de s'être substituée, elle vivante, agissante, à une autorité muette. C'est une admirable littérature sans doute que la littérature hébraïque, mais seule-

(1) L'opinion qui fait venir la philosophie du XVIII^e siècle de la Réforme est erronée. Si cette philosophie a des antécédents, c'est dans l'Italie païenne de 1500 qu'il faut les chercher. Or, la Réforme est précisément une réaction contre l'incrédulité italienne de ce temps-là. Ai-je besoin d'ajouter toutefois que, dans un sens plus général, la Réforme revendique une part éclatante dans l'œuvre de l'affranchissement de l'esprit humain, et que tout vrai libéral y trouve à bon droit une branche de ses ancêtres ?

ment pour le savant et le critique, qui peuvent l'étudier dans l'original et restituer leur vrai sens à chacun des curieux morceaux qui la composent. Quant à ceux qui l'admirent de confiance, le plus souvent ils y admirent ce qui n'y est pas ; le caractère vraiment original des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament leur échappe. Que dire des personnes peu lettrées qui s'enfoncent sans y être préparées dans une aussi obscure antiquité ? Qu'on s'imagine le renversement d'esprit que doit causer à des gens simples et sans instruction la lecture habituelle d'un livre comme l'*Apocalypse* ou même comme le *Livre des Rois* ? On sait les étranges aberrations qui, à l'époque de la révolution d'Angleterre, sortirent de cette méditation malsaine. En Amérique, la source des mêmes extravagances n'est pas encore tarie. Sans doute il vaut beaucoup mieux voir le peuple lire la Bible que ne rien lire, comme cela a lieu dans les pays catholiques ; mais on avouera aussi que le livre pourrait être mieux choisi. C'est un triste spectacle que celui d'une nation intelligente usant ses heures de loisir sur un monument d'un autre âge, et cherchant tout le jour des symboles dans un livre où il n'y en a pas.

Les efforts de Channing pour échapper à cette pression de la Bible l'amènent parfois à de singulières luttes contre les textes reçus. L'enfer, tel que l'a entendu l'orthodoxie, répugne à sa mansuétude. Pour lui, l'enfer n'est que dans la conscience, de même que le ciel n'a rien de local et n'est autre chose que l'union avec Dieu et avec tous les êtres bons et grands. Je le veux bien ; mais quelle naïveté de se mettre à compter combien de fois l'enfer est nommé dans la Bible, de remarquer avec satisfaction qu'il ne l'est que cinq ou six fois, et que même une *bonne* traduction trouverait moyen de se débarrasser de ce mot désagréable ! Ce qui est révélé l'est tout à fait ou ne l'est pas, et s'il y a une parole venue de Dieu, ce n'est pas à l'homme qu'il appartient de la mitiger selon les progrès de sa raison. — En histoire, ce sont les mêmes embarras. Channing est amené à se faire un christianisme primitif tout idéal auquel il ne s'agirait que de revenir. « La religion, dit-il, qui fut donnée pour élever l'homme, on s'en est servi pour le rendre abject. La religion qui fut

donnée pour créer en nous une généreuse espérance, on en a fait un instrument d'intimidation servile et de tortures. La religion révélée de Dieu pour enrichir l'âme humaine a été employée à la renfermer dans l'étroite enceinte d'une secte, à fonder l'Inquisition, à allumer les bûchers des martyrs. La religion donnée pour rendre libres la pensée et la conscience a servi, par une criminelle perversion, à les briser l'une et l'autre pour les soumettre aux prêtres, aux symboles purement humains. » Cette théorie protestante d'un âge d'or du christianisme, suivi d'un âge de fer où la pensée primitive se serait obscurcie, est peu acceptable. Le christianisme n'a jamais été ni si parfait que les protestants le supposent à l'origine, ni si dégradé qu'ils le font à son déclin. Il n'y a aucun siècle de sa longue carrière qui puisse être pris comme l'idéal, comme il n'en est aucun où il ait précisément failli à sa mission. Une histoire critique des origines du christianisme montrerait les singulières illusions que l'on se fait sur cet âge primitif, encore si peu connu, parce qu'on ne l'a guère étudié qu'avec un parti pris et avec l'intention d'y chercher des arguments pour ou contre des dogmes dont le germe était dès lors à peine existant.

En général, il a manqué à Channing ce qui manque jusqu'ici à l'Amérique, la haute culture intellectuelle, la science critique. Il n'est pas parfaitement au courant des choses de l'esprit humain ; il ne sait pas, quant au résultat général, tout ce qu'on sait de son temps. Comme religion de l'esprit, sa religion ne vaut pas celle de l'Allemagne du Nord ; comme grande institution, elle ne vaut pas le catholicisme : elle demande trop de sacrifices au critique, et elle n'en demande pas assez à ceux qui éprouvent le besoin de croire. Que la tendance des temps modernes semble appeler une religion de cette sorte, formée du résidu commun de tous les cultes après l'élimination des particularités dogmatiques propres à chacun d'eux, des faits nombreux ont pu porter à le croire. L'Asie entière, depuis deux ou trois siècles, semble arriver par la simplification de ses vieux symboles au déisme. L'Inde, fatiguée d'errer dans le dédale de sectes infinies, y aboutit à sa manière : Rammohun-Roy, le plus illustre représentant de la race brahmanique

dans notre siècle, est mort unitaire à la manière de Channing. Voltaire, traduit en guzarati, sert de nos jours à la controverse des derniers disciples de Zoroastre, devenus déistes purs, contre les missionnaires protestants. Sous les mouvements révolutionnaires de la Chine se cache évidemment un appel au monothéisme contre la dégradation dont les vieux cultes du Céleste empire semblent frappés. Est-ce là un signe qui doit nous montrer dans le déisme le terme final des évolutions de l'humanité ? Cela pourrait être, si l'esprit humain à côté de la raison ne renfermait des instincts beaucoup plus capricieux. La religion n'est pas seulement philosophie, elle est art ; il ne faut donc pas lui demander d'être trop raisonnable. Ce grain de fantaisie, qu'on ne saurait détruire, dérangera les combinaisons en apparence les plus sensées. Le besoin de croire à quelque chose d'extraordinaire est inné dans l'homme ; une religion trop simple ne le contentera jamais. Au lendemain des plus sévères exclusions, les bizarreries, les croyances particulières, les pratiques mesquines reprendront leurs droits. La foi veut l'impossible ; elle n'est satisfaite qu'à ce prix. Aujourd'hui encore, tous les ans, les Hindous marchent sur des charbons ardents pour attester la virginité de Draupadi, l'épouse commune des cinq fils de Kourou.

III

La véritable mission de Channing était évidemment toute morale. Sa théologie, comme toute tentative qui aspire à résoudre un problème insoluble, est très facilement attaquable ; quant à sa morale, on peut la louer sans réserve : c'est par là qu'il est pour nous original et neuf. Rien, en effet, dans notre organisation européenne, ne peut nous donner une idée d'un tel apostolat. À nos yeux, l'ardeur du prosélytisme qui fait l'apôtre ou le missionnaire ne va pas sans une religion positive et compliquée, chargée de dogmes et de pratiques. Ici nous avons un Vincent de Paul moins la dévotion, un Cheverus moins le sacerdoce. Il faut lire la biographie que Channing lui-

même nous a donnée du révérend Tuckermann, son maître et son guide dans cette voie de charité, pour se représenter la forme nouvelle de la sainteté laïque, telle que les États-Unis paraissent destinés à la révéler au monde. La nature éminemment anglaise de Channing, ses délicatesses de gentleman, son optimisme aussi, qui faisait de la vue du mal un véritable supplice pour lui, rendaient d'autant plus méritoire son ministère de charité. « Mon esprit cherche le bon, le parfait et le beau, écrivait-il. Je ne puis, sans une sorte de torture, présenter vivement à mon imagination ce que l'homme souffre de ses propres crimes et des cruautés de ses frères. Toute la perfection de l'art répandue sur des sujets horribles ou purement tragiques ne peut me réconcilier avec ces sujets. C'est seulement par un sentiment de devoir que je lis dans les journaux le récit des crimes et des malheurs... Vous voyez qu'il y a en moi peu d'étoffe pour un réformateur. »

Je ne connais vraiment de nos jours rien qui rappelle ces belles et grandes prédications morales et cette manière élevée de prendre les questions sociales. Les problèmes qui chez nous ont troublé l'esprit humain, et dont la solution n'est pas encore entrevue, sont tous résolus chez Channing par la charité, par l'estime de l'homme, par la croyance que la nature humaine est bonne et qu'en se développant elle va au bien. Jamais on n'a cru plus fermement au progrès, aux influences bienfaisantes des lumières et de la civilisation sur toutes les classes. Channing est un démocrate, en ce sens qu'il n'admet d'autre noblesse que celle de la vertu et du travail, qu'il ne voit de salut pour l'humanité que dans la culture intellectuelle des masses populaires et dans leur introduction au sein de la grande famille civilisée. « Je suis un niveleur, écrivait-il en 1831, mais je voudrais accomplir ma mission en élevant ceux qui sont au dernier rang, en tirant les travailleurs de l'indigence qui les dégrade et de l'ignorance qui les abrutit. Si je comprends ce que signifient christianisme et philanthropie, il n'y a pas de précepte plus clair que celui-là. »

En politique, Channing est peu raffiné. Il est libéral

et, chose assez rare, libéral par motif religieux. La révolution de 1830 lui causa une vive joie. Il en apprit la nouvelle à Newport, et repartit immédiatement pour Boston, afin d'échanger ses félicitations avec des amis de la liberté constitutionnelle et de communiquer du haut de la chaire les espérances dont son cœur était rempli. Il fut fort étonné de ne trouver que peu d'écho à son enthousiasme, et il maudit plus énergiquement que jamais l'engourdissement de l'opinion causé par les intérêts. La froideur de la jeunesse surtout le surprit et l'affligea. Se reportant aux processions et aux feux de joie de son jeune âge, il ne comprenait pas que les hommes libres de l'Amérique vissent avec indifférence la réapparition de La Fayette, la fermeté calme du peuple et l'avenir de liberté qui semblait s'ouvrir pour l'Europe. Un soir, vers cette époque, il rencontra une personne de sa connaissance : « Eh bien ! Monsieur, dit-il avec un ton de sarcasme qui ne lui était pas habituel, êtes-vous aussi trop *vieux*, trop *sage*, comme les jeunes gens du collège, pour avoir quelque enthousiasme à témoigner en faveur des héros de l'École polytechnique ? — Monsieur, répondit son interlocuteur, vous me semblez être le seul jeune homme que je connaisse. — Toujours jeune pour la liberté ! » repartit Channing d'une voix vibrante et en serrant chaleureusement la main de son ami.

Voilà de nobles sentiments dont il est bien de ne jamais rougir. Et pourtant les idées politiques et sociales de Channing, si simples, si excellentes, si pures, sont-elles plus que ses idées religieuses à l'abri de la critique ? Un peuple qui réaliserait l'idéal de Channing serait-il vraiment un peuple complet selon le modèle que nous concevons d'une haute civilisation ? On en peut douter. Ce serait un peuple honnête, rangé, composé d'individus bons et heureux ; ce ne serait pas un peuple grand. La société humaine est plus complexe que Channing ne le suppose. En présence de calamités comme celles du moyen âge, on se laisse aller à croire que l'essentiel serait de rendre la vie le moins malheureuse possible ; en présence d'un relâchement moral comme celui dont nous sommes les témoins, on se figure

volontiers que l'œuvre de la réforme sociale consisterait à donner au monde un peu d'honnêteté ; mais ce sont là des vues exclusives, conçues sous l'empire de nécessités momentanées. L'homme n'est pas ici-bas seulement pour être heureux ; il n'y est même pas pour être simplement honnête ; il y est pour réaliser de grandes choses par la société, pour arriver à la noblesse (à la sainteté, comme disait le christianisme) et dépasser la vulgarité où se traîne l'existence de presque tous les individus. Le moindre inconvénient du monde de Channing serait qu'on y mourrait d'ennui ; le génie y serait inutile, le grand art impossible. L'Écosse puritaine, au ^{xvii}^e siècle, nous représente à peu près le rêve des unitaires, une espèce d'idéal à la manière d'Israël, où tout le monde connaissait la Bible, raisonnait sa foi, discutait les affaires publiques, où l'ivresse était inconnue, où l'on n'entendait pas un seul jurement. Mais de quel don si précieux l'Écosse du ^{xvii}^e siècle a-t-elle enrichi le monde ? Dieu n'eût-il pas été mieux adoré si, au risque de quelques paroles dissonantes, plus de grandes et belles choses s'y fussent produites ? L'Italie, au contraire, est certainement le pays où l'idéal de Channing a été le moins réalisé : au ^{xv}^e et au ^{xvi}^e siècle, païenne, sans morale, livrée à tous les emportements de la passion et du génie ; puis abattue, superstitieuse, sans ressort ; dans le présent, sombre, irritée, privée de sagesse. Et pourtant, s'il fallait voir s'abîmer l'Italie avec son passé ou l'Amérique avec son avenir, laquelle laisserait le plus grand vide au cœur de l'humanité ? Qu'est-ce que l'Amérique tout entière auprès d'un rayon de cette gloire infinie dont brille en Italie une ville de second ou de troisième ordre, Florence, Pise, Sienne, Perugia ? Avant de tenir dans l'échelle de la grandeur humaine un rang comparable à ces villes-là, New-York et Boston ont bien à faire, et je doute que ce soit par les sociétés légumistes et la propagation de la pure doctrine unitaire qu'elles arrivent à s'en approcher.

Convaincu à bon droit que le perfectionnement de la société humaine consiste uniquement dans l'amélioration de l'individu, Channing s'attache avec passion à des détails qui font honneur à la délicatesse de sa conscience,

mais qui par leur minutie nous font presque sourire. Il a vu avec raison que l'intempérance est la principale cause de la misère et de la grossièreté des classes inférieures, d'où il conclut que guérir l'intempérance serait attaquer à sa racine le mal social : une grande partie de sa vie et de son activité fut en effet consacrée à cette œuvre très louable assurément. Mais en vérité un peuple qui ne boira que de l'eau en sera-t-il plus grand ? réalisera-t-il une plus belle page de l'histoire humaine ? trouvera-t-il un plus haut idéal de l'art, de la pensée ? Cette manière d'attacher une importance sociale à une chose qu'on ne pouvons envisager que comme relevant de la morale individuelle montre bien l'abîme qui sépare la pensée américaine de la nôtre, et combien il est difficile qu'en suivant des vues si différentes le nouveau et le vieux monde se rencontrent jamais dans une même politique et une même foi.

Des deux façons en effet de concevoir le progrès humain — soit comme résultant de l'élévation graduelle de l'ensemble de l'humanité, et par conséquent des classes inférieures, vers un état meilleur — soit comme réalisé par une aristocratie, supposant au-dessous d'elle un vaste abaissement — Channing s'attacha très décidément à la première. Malheur à qui ne ferait pas comme lui et déserterait pour des préférences surannées la cause désormais indiscutable de la démocratie moderne ! Mais ce parti pris ne doit pas nous fermer les yeux sur les dangers de la voie où marchent les nations démocratiques ni nous rendre injustes pour la manière toute différente dont le passé a entendu la civilisation. Si l'on pouvait une fois pour toutes se résigner au sacrifice de quelques-uns en vue des besoins de l'œuvre commune ; si l'on admettait, comme le faisait l'antiquité, que la société se compose essentiellement de quelques milliers d'individus vivant de la vie complète, les autres n'existant que pour la procurer à ce petit nombre, le problème serait infiniment simplifié et susceptible d'une bien plus haute solution. On n'aurait pas à tenir compte d'une foule d'humiliants détails auxquels la démocratie est obligée de songer. L'élévation d'une civilisation est

d'ordinaire en raison inverse du nombre de ceux qui y participent ; la culture intellectuelle cesse de monter dès qu'elle aspire à s'étendre ; la foule, en s'introduisant dans la société cultivée, en abaisse presque toujours le niveau. Voilà des réflexions qu'il est permis de faire sans encourir le reproche de nier les tendances les plus irrésistibles du temps présent : ajoutons même que le caractère particulier de la France (caractère que nous n'entendons ici ni louer ni déprécier) ne permet point de supposer que les idées de Channing y soient applicables, si ce n'est avec beaucoup de restrictions.

Ces idées, en effet, supposent ou du moins aspirent à créer une population éclairée plutôt qu'une grande culture. Or, sous le rapport de l'intelligence, la France est un pays essentiellement aristocratique. Le tempérament moral de la France réunit les extrêmes : une vulgarité générale au-dessous du médiocre, et, à côté de cette vulgarité, une aristocratie intellectuelle à laquelle aucune autre peut-être ne saurait être comparée. Nulle part on ne trouve à la fois tant d'esprit et si peu de goût pour les choses libérales. L'éducation telle que l'entend Channing serait chez nous trop forte pour les uns, trop faible pour les autres. — En religion, les idées de Channing (ce n'est point un reproche que je leur adresse) ne me semblent pas mieux appropriées à notre pays. La France est à peu près dénuée d'initiative religieuse. Si la France avait été capable de se créer un mouvement religieux qui lui fût propre, elle serait devenue protestante. Jamais les circonstances ne seront aussi favorables qu'elles le furent au xvi^e siècle ; jamais plus d'héroïsme ne sera déployé. Eh bien ! la France, il faut le dire avec regret, a rejeté le protestantisme comme antipathique à sa nature. La France est le pays du monde le plus orthodoxe, car c'est le plus indifférent en religion. Innover en théologie, c'est croire à la théologie. Or la France a trop d'esprit pour être jamais un pays théologique. L'hérésie n'a rien à y faire ; le seul grand hérésiarque qu'elle ait produit, Calvin, ne fit fortune qu'au delà de ses frontières. Il est bien à craindre que le misérable avortement de toutes les

tentatives qui se sont proposé plus récemment de modifier chez nous les formes et l'esprit du catholicisme ne soit l'indice du sort réservé aux essais du même genre dans l'avenir.

En religion comme en toutes choses la France veut l'universel et se soucie peu du délicat et du distingué. Elle n'aime pas les petites sectes, les *a parte*, ces religions de chapelles et de coteries où se complaît si fort la race anglaise, précisément à cause de sa profonde piété. Toute controverse religieuse paraît en France de mauvais goût ; on ne comprend pas qu'on se divise pour si peu de chose. L'argument que les théologiens tirent contre le protestantisme de ses perpétuelles divisions et des sectes nouvelles qu'il ne cesse de produire (comme si ce n'était pas là en réalité un signe de vie et d'activité religieuse, comme si l'uniformité de la croyance n'avait pas presque toujours pour cause l'abaissement des esprits), cet argument, dis-je, est trouvé en France tout à fait décisif. Voilà pourquoi, après chaque effort tenté pour secouer son indifférence, la France retombe plus lourdement que jamais dans le catholicisme ou l'incrédulité. Ce pays est absolu en toutes choses : il lui faut des thèses tranchées, qui lui donnent occasion de placer sa rhétorique et de satisfaire son goût pour les déclamations générales. Les sages voient et veulent quelque chose de mieux ; mais les sages ne sont pas de leur pays. La philosophie du XVIII^e siècle, qui est bien quelque chose d'éminemment français, est en un sens profondément *catholique*, par sa tendance universelle, son manque de critique, son peu de souci des nuances et sa prétention de substituer à l'infailibilité théologique une autre infailibilité.

On ne peut donc espérer, ce nous semble, que les idées de Channing soient destinées à réunir parmi nous une bien nombreuse famille d'adhérents. Lui-même le comprit. Ses lettres à MM. de Sismondi et de Gérando trahissent une perpétuelle préoccupation de la France, et, au milieu des sentiments d'une vive sympathie, laissent percer peu d'espoir. « Je désire, écrivait-il à ce dernier, vous poser une question à laquelle vous répondrez, je l'espère, avec une

entière franchise. Les vues religieuses développées dans mon volume sont-elles en quelque chose applicables aux besoins et à l'état de la France ? Je ne suis pas fâché de lire dans votre lettre que les sectes anglaises ne réussissent point à s'étendre parmi vous. Elles ne peuvent donner qu'une pauvre forme de religion. Depuis quelque temps, l'Angleterre a fait peu de progrès dans les hautes vérités. Ses missionnaires, si on leur prêtait l'oreille, feraient reculer la France de trois siècles. Je crois que la religion, quand elle reparaitra parmi vous, se montrera sous une forme plus divine. Je crois que la France, après tant d'efforts vers le progrès, ne reprendra point la théologie vermoulue des âges d'antiquité. » — « Je n'espère ni ne désire, écrit-il à M. de Sismondi, que le christianisme revive en France sous ses anciennes formes. Quelque chose de mieux est nécessaire... Un des plus grands moyens pour restaurer le christianisme, c'est de rompre l'habitude, presque universelle en France, de l'identifier avec le catholicisme ou le vieux protestantisme. Un autre moyen, c'est de montrer combien il est en harmonie avec l'esprit de liberté, de philanthropie, de progrès, et de faire voir que ces principes exigent pour leur entier développement l'aide du christianisme. L'identité de cette religion avec la bienveillance la plus étendue a particulièrement besoin d'être compromise. A moins que le christianisme ne remplisse toutes ces conditions, je n'en puis désirer le succès. » — « D'où nous viendra le salut ? dit-il encore. C'est la question qui s'élève sans cesse dans mon esprit. Le monde recevra-t-il l'impulsion de réformateurs individuels ou de nouvelles institutions ? L'œuvre s'accomplira-t-elle par une action silencieuse s'exerçant au sein des masses ? ou bien de grandes convulsions, renversant l'état de choses actuel, seront-elles nécessaires, comme à la chute de l'Empire romain, pour introduire une réforme digne de ce nom ? Quelquefois je crains que ce dernier moyen ne l'emporte, tant la corruption de l'Eglise et de la société me semble profonde. »

Ces doutes sur l'avenir religieux de l'ancien monde ne se dissipèrent jamais pour lui. Il comprit que son christianisme libéral et sans tradition était bon pour une terre jeune

où se fonde, si j'ose le dire, un autre plan de l'humanité, mais serait inapplicable à nos vieilles civilisations, où tout le monde est antiquaire à sa guise. Il resta fidèle à l'Amérique. Là, en effet, ses idées nous semblent avoir un immense avenir. Les États-Unis sont peut-être destinés à réaliser pour la première fois aux yeux du monde une religion éclairée, purement individuelle, faisant d'honnêtes gens, et tout à fait exempte de prétentions métaphysiques. Le nom de Channing s'attachera sans doute à cette fondation, non comme celui d'un chef de secte (il aurait été le premier à repousser cet honneur), mais comme celui des hommes en qui l'esprit nouveau arriva d'abord à une complète et attrayante expression.

Si le problème du monde devait être résolu par la droiture du cœur, la simplicité, la modération de l'esprit, Channing l'aurait résolu ; mais d'autres qualités sont pour cela nécessaires, et Channing, qui les reçut peut-être de la nature, autant que la nature les donne, ne se trouva pas dans le milieu intellectuel qui les développe et les fait fructifier. Disons tout d'abord que rien ne vaut l'honnêteté, la bonté, la piété véritable, ces dons essentiels des belles âmes. « Lorsque Dieu forma le cœur de l'homme, il y mit premièrement la bonté, comme le propre caractère de la nature divine, et pour être comme la marque de cette main bien-faisante dont nous sortons (1). » La bonté ne suffit pas cependant pour résoudre le problème des choses. Sa part est assez belle : consoler cette vie, mais non en révéler le secret. Pour ceci, la science et le génie sont aussi nécessaires que l'élévation du cœur et la pureté de l'âme. Un monde sans science et sans génie est aussi incomplet qu'un monde sans bonté. Channing ne comprit guère que la seconde condition, et cette fois encore il pécha pour avoir vu les choses comme beaucoup plus simples qu'elles ne le sont en réalité.

A Dieu ne plaise que je veuille décourager les nobles esprits qui, justement frappés de l'imperfection de notre état religieux, en désirent la réforme et appellent de leurs vœux un culte mieux approprié à leurs besoins ! Quand leurs

(1) Bossuet.

efforts n'aboutiraient qu'à améliorer et consoler quelques âmes d'élite, ne seraient-ils pas assez récompensés? Mais je n'ose espérer pour eux une action étendue et véritablement sociale. Il ne paraît pas qu'il y ait place désormais pour des spéculations nouvelles et originales dans le champ de la théologie, ni que l'état religieux de l'humanité soit susceptible de changer d'une manière notable. Le bouddhisme semble, il est vrai, destiné à disparaître, et l'islamisme ne sera éternel que dans la race arabe ; mais il est difficile de croire que l'équilibre des trois grandes branches du christianisme fondées par les siècles (Église latine ou catholique, Église grecque ou orthodoxe, protestantisme) doive désormais être troublé d'une manière notable. Les relations de la philosophie et du christianisme, du moins, changeront-elles ? L'une de ces deux formes de la pensée humaine réussira-t-elle à absorber l'autre ? ou bien une paix durable réunira-t-elle leurs prétentions contraires ? Nous ne le pensons pas davantage. La philosophie sera toujours le fait d'une minorité imperceptible quant au nombre, mais qu'il serait impossible de supprimer à moins de détruire en même temps la civilisation. Maintenir l'une en face de l'autre ces puissances rivales, ne pas décourager ceux qui veulent les réconcilier, et cependant ne pas trop croire à la réconciliation d'ennemis qui se brouilleront le lendemain, tel est le seul programme que puisse se proposer dans le temps où nous sommes un esprit vraiment critique. Il serait injuste de reprocher au passé de n'avoir pas pratiqué une tolérance qui n'est que le résultat bon ou mauvais de l'état intellectuel que nous traversons ; mais il n'est pas moins certain que la liberté est le seul code religieux des temps modernes, et on ne conçoit guère comment, après s'être accoutumée à envisager ses croyances d'une façon toute relative, l'humanité s'habituerait de nouveau à les prendre comme la vérité absolue.

M. FEUERBACH
ET LA
NOUVELLE ÉCOLE HÉGÉLIENNE (1)

TOUTE évolution considérable dans le champ des opinions humaines est digne d'intérêt, lors même qu'on n'attache pas un grand prix au fond d'idées qui s'y agite. C'est à ce titre que l'homme voué aux recherches de la critique ne peut refuser son attention aux travaux de l'école néo-hégélienne sur le christianisme, bien que ces travaux n'aient pas toujours un caractère vraiment scientifique, et que la fantaisie de l'humoriste y ait souvent plus de part que la sévère méthode de l'historien..

L'antipathie de la nouvelle école allemande contre le christianisme date de Goethe. Païen par nature et surtout par système littéraire, Goethe devait peu goûter l'esthétique qui a substitué le *gaulape* de l'esclave à la toge de l'homme libre, la vierge malade à la Vénus antique, à la perfection idéale du corps humain, représentée par les dieux de la Grèce, la maigre image d'un supplicié tiraillé par quatre clous. Inaccessible à la crainte et aux larmes, Jupiter était vraiment le dieu de ce grand homme, et on n'est pas surpris de le voir placer devant son lit, exposée au soleil levant, afin qu'il puisse le matin lui adresser sa prière, la tête colossale de ce dieu.

Hégel ne s'est pas prononcé moins décidément en faveur

(1) Article paru sous le titre : *Qu'est-ce que la religion dans la nouvelle philosophie allemande ? La liberté de penser*, t. VI, juin-novembre 1850. (N. de l'éd.)

de l'idéal religieux des Hellènes et contre l'intrusion des éléments syriens ou galiléens. La légende du Christ lui semble conçue dans le même système que la biographie alexandrine de Pythagore ; elle se passe, selon lui, dans le domaine de la réalité la plus vulgaire et nullement dans un monde poétique : c'est un mélange de mysticité mesquine et de chimères pâles, comme on en rencontre chez les gens fantasques qui n'ont pas une belle imagination. L'Ancien et le Nouveau Testament n'ont à ses yeux aucune valeur esthétique.

C'est la même thèse qui a tant de fois excité la verve de Henri Heine. La savante école des *germanistes* purs (MM. Gervinus, Lassen, etc.), qui, suivant l'ingénieuse expression d'Ozanam, ne peuvent pardonner à la mansuétude chrétienne de leur avoir gâté leurs belliqueux ancêtres, a abondé dans le même sens. Mais M. Louis Feuerbach (1) est sans doute l'expression la plus avancée, sinon la plus sérieuse, de l'antipathie dont nous parlons, et si le *xix^e* siècle devait voir la fin du monde, ce serait certainement lui qu'il faudrait appeler l'Antéchrist.

Peu s'en faut que M. Feuerbach ne définisse le christianisme une perversion de la nature humaine, et l'esthétique chrétienne une perversion des instincts les plus secrets du cœur. Les perpétuelles lamentations des chrétiens à propos de leur péché lui paraissent d'intolérables niaiseries ; l'humilité et la pauvreté de la vie monastique ne sont pour lui que le culte du sale et du laid, et volontiers il dirait comme Rutilius Numatianus : « Cette secte est-elle donc, je vous le demande, moins fatale que les poisons de Circé ? Circé changeait les corps, maintenant ce sont les esprits qui sont changés en pourceaux. »

Disons-le très haut, et avec d'autant plus d'assurance

(1) Les écrits les plus caractérisés de M. Feuerbach et de l'école néo-hégélienne ont été réunis et traduits par M. Hermann Ewerbeck dans deux volumes intitulés l'un : *Qu'est-ce que la religion ?* l'autre : *Qu'est-ce que la Bible d'après la nouvelle philosophie allemande ?* Paris, 1850. Il est fâcheux que le traducteur, dont le désintéressement mérite d'être loué, ait mêlé à des écrits qu'il peut être bon de connaître des morceaux de nulle valeur, et dont quelques-uns ne peuvent, en aucun sens, être pris au sérieux.

que nous ne voulons opposer ici à des considérations d'art que des vues du même ordre, l'esprit critique ne peut admettre un jugement aussi absolu. Partout où il y a originalité, expansion vraie de quelques instincts de la nature humaine, il faut reconnaître et adorer la beauté. Triste tant qu'il vous plaira, cette esthétique a sa hardiesse et sa grandeur. Lourde et rustique, si vous la comparez aux fables savantes de la Grèce, cette légende, indépendamment de son incomparable moralité, possède, même à ne l'envisager qu'au point de vue de l'art, un grand charme de naïveté. Le bon goût d'autrefois refusait le nom de beauté à tout ce qui n'atteignait pas la perfection de la forme. Tel n'est plus notre critérium ; nous excusons la barbarie partout où nous trouvons l'expression d'une nouvelle manière de sentir et le souffle vrai de l'âme humaine.

Plût à Dieu que M. Feuerbach se fût plongé à des sources plus riches de vie que celles de son germanisme exclusif et hautain ! Ah ! si, assis sur les ruines du mont Palatin ou du mont Coelius, il eût entendu le son des cloches éternelles se prolonger et mourir sur les collines désertes où fut Rome autrefois ; ou si de la plage solitaire du Lido il eût entendu le carillon de Saint-Marc expirer sur les lagunes ; s'il eût vu Assise et ses mystiques merveilles, sa double basilique et la grande légende du second Christ du moyen âge tracée par le pinceau de Cimabue et de Giotto ; s'il se fût rassasié du regard long et doux des vierges du Pérugin, ou qu'à San-Domenico de Sienne il eût vu sainte Catherine en extase, non, M. Feuerbach ne jetterait pas ainsi l'opprobre à une moitié de la poésie humaine, et ne s'exclamerait pas comme s'il voulait repousser loin de lui le fantôme d'Iscariot !

L'erreur de M. Feuerbach réside presque toujours dans ses jugements esthétiques. Les faits sont souvent présentés par lui avec assez de finesse, mais toujours appréciés avec une révoltante sévérité et avec le parti pris de trouver tout ce qui est chrétien laid, atroce ou ridicule. On peut être d'accord avec lui sur bien des points de détail, sans partager aucune de ses vues sur la mora-

lité générale de l'histoire. Oui, la grande différence de l'hellénisme et du christianisme, c'est que l'hellénisme est naturel et le christianisme surnaturel. Les religions de l'antiquité n'étaient que l'État, la famille, l'art, la morale, élevés à une haute et poétique expression ; elles ne connaissaient pas le renoncement, le sacrifice ; elles ne secondaient pas la vie : la distinction du sacré et du profane n'existait pas pour elles. L'antiquité, dans sa manière de sentir, est droite et simple ; le christianisme, au contraire, toujours en garde contre la nature, recherche l'étrange, le paradoxal. L'abstention pour lui vaut mieux que la jouissance, le bonheur doit se chercher dans son contraire ; la sagesse de la chair (c'est-à-dire la sagesse naturelle) est folie, la folie de la croix est sagesse. Les écrits de saint Paul, d'un bout à l'autre, sont-ils autre chose que le renversement calculé du sens humain, un commentaire anticipé du *Credo quia absurdum* de Tertulien ? La distinction de la chair et de l'esprit, inconnue aux anciens, pour lesquels la vie humaine conservait son harmonieuse unité, allumait dès lors cette guerre que dix-huit siècles n'ont pu éteindre, entre l'homme et lui-même.

De là d'étranges renversements compensés par d'admirables conquêtes morales. Des égarements que l'antiquité n'avait connus que dans ses cultes les plus entachés de superstition deviennent contagieux. Sur quoi s'est exercée de préférence la méditation de la piété chrétienne, l'imagination des extatiques ? Est-ce sur la Trinité, sur le Saint-Esprit, sur ces dogmes dialectiques qu'on admet comme une formule scellée ? Non. C'est sur le petit enfant, le *santo bambino* dans sa crèche. Pas de saint qui n'ait baisé ses pieds : sainte Catherine de Sienne l'a épousé, et telle autre l'a serré dans ses bras. C'est sur la Passion, sur le Christ souffrant. Pas de sainte qui n'ait senti l'empreinte de ses mains percées, de son côté ouvert : sainte Madeleine de Pazzi l'a vu en songe répandant par ses cinq plaies cinq fontaines de sang ; telle autre a vu son cœur sanglant et transpercé. C'est sur Marie : Marie a suffi pour satisfaire le besoin d'aimer de dix siècles d'ascètes. Marie est entrée de plein droit dans la Trinité : elle prime de beaucoup cette

troisième personne oubliée, ce Saint-Esprit sans amants ni adorateurs. Elle complète la famille divine ; car c'eût été merveille que l'élément féminin, dans son triomphe, n'eût réussi à monter jusque dans le sein de Dieu, et, au milieu du Père et du Fils, n'eût intronisé la Mère (1).

En même temps, l'idéal de la morale change, mais, en un sens, s'élève et s'agrandit. Le paganisme prenant la nature humaine comme droite et bonne, la consacrait tout entière jusque dans ses mauvaises parties : là étaient l'égarement et l'erreur. Le christianisme, de son côté, en jetant un anathème trop absolu sur la nature, a préparé ce goût de l'abjection et de la laideur qui séduisit le moyen âge. L'homme antique, Aristide ou Solon, nage paisiblement dans le courant de la vie ; sa perfection et ses imperfections sont celles de notre nature. L'homme chrétien monte sur la colonne du stylite, s'abstrait de toute chose, et, ne prenant de surface ici-bas que ce qu'il en faut pour poser ses pieds, se suspend entre ciel et terre. L'idéal de la beauté dégénère en pureté, mais gagne en profondeur. L'idéal n'est plus la nature ennoblie, la perfection du réel, la fleur de ce qui est : l'idéal, c'est l'antinaturel, c'est le cadavre d'un Dieu mort, c'est l'*Addolorata* pâle et voilée, c'est Madeleine torturant sa chair. On eût proposé à l'artiste ancien l'un des sujets qu'affectionne le christianisme, la Vierge, le crucifix, il l'eût repoussé comme impossible. *Cérès douloureuse* est belle comme une femme et comme une mère ; mais la Vierge !... sa conception, son enfantement sont surnaturels : ses frères sont les anges ; elle n'a ici-bas ni sœur, ni époux. Aussi, quand l'art chrétien, revenu à la tradition profane, ira chercher les types de la Madone à Albano ou au Transtevere, ce sera un sacrilège contre lequel la conscience chrétienne se récriera avec raison. Prométhée cloué sur son roc est beau encore. Mais Jésus sur sa croix !... Si vous cherchez à réaliser dans ce corps exténué l'idéal des formes humaines, les harmonieuses proportions du Dionysos ou de l'Apollon, si vous

(1) Les représentations de l'*Incoronata*, où Marie, placée entre le Père et le Fils, reçoit la couronne des mains du premier et les hommages du second, sont la vraie Trinité de la piété chrétienne.

donnez à cette tête couronnée d'épines la haute placidité du Jupiter Olympien, c'est un contresens et presque une impiété. L'Église byzantine était conséquente en soutenant avec acharnement la thèse de la laideur matérielle du Christ. Il faut le faire maigre, allongé, sanglant ; que l'on compte tous ses os, qu'on le prenne pour un lépreux, un ver de terre et non un homme. *Putavinus eum quasi leprosum... Non est species ei neque decor... Despectum, novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem.*

Oui, tout cela est étrange, nouveau, inouï, et saint Paul avait bien raison de l'appeler scandale et folie. Mais tout cela est de la nature humaine, tout cela est venu à son temps, tout cela est sorti à son jour du germe éternel des belles choses. Une grande modification s'est opérée dans la nature humaine ; un vent tiède et humide a soufflé du midi et en a détendu la roideur. L'amour a changé d'objet : à l'enthousiasme de la beauté a succédé l'enthousiasme de la souffrance, l'apothéose de l'homme de douleurs, savant en infirmités, du *divin lépreux*, comme dit Bossuet (1).

C'est par un grave malentendu que l'on adresse à l'antiquité le reproche de matérialisme. L'antiquité n'est ni matérialiste ni spiritualiste, elle est humaine. La vie antique si sereine, si gracieuse dans ses étroites proportions, manquait d'ouverture du côté de l'infini. Voyez ces charmantes petites maisons de Pompéi ; comme cela est gai, achevé, mais étroit et sans horizon ! Partout le repos et la joie, partout des images de bonheur et de plaisir. Or cela ne nous suffit plus : nous ne concevons plus la vie sans tristesse. Pénétrés que nous sommes de nos idées supernaturalistes et de notre soif d'infini, cet art si délimité, cette morale si simple, ce système de vie si bien arrêté de toutes parts nous semblent un réalisme borné. Castor et Pollux, Diane et Minerve sont pour nous de froides images, parce qu'ils représentent la nature saine et normale. Prenons-y garde pourtant : les grands

(1) Jamais ce côté du christianisme n'a été saisi avec plus d'énergie et d'originalité que dans les admirables sermons de Bossuet sur la *Passion* et sur la *Compassion de la sainte Vierge*.

airs d'abstention et de sacrifice ne sont souvent qu'un raffinement d'instincts qui se contentent par leur contraire. Le spiritualisme chrétien est, au fond, bien plus sensuel que ce qu'on appelle le matérialisme antique (1), et ressemble parfois à un affaissement. L'Artémis doricienne, cette mâle jeune fille qui toucha le sévère Hippolyte, m'a toujours semblé plus austère que la *chère sainte Élisabeth*, qui a rendu si éperdument amoureux M. de Montalembert. Ceux qui ont visité Naples ont pu voir, à la chapelle della Pietà de'Sangri, une *Pudicizia* couverte d'un long voile, lequel est collé sur toute sa personne de manière à laisser deviner, sous les plis du marbre, les formes rendues plus attrayantes par le mystère. Au contraire, il y a, dans le musée du Vatican, une Pudeur antique à demi nue, mais voilée de sa sévère beauté... Laquelle, croyez-vous, est en effet la plus chaste ? La Grèce, avec un tact exquis, avait aperçu en toute chose la parfaite mesure, fugitive nuance que l'on saisit par instants, mais où l'on ne peut se maintenir. La mesure, en effet, paraît froide et ennuyeuse à la longue : on se fatigue de la proportion et du bon goût ; les types parfaitement purs ne suffisent plus ; on veut l'étrange, le surhumain, le surnaturel.

Ce n'est point par la faute des individus ou des systèmes que les sentiments religieux subissent ces profondes révolutions. Ce n'est pas volontairement que l'homme quitte les sentiers doux et faciles de la plaine pour les pics aigus et romantiques de la montagne. Cela arrive parce que la mesure et la proportion, ne représentant que le fini, deviennent insuffisantes pour le cœur qui aspire à l'infini. Tandis que l'humanité se renferme dans de justes et étroites limites, elle se repose et est heureuse dans sa médiocrité ; dès qu'elle prête l'oreille à de plus vastes besoins, devenue exigeante et malheureuse, mais plus noble en un sens, elle préférera, dans l'art et dans la morale, la souffrance, le désir non rassasié, la sensation vague et pénible que fait

(1) Je ne parle, bien entendu, que de la haute et pure antiquité grecque ; je dois faire observer aussi qu'il s'agit ici avant tout d'une question d'esthétique et de goût, question qu'il faut résoudre par l'examen des œuvres de l'art et de la poésie.

naître l'infini, à la pleine et complète satisfaction que procure une œuvre achevée.

Mais s'il est un mal incurable, c'est, grâce à Dieu, celui-là. Les délicats sont malheureux, mais on ne guérit pas de la délicatesse. On peut reconnaître qu'on s'est faussé l'esprit, mais non le redresser. Et puis la déviation a tant de charmes, et la droiture est si fastidieuse ! Un temple ancien est incontestablement d'une beauté plus pure qu'une église gothique, et pourtant nous passons des heures dans celle-ci sans fatigue, et nous ne pouvons sans ennui rester cinq minutes dans celui-là : Cela prouve, selon M. Feuerbach, que nous sommes pervertis ; mais qu'y faire ?

Si M. Feuerbach se fût borné à montrer ces contrastes avec sérénité et avec amour ; si, content d'observer curieusement les alternatives des sentiments humains, il n'eût pas opposé à l'enthousiasme souvent gratuit du croyant une haine plus gratuite encore, nous n'aurions pas le droit d'être pour lui bien sévères. Mais le philosophe impartial ne saurait souscrire à la condamnation absolue que M. Feuerbach lance contre dix-huit siècles de l'histoire de l'esprit humain ; car, qu'il y réfléchisse, c'est l'esprit humain lui-même qui est en cause. Il ne sert de rien de déverser sa haine contre les mots de christianisme, de théologie, etc. Qui donc a fait le christianisme ? Qui a fait la théologie ? L'humanité n'accepte d'autres chaînes que celles qu'elle s'impose elle-même. L'humanité a tout fait et, nous voulons le croire, tout bien fait.

D'ailleurs, ce n'est pas seulement le supernaturalisme qui tombe sous la critique de la nouvelle école allemande : M. Feuerbach et tous les philosophes de cette école déclarent sans hésiter que le théisme, la religion naturelle, tout système, en un mot, qui admet quelque chose de transcendant, doit être mis sur le même pied que le supernaturalisme. Croire à Dieu et à l'immortalité de l'âme est à ses yeux tout aussi superstitieux que de croire à la Trinité et aux miracles. La critique du ciel n'est, selon lui, que la critique de la terre ; la théologie doit devenir l'anthropologie. Toute considération du monde supérieur, tout regard jeté par l'homme au delà de lui-même et du réel, tout senti-

ment religieux, sous quelque forme qu'il se manifeste, n'est qu'une illusion. Pour n'être point sévères envers une pareille philosophie, nous voulons n'y voir qu'un malentendu. M. Feuerbach a écrit en tête de la 2^e édition de son *Essence du christianisme* : « *Par ce livre, je me suis brouillé avec Dieu et avec le monde* ». Nous croyons que c'est un peu de sa faute, et que, s'il avait voulu, Dieu et le monde lui auraient pardonné. Séduits par ce mauvais ton qui règne dans les universités allemandes, et que j'appellerais volontiers le *pédantisme de la hardiesse*, beaucoup d'esprits droits et d'âmes honnêtes s'attribuent, sans les mériter, les honneurs de l'athéisme. Quand un Allemand se vante d'être impie, il ne faut jamais le croire sur parole. L'Allemand n'est pas capable d'être irréligieux ; la religion, c'est-à-dire l'aspiration au monde idéal, est le fond même de sa nature. Quand il veut être athée, il l'est dévotement et avec une sorte d'onction. Que si vous pratiquez le culte du beau et du vrai ; si la sainteté de la morale parle à votre cœur ; si toute beauté et toute vérité vous reportent au foyer de la vie sainte ; que si, arrivés là, vous renoncez à la parole, vous enveloppez votre tête, vous confondez à dessein votre pensée et votre langage pour ne rien dire de limité en face de l'infini, comment osez-vous parler d'athéisme ? Que si vos facultés, vibrant simultanément, n'ont jamais rendu ce grand son unique que nous appelons Dieu, je n'ai plus rien à dire ; vous manquez de l'élément essentiel et caractéristique de notre nature.

A ceux qui, se plaçant au point de vue de la substance, me demanderont : Ce Dieu est-il ou n'est-il pas ? — Oh ! Dieu ! répondrai-je, c'est lui qui est, et tout le reste qui paraît être. Supposé même que, pour nous philosophes, un autre mot fût préférable, outre que les mots abstraits n'expriment pas assez clairement la réelle existence, il y aurait un immense inconvénient à nous couper ainsi toutes les sources poétiques du passé et à nous séparer par notre langage des simples qui adorent si bien à leur manière. Le mot DIEU étant en possession des respects de l'humanité, ce mot ayant pour lui une longue prescription et ayant été employé dans les belles poésies, ce serait renverser toutes

les habitudes du langage que de l'abandonner. Dites aux simples de vivre d'aspiration à la vérité, à la beauté, à la bonté morale, ces mots n'auront pour eux aucun sens. Dites-leur d'aimer Dieu, de ne pas offenser Dieu, ils vous comprendront à merveille. Dieu, Providence, immortalité, autant de bons vieux mots, un peu lourds peut-être, que la philosophie interprétera dans des sens de plus en plus raffinés, mais qu'elle ne remplacera jamais avec avantage. Sous une forme ou sous une autre, Dieu sera toujours le résumé de nos besoins supra-sensibles, la *catégorie de l'idéal* (c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal), comme l'espace et le temps sont les *catégories des corps* (c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps). En d'autres termes, l'homme, placé devant les choses belles, bonnes ou vraies, sort de lui-même, et, suspendu par un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, s'exalte, s'absorbe. Qu'est-ce que cela, si ce n'est adorer ?

LA TENTATION DU CHRIST

PAR M. ARY SCHEFFER (1)

LE public, toujours sympathique aux œuvres de M. Ary Scheffer, apprendra avec joie que le peintre de Marguerite et de Françoise de Rimini vient d'achever une toile qui, nous en sommes persuadé, balancera dans l'estime de ses admirateurs le charme de ses plus belles compositions. La tentation du Christ sur la montagne ne pouvait manquer d'inspirer l'artiste excellent qui a su, mieux qu'aucun autre, donner un corps aux idées morales et fixer l'image de tout ce qui nous enchante, nous améliore ou nous attendrit. Ce simple et grandiose sujet n'avait guère jusqu'ici été rendu par la peinture ; je ne connais aucun tableau de maître qui le représente. Une scène où le fils de Dieu nous est montré sujet à nos épreuves morales et luttant d'égal à égal avec Satan présentait le Christ par un côté trop humain pour plaire à la foi exaltée des siècles orthodoxes. Le moyen âge, il est vrai, l'essaya quelquefois, dans les séries de figures de ses Bibles historiées ; mais il ne sortit jamais, en le traitant, du grotesque et du fantastique. Satan, pour les miniaturistes, resta toujours une sorte d'arlequin burlesque, affublé d'un capuchon et d'un masque difforme, ou bien une vision aérienne, une sorte de cauchemar miroitant dans l'espace ; conception qui ne manquait pas d'une certaine originalité, mais d'où il n'y avait rien à tirer pour le sentiment moral. M. Scheffer a su, le premier, dégager la vraie signification symbolique du pas-

(1) Article paru dans le *Journal des Débats* le 25 avril 1855. (N. de l'éd.)

sage de l'Évangile, et, en écartant les détails qui portent trop profondément l'empreinte de l'époque et du pays où se forma la légende, l'interpréter d'une façon accommodée aux idées religieuses de notre temps.

Les scènes évangéliques offrent au peintre le merveilleux avantage de reposer sur une donnée admise de tous, déjà idéalisée dans la conscience de chacun, et que l'imagination entoure d'un prestige de sainteté. L'artiste ne crée pas la poésie de ses sujets ; il l'accepte toute faite : il faut que la moitié de son œuvre ait déjà été esquissée par la croyance populaire, et que l'opinion ait ceint d'une auréole la tête de ses héros. La première condition du grand art est un ensemble d'idées religieuses reçu de tous et de l'artiste lui-même, non pas comme un symbole dogmatique, ceci est assez indifférent (le Pérugin, dit-on, niait Dieu et l'âme ; le siècle qui inspira les *Stanze* et la Sixtine était peu croyant), mais comme une sorte de langage commun par lequel on s'entend. Le peintre n'a, pas plus que le poète, le droit de se faire à lui-même sa mythologie ; toutes les fois que, non content d'exprimer un cycle de légendes acceptées, il veut inventer son poème, il tombe dans l'allégorie et peu à peu dans l'énigme. Le public se prête bien rarement à ces dogmes de peintres et de sculpteurs, qui auraient besoin, pour être compris, d'un *libretto* explicatif. Au contraire, s'agit-il d'interpréter les thèmes poétiques ou religieux agréés de tous, une entière liberté doit être laissée à l'artiste. L'exégèse la plus large, la théologie la plus facile, l'à-peu-près, le contresens, tout sera bon, pourvu qu'à propos d'un sujet connu il réussisse à exciter en nous le sentiment des bonnes et belles choses. Les symboles ne signifient que ce qu'on leur ordonne de signifier ; l'homme fait la sainteté de ce qu'il croit comme la beauté de ce qu'il aime. Les textes révévés, grâce à l'habitude qui nous porte à y rattacher nos émotions religieuses et à cette largeur de sens qui permet d'y trouver ce que l'on désire, deviennent ainsi comme un vaste ombrage où toutes les bonnes pensées trouvent à s'abriter.

Comprise d'une manière élevée, la scène choisie par M. Scheffer est vraiment une des plus solennelles de l'Évan-

gile. Il y a dans toutes les missions divines une sorte de moment décisif où la pensée venue d'en haut se trouve en lutte avec les pensées inférieures, et où la faiblesse humaine s'effraye devant le fardeau de l'apostolat. Presque toutes les grandes vocations, et c'est une des marques de leur origine céleste, ont commencé par le trouble, la timidité, la tentation. La première fois que Moïse vit Dieu dans l'Horeb, il balbutia, chercha des prétextes, fit des difficultés. Jeanne d'Arc hésita entre son village, sa maison adossée à l'église, ses petites compagnes et les voix du ciel. Quand le bouddha Çakya-Mouni conçut le projet de délivrer les créatures du changement et de la mort, et d'arriver par l'anéantissement de sa personnalité à l'intelligence suprême, il eut à vaincre toutes les puissances de la nature, ligüées pour le séduire et faire avorter son dessein (1). Mahomet, qui ne résista pas toujours autant qu'il l'aurait dû aux instigations de Satan, mais qui d'abord était animé d'un sentiment religieux très pur, lutta longtemps dans les vallées pierreuses voisines de La Mecque. Les premières apparitions de son génie prophétique furent accompagnées de grands troubles ; souvent il rentrait chez lui accablé, découragé ; Khadidja le consolait et raffermissait sa foi. Combien d'autres, appelés à porter la parole au nom de Dieu, ont succombé dans l'épreuve, et ont cédé à la proposition de Satan : « Je te donnerai tout cela, si tu veux m'adorer ! »

Plus libre que le théologien et surtout que le critique, l'artiste peut de même supposer qu'à l'origine de sa mission, quand le Christ méditait le salut du monde, l'idée d'un empire terrestre fondé sur la violence traversa un moment son esprit. Au lieu d'une rédemption par la foi et par l'épuration des âmes, il put rêver une rédemption par le glaive. La question : Christ ou Mahomet ? le monde sera-t-il sauvé par la parole ou par la conquête, par la persuasion ou par la force ? se posa devant lui. Tel est le moment qu'a choisi M. Ary Scheffer. Sur un pic hardiment lancé dans l'espace,

(1) Voir le *Lalitavistara*, ou *Vie de Bouddha*, traduit par Ph. Ed. Foucaux, p. 251, 286, 352. Comparez l'*Avesta*, traduit par Spiegel, t. I, p. 242 ss.

et dont les flancs abrupts plongeant dans l'abîme font seuls mesurer la hauteur, se passe le mystère de la lutte suprême dont l'univers sera le prix : la pensée céleste et la pensée infernale, le bien et le mal, sont là seuls, en présence l'un de l'autre, dans la région des nuages ; on ne voit pas le monde, dont le sort se décide sur ces hauteurs. Satan, de ses doigts crispés, montre et offre les royaumes de la terre. Tout en lui respire le scepticisme immoral et dédaigneux. Il ne comprend pas ce qu'il y a de noble dans la nature humaine ; la croyant uniquement gouvernée par l'égoïsme et la cupidité, il s'imaginerait lui faire trop d'honneur en la supposant capable d'obéir à autre chose qu'à l'imposture : *Mundus vult decipi*. Le Satan de M. Scheffer, c'est l'ambitieux, le politique, le mondain, qui veut conquérir la terre par le mensonge, la violence et le mépris. En cela il est moins habile qu'il ne pense ; il se trompe, et il reçoit le démenti que la nature humaine infligera toujours à ceux qui se fient trop à sa bassesse, et ne tiennent pas compte de ses instincts élevés. Le Christ, sans nul effort, montre le ciel et repousse la suggestion infernale par le sentiment de sa divine nature. A la pensée d'un royaume profane, il oppose la formule spiritualiste : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Inébranlable dans la foi à sa mission, il n'est pas atteint et ne répond au séducteur que par un regard plein de mansuétude et de compassion. Je dirai presque qu'il n'est pas *tenté*, et je loue M. Scheffer d'avoir modifié en ceci la donnée traditionnelle. Être tenté, c'est être à moitié vaincu ; le propre des fils de Dieu est d'arriver à cette haute région où l'âme, fortement assise dans son idée de la beauté morale, peut encore être obsédée, mais est placée par sa noblesse dans l'heureuse impossibilité de mal faire.

Rien n'égale le calme, la grandeur, la haute sérénité du Christ de M. Scheffer. Son origine céleste éclate bien plus encore dans la majesté de son port, dans sa taille élevée, dans sa pose haute et fière, que dans le cercle de lumière hiératique qui entoure son front. Ce sont tous les caractères essentiels de la beauté, non pas comme les comprenait l'art antique, dans leur crudité matérielle et toujours un peu brutale, mais tempérés, amortis, raffinés

par un jeûne de quarante jours, par la solitude et le froid de la montagne. Nous dirons cependant, et dans notre pensée ce n'est point là une critique, que le Satan de M. Ary Scheffer nous paraît supérieur à son Christ. Le mal est plus facile à exprimer que le bien, l'enfer que le paradis. Le bien est uniforme, je dirais presque monotone ; le bien est par sa nature même au-dessus de toute image, et c'est en quelque sorte l'abaisser que d'essayer de le rendre par des traits matériels. La figure du Christ, fût-elle achevée par le pinceau des anges, comme les madones d'Angelico, serait toujours inférieure à notre idéal. Le mal, au contraire, offre une variété et des nuances infinies. Le mal serait banni de ce monde, qu'il faudrait permettre à l'artiste de le conserver comme un personnage mythologique et une excellente fiction.

De tous les êtres autrefois maudits que la tolérance de notre siècle a relevés de leur anathème, Satan est sans contredit celui qui a le plus gagné au progrès des lumières et de l'universelle civilisation. Il s'est adouci peu à peu dans son long voyage depuis la Perse jusqu'à nous ; il a dépouillé toute sa méchanceté d'Ahriman. Le moyen âge, qui n'entendait rien à la tolérance, le fit à plaisir laid, méchant, torturé, et, pour comble de disgrâce, ridicule. Milton comprit enfin ce pauvre calomnié et commença la métamorphose que la haute impartialité de notre temps devait achever. Un siècle aussi fécond que le nôtre en réhabilitations de toutes sortes ne pouvait manquer de raisons pour excuser un révolutionnaire malheureux, que le besoin d'action jeta dans les entreprises hasardées. On pourrait faire valoir, pour atténuer sa faute, une foule de motifs contre lesquels nous n'aurions pas le droit d'être sévères. Mais j'aime mieux attribuer notre tolérance à une cause meilleure, et supposer que, si nous sommes devenus indulgents pour Satan, c'est que Satan a dépouillé une partie de sa méchanceté, et n'est plus ce génie funeste, objet de tant de haines et de terreurs. Le mal est évidemment de nos jours moins fort qu'il n'était autrefois, et notre tolérance même n'est-elle pas la meilleure preuve que le bien a triomphé ?

C'est ce dont on reste convaincu en présence du tableau

que nous essayons d'interpréter. Beau comme toutes les créatures nobles, plus malheureux que méchant, le Satan de M. Scheffer signale le dernier effort de l'art pour rompre avec le dualisme et attribuer le mal à la même source que le bien au cœur de l'homme. Une des pensées les plus délicates du grand artiste a été de donner au génie infernal le sentiment de son infériorité : ce dernier effort pour s'opposer à l'œuvre du fils de Dieu est pour lui une tentative désespérée, et il sent bien que son règne est fini. Voilà sans doute ce qui l'a si fort adouci. Il a perdu ses cornes, ses griffes ; il n'a gardé que ses ailes, appendice qui seul le rattache encore au monde surnaturel et ne semble conservé que pour faire ressortir le triomphe de la forme humaine pure, représentée par le Christ, sur la forme hybride de l'être mythologique. Il manque de vigueur peut-être, et je m'en réjouis. Permis au moyen âge, qui vivait continuellement en présence du mal, fort, armé, crénelé, de lui porter cette haine implacable qui se traduisait dans l'art par une sombre énergie. Nous sommes obligés aujourd'hui à moins de rigueur. On nous reproche parfois notre optimisme en esthétique ; on nous blâme de n'être pas plus sévères pour le mal, plus exclusifs dans notre goût de la beauté : mais en réalité c'est là une délicatesse de conscience. C'est par amour du beau et du bien que nous sommes si timides, parfois si faibles dans nos jugements normaux. Les siècles absolus tranchaient, fauchaient un champ pour en arracher l'ivraie. Nous, qui respectons l'étincelle divine partout où elle reluit, et qui, habitués à une manière plus étendue d'envisager les choses humaines, savons que le bien et le mal se mêlent ici-bas dans des proportions indiscernables, nous hésitons à prononcer des arrêts exclusifs, de peur d'envelopper dans notre condamnation quelque atome de beauté.

En ce sens, le Satan de M. Ary Scheffer me paraît un signe consolant de progrès. Pour peindre le mal avec si peu de colère et tant de pitié, il faut que le règne du mal soit fort affaibli : on ne traite avec cette douceur que l'ennemi désarmé. Au fond, si le mal nous inspire moins de haine, il ne nous inspire pas moins de dégoût. Le sentiment moral est de nos jours plus délicat qu'il ne l'a jamais été ; mais il

ne se traduit plus en anathèmes. Voilà, ce me semble, la réponse qu'il faut faire à ceux qui accusent notre siècle de scepticisme. Nous sommes sceptiques, peut-être, sur les formules abstraites, mais non sur les vérités essentielles qui sont le principe de la noblesse humaine. Nous faisons tous les jours des sacrifices à notre foi, et, quand on nous demande de formuler cette foi, nous ne savons que répondre. Nous ne sommes pas le pharisien qui gagne le paradis cartes sur table et sait tous les secrets de la vie présente et future ; notre foi est hésitante parce qu'elle est sincère, parce que le silence nous paraît le seul langage digne de Dieu, et que, dans l'ordre des choses religieuses, tout symbole nous semble inférieur à la majesté de ce qu'il s'agit d'exprimer.

C'est parce que la foi de notre siècle est une foi non formulée que l'art a de nos jours une fonction religieuse supérieure à celle du théologien et du philosophe. La logique ne sortira de la dispute, et par elle-même n'enfantera que le doute. L'art, au contraire, écartant tout ce qui est objet de controverse, et ne s'attachant qu'aux formes idéales de la beauté et de la bonté morale, s'élève au-dessus des objections et inspire la foi. L'artiste voit à l'état d'idée pure ce qui apparaît au critique avec ses angles, ses contradictions, ses aspérités. Toute philosophie est nécessairement imparfaite, puisqu'elle aspire à renfermer l'infini dans un cadre limité : comment l'esprit humain saisirait-il, comment la parole rendrait-elle ce dont l'essence est d'être ineffable ? L'art seul est infini, l'art, allant chercher dans l'âme ce qu'il y a de bon et de pur, nous fait atteindre l'indubitable. C'est ainsi que l'art nous apparaît comme le plus haut degré de la critique ; on y arrive le jour où, convaincu de l'insuffisance de tous les systèmes, on arrive à la sagesse, c'est-à-dire à voir que chaque formule, soit religieuse, soit philosophique, est attaquable dans son expression matérielle, et que la vérité n'est que la voix de la nature, dégagée de tout symbole scolastique et de tout dogme exclusif.

Remercions donc M. Scheffer de nous avoir montré le Christ que nous adorons tous. La vue de son tableau améliore ; on s'en détache avec la conviction que l'humanité est appelée à une destinée inconnue, mais certainement divine.

Je n'ai pas le droit d'apprécier l'œuvre de M. Scheffer par le côté spécial de l'art. D'autres regretteront peut-être qu'il n'y ait pas déployé une exécution plus vigoureuse et un coloris plus brillant. Mais M. Scheffer aspirant surtout à rendre l'idée, une manière trop fortement accusée serait chez lui une sorte de contresens. L'éclat matérialiste de la couleur donnerait trop de corps aux êtres charmants nés de son pinceau et auxquels il prête juste autant de vie qu'il en faut pour exprimer les nuances les plus fines du sentiment. Le coloris est la qualité essentielle du peintre qui aspire à rendre la vie et la réalité ; mais ces artifices, par lesquels on s'adresse aux yeux quand on ne sait point s'adresser à l'âme, n'eussent été qu'un luxe déplacé chez l'artiste éminent qui a le mieux su en notre siècle trouver le chemin du cœur.

LE LIVRE DE JOB

TRADUIT DE L'HÉBREU

ÉTUDE SUR L'ÂGE
ET LE CARACTÈRE DU POÈME

1858

PRÉFACE (1)

Le Livre de Job peut être considéré comme l'idéal d'un poème sémitique. La traduction que j'offre au public se rattache de la sorte à l'ensemble de travaux que j'ai entrepris sur les langues et le génie des peuples auxquels on s'est habitué à donner le nom de Sémites. Plusieurs des traits par lesquels j'ai cherché, dans un autre ouvrage (2), à exprimer le caractère de ces peuples ont pu sembler obscurs ou exciter quelque étonnement. Je ne pouvais mieux répondre aux justes exigences des personnes qui demandaient sur ce sujet de plus amples explications, qu'en leur montrant comment le génie sémitique s'est peint lui-même dans sa création la plus originale et, s'il est permis de le dire, en son plus parfait miroir.

J'ai voulu montrer aussi comment j'imagine que l'on pourrait traduire les œuvres de l'antique génie des Hébreux. Il me semble que les traducteurs entendent, en général, leurs devoirs d'une manière fort incomplète. On croit conserver la couleur de l'original en conservant des tours opposés au génie de la langue dans laquelle on traduit ; on ne songe pas qu'une langue ne doit jamais être parlée ni écrite à demi. Il n'y a pas de raison pour s'arrêter dans une telle voie, et si l'on se permet, sous prétexte de fidélité, tel idiotisme qui ne se comprend qu'à l'aide d'un commentaire, pourquoi n'en pas

(1) Le Livre de Job parut le 20 décembre 1858, chez Michel Lévy. (N. de l'éd.)

(2) Histoire générale des langues sémitiques, livre I, ch. 1.

venir franchement à ce système de calque, où le traducteur, se bornant à superposer le mot sur le mot, s'inquiète peu que sa version soit aussi obscure que l'original, et laisse au lecteur le soin d'y trouver un sens ? De telles licences sont permises en allemand, je le sais ; mais c'est là une des facilités que j'envie le moins à nos amis d'outre-Rhin. La langue française est puritaine : on ne fait pas de conditions avec elle. On est libre de ne point l'écrire ; mais dès qu'on entreprend cette tâche difficile, il faut passer les mains liées sous les fourches caudines du dictionnaire autorisé et de la grammaire que l'usage a consacrée.

Ai-je besoin d'ajouter que la traduction ainsi entendue, surtout quand il s'agit d'œuvres fort anciennes ou créées par un génie profondément différent du nôtre, est un idéal qu'on ne saurait atteindre ? Toute traduction est essentiellement imparfaite, puisqu'elle est le résultat d'un compromis entre deux obligations contraires, d'une part, l'obligation d'être aussi littéral qu'il se peut, de l'autre, l'obligation d'être français. Mais de ces deux obligations il en est une qui n'admet pas de moyen terme, c'est la seconde. Le devoir du traducteur n'est rempli que quand il a ramené la pensée de son original à une phrase française parfaitement correcte. Si l'œuvre qu'il traduit est très éloignée de nos habitudes d'esprit, il est inévitable que sa traduction offre, malgré tous ses efforts, des traits singuliers, des tours peu conformes à notre goût, des particularités qui demandent explication ; mais ce qui lui est absolument interdit, c'est une faute contre les règles obligatoires de la langue. Certes, je ne me flatte point d'avoir atteint ce degré de perfection ; j'énonce seulement ici le programme que je me suis imposé et dont on doit tenir compte pour apprécier les difficultés contre lesquelles j'ai eu à lutter. Il m'eût été bien plus facile d'être littéral ; mais aurais-je été réellement fidèle si, en traduisant une œuvre

admirable, j'avais donné lieu à cette question qu'on s'adresse si souvent en lisant les anciennes versions des livres hébreux : Comment se fait-il que l'auteur de ce beau livre n'eût pas le sens commun ?

Mon but n'ayant pas été, en ce volume, d'ajouter un commentaire de plus aux écrits si nombreux dont le Livre de Job a été l'objet, je me suis borné, en fait de notes, à celles qui étaient absolument indispensables pour l'intelligence de l'ouvrage. Toutes les fois que j'ai pu supposer qu'un homme instruit ne se rendrait pas suffisamment compte, à la simple lecture de ma traduction, de la pensée de l'auteur, j'ai cherché à l'expliquer aussi brièvement que possible. Je me suis refusé tout autre développement et en particulier les longues discussions où il aurait fallu entrer pour motiver chacun des sens que j'ai adoptés. La raison de ce système est bien simple. Le Livre de Job a produit, depuis un siècle, une bibliothèque entière de dissertations. Depuis le jour où l'illustre Albert Schultens ouvrit une ère nouvelle pour l'interprétation de ce livre en recourant à la comparaison des autres idiomes sémitiques, trop négligés jusque-là en exégèse, il n'est pas un verset du Livre de Job qui n'ait donné lieu à de longs commentaires. On peut le dire sans crainte, la plupart des passages qui, dans ce texte précieux, sont encore obscurs, le seront éternellement. Les sens nouveaux, sauf les cas où ils s'appuient sur quelque fait auparavant inconnu, ont, en une matière aussi savamment élaborée, bien peu de chances de vérité. J'ai la satisfaction de dire au lecteur que, mettant à part quelques nuances légères (1) sur lesquelles je crois avoir

(1) Ainsi le mot פִּשְׁפֹּשׁ (xxxvi, 18) m'a paru devoir être entendu dans le sens de *satisfaction pécuniaire, amende*, sens conseillé par le parallélisme. En supposant à la racine פִּשְׁפֹּשׁ ou פִּשְׁפֹּשׁ le sens de *sufficere, satisfacere, satis habere, abundare*, on explique mieux que ne le font les lexi-

serré de plus près la pensée de l'auteur, je ne me rappelle pas un seul passage où j'aie admis un sens entièrement nouveau et qui n'ait déjà été proposé par plus d'un philologue. On me dira peut-être qu'entre tant d'opinions diverses j'ai été obligé de choisir, et que j'aurais dû, par conséquent, donner les raisons de mon choix. Cela serait très vrai, s'il s'agissait d'opinions sur lesquelles n'eût point passé une longue polémique ; mais, dans le cas présent, cette obligation m'eût entraîné à répéter sans cesse ce qui a déjà été dit. Qu'on lise les travaux de Schultens, de Reiske, de Rosenmüller, de Schaerer, d'Umbreit, de Lee, de Stickel, d'Ewald, d'Arnheim, de Hirzel, de Hahn, de Schlottmann, de Cahen (1) ; on y trouvera la raison de ce que je n'ai pu exposer ici que sous forme de résultat. Je conseille en particulier aux personnes qui voudront se rendre compte des sens que j'ai adoptés, d'avoir toujours sous les yeux le commentaire de Hirzel (2). Cet ouvrage est loin d'être celui qui a le plus contribué aux progrès

cographe les sens divers de שֹׁפֶק et סִפֶּק. Comparer, pour s'en convaincre, la dérivation des sens divers de דִּי. J'ai aussi un peu modifié parfois le sens du mot תְּכִלִּית, qu'on rend trop uniformément par *perfection*, et qu'on doit entendre souvent dans le sens de *sommet*, *extrémité*, *confins*. Les hébraïsants verront sans peine les innovations très peu importantes que je me suis permises, xxviii, 4 ; xxxiv, 33, et dans quelques autres endroits.

(1) Il est un travail que je voudrais pouvoir ajouter à ceux qui viennent d'être nommés, mais qui, malheureusement, est encore inédit : c'est celui de M. l'abbé Le Hir, directeur au séminaire Saint-Sulpice, dont le solide enseignement grammatical m'a été autrefois si utile. M. Le Hir est arrivé à plusieurs sens nouveaux, dont quelques-uns sont fort ingénieux. La délicatesse m'interdisait de profiter de l'avantage que j'ai eu de les connaître ; pour cela, je n'ai eu, du reste, qu'à suivre le système que je m'étais imposé, de m'attacher en général aux interprétations anciennes et adoptées par des classes entières d'exégètes.

(2) Il en a paru une seconde édition à Leipzig, avec des notes de M. Olshausen (1852), dans la collection intitulée : *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament*. Il serait injuste d'oublier qu'après Schultens c'est M. Ewald qui a le plus contribué aux progrès de l'exégèse du Livre de Job (*Die poetischen Bücher des Alten Bundes*, Göttingue, 1835-1839). Je signalerai aussi le travail excellent, quoique parfois un peu conjectural, de M. Schlottmann, Berlin, 1850.

de l'interprétation du Livre de Job ; mais les opinions diverses y sont discutées avec beaucoup de jugement, et souvent j'ai été amené à adopter celles qui y sont données comme les plus probables.

Il faudrait un cours entier de langue et de littérature hébraïques pour faire comprendre au lecteur non hébraïsant les proportions dans lesquelles se mêlent en ces délicates études le certain, le probable et ce qu'il faut renoncer à savoir. Deux causes sèmeront éternellement de difficultés insolubles l'interprétation de ces vieux textes : d'une part, le petit nombre de monuments hébreux qui nous sont parvenus, ces monuments tenant tous dans un volume de médiocre étendue ; de l'autre, l'impossibilité où nous sommes de comparer des manuscrits antérieurs à la fixation définitive du texte reçu. Que faire quand un mot ne se présente qu'une fois dans toute la littérature hébraïque, ou quand les deux ou trois emplois qu'on en peut citer ne suffisent pas pour en bien déterminer la nuance ? Le témoignage des anciens traducteurs, qui n'avaient pas plus de ressources que nous n'en avons nous-mêmes pour lutter contre ces difficultés, et qui même en avaient moins, puisque le secours de la philologie comparée leur manquait, est alors bien insuffisant. Que faire, surtout, quand on se trouve en présence d'un passage où l'on sent clairement qu'il y a quelque faute, sans qu'on ait aucun moyen d'y remédier ? Je crois le nombre de ces passages plus considérable qu'on ne pense ; mais je reconnais qu'il faut se garder de partir de là pour proposer des corrections téméraires. Peut-être quand la paléographie sémitique sera plus avancée (et il est permis d'espérer pour elle des progrès considérables en voyant ce qu'elle a gagné en ces dernières années grâce aux travaux de M. le duc de Luynes et de plusieurs autres habiles antiquaires), sera-t-il permis de marcher, bien entendu avec une grande réserve, dans cette voie périlleuse. Mais à l'heure qu'il est,

le texte massorétique doit faire loi. C'est à ce texte que ma traduction se rapporte, sauf un ou deux endroits où tout le monde à peu près est d'accord pour le corriger.

La division en chapitres ayant été introduite à une époque postérieure à la composition du poème, et n'étant pas toujours fort naturelle, a été supprimée ici ; je l'ai remplacée, à l'exemple de la plupart des traducteurs, par des coupes accommodées à nos habitudes typographiques. On sait que le poème de Job est composé de discours en vers encadrés dans un texte en prose : cette distinction a été marquée par l'emploi d'un caractère différent. La séparation des versets et des vers, qui est bien du fait de l'auteur, a été également maintenue. Le rythme de la poésie hébraïque consistant uniquement dans la coupe symétrique des membres de la phrase, il m'a toujours semblé que la vraie manière de traduire les œuvres poétiques des Hébreux était de conserver ce parallélisme, que nos procédés de versification, fondés sur la rime, la quantité, le compte rigoureux des syllabes, défigurent entièrement. J'ai donc fait tous mes efforts pour qu'on sentît dans ma traduction quelque chose de la cadence sonore qui donne tant de charme au texte hébreu. Il est certain que la métrique de ces vieilles poésies consistant uniquement en une sorte de rime de pensées, toute traduction soignée devrait rendre cette rime aussi bien que l'original. Mais les impérieuses nécessités de notre langue un peu prolixe m'ont quelquefois forcé sur ce point à des concessions ; je dois dire aussi, pour mon excuse, que toutes les parties du poème sont loin d'offrir, sous le rapport du parallélisme, la même rigueur, ou, si l'on veut, la même perfection.

Je n'aurais point accompli ma tâche si je n'examinais ici les questions d'histoire et de critique soulevées par le poème de Job, et sur lesquelles il faut être fixé, si l'on veut bien comprendre ce monument, l'un des plus curieux que l'antiquité nous ait légués. Mais je dois auparavant faire part

au lecteur d'une espérance que j'avais formée et qui s'est changée en un amer regret. En causant l'hiver dernier du poème que je traduisais, avec M. Ary Scheffer, j'obtins de lui une promesse qui, si elle avait pu être exécutée, eût valu, pour l'intelligence philosophique et morale du Livre de Job, le meilleur des commentaires. Les principaux moments de ce livre admirable s'étaient tracés dans sa pensée en fortes images : il voulait les fixer dans des dessins, qui, gravés à l'eau-forte, eussent été joints au présent essai. Ceux qui connaissent le style élevé que M. Scheffer, dans ses dernières années, avait commencé d'appliquer aux scènes de l'Ancien Testament, se figureront facilement quelle sublimité eussent pris sous son crayon des scènes comme celles-ci : — Satan critiquant les côtés faibles de la création ; — Satan épiant l'homme de bien pour le surprendre ; — le juste, fort de sa conscience, soutenant son innocence contre Dieu même — et d'autres sujets encore que sa belle imagination créait sur cette antique et grandiose légende. La mort ne lui a permis d'achever qu'une seule de ces compositions. Rarement le grand sentiment qu'il avait des choses religieuses l'a mieux inspiré. Satan s'avance devant Dieu, et veut pénétrer effrontément dans les obscurités divines du plan de ce monde, tandis que les fils de Dieu sont rangés en silence à l'entour, les uns adorant les yeux fermés les secrets de la Providence, les autres pénétrant par l'intuition des âmes pures les mystères qui ne se révèlent pas à la raison. Le respect dû aux œuvres des morts illustres et le souvenir des perpétuels remaniements qu'il apportait à ses compositions les plus achevées m'ont seuls empêché de donner au public ce beau dessin. Hélas ! quelles leçons d'élévation morale, quelle source d'émotions profondes et de hautes pensées ont disparu pour notre siècle, si pauvre en grandes âmes, avec le dernier soupir de cet homme de cœur et de génie !

ÉTUDE

SUR L'ÂGE ET LE CARACTÈRE DU LIVRE DE JOB

I

D'ÉTRANGES difficultés s'offrent à l'historien quand il essaye de déterminer l'époque et le milieu social auxquels se rapporte le poème de Job. Au premier coup d'œil, en effet, ce poème occupe dans la littérature hébraïque une position assez isolée. Les personnages qui y figurent ne sont pas juifs ; le lieu de la scène est hors de la Palestine ; le culte que nous y voyons pratiqué est celui de l'époque patriarcale : Job est le prêtre de sa famille ; il a des rites à lui, qui ne se rattachent à aucun des usages particuliers de la religion d'Israël ; pas une allusion n'est faite aux usages mosaïques ni aux croyances particulières des juifs. Cette réunion de circonstances a donné lieu à une opinion depuis longtemps répandue et adoptée par d'habiles critiques, d'après laquelle le *Livre de Job* ne serait pas d'origine hébraïque. Une telle opinion est certainement insoutenable, si l'on entend par là que la langue du *Livre de Job* n'est pas l'hébreu pur, ou bien que le texte hébreu qui est entre nos mains serait la traduction d'un ouvrage écrit dans un autre dialecte sémitique. Mais elle renferme une grande part de vérité si l'on veut dire seulement que l'atmosphère où ce curieux livre nous transporte n'est pas plus spécialement hébraïque qu'iduméenne ou ismaélite, et que le fond d'idées qu'on y trouve est celui qui appartient en commun à la branche nomade de la race sémitique, sans aucun des traits qui assignent au peuple juif, dans le sein de cette famille, une position si caractérisée.

Qu'on réfléchisse aux conséquences qui sortent de ce fait important, et on verra que deux hypothèses seulement peuvent être proposées pour l'expliquer. Si, d'une part, le poème de Job a été écrit en hébreu par un Hébreu (nul doute, je crois, ne reste

plus sur ce point dans l'opinion d'aucun exégète); si, d'une autre part, le fond des idées du *Livre de Job* n'a rien de spécialement hébraïque, il faut supposer ou bien que la composition du livre est antérieure à l'époque où les institutions religieuses des Hébreux prirent leur forme définitive par la législation mosaïque, ou bien que l'auteur juif qui l'a écrit, voulant nous donner un spécimen de sagesse thémanite, à peu près comme Platon nous donne dans le *Timée* un essai de philosophie pythagoricienne et dans le *Parménide* un essai de philosophie éléatique, a eu assez de raffinement littéraire pour ne prêter à ses personnages que des pensées et un langage compatibles avec l'époque et le pays où il plaçait les événements de son poème. J'avoue que le phénomène littéraire que nous offrirait le *Livre de Job*, dans cette seconde hypothèse, me paraît en dehors de toute vraisemblance. L'antiquité n'avait pas l'idée de ce que nous appelons couleur locale. L'auteur alexandrin du *Livre de la Sagesse* et même, à quelques égards, l'auteur du livre l'*Ecclésiaste*, font parler Salomon comme s'il eût été de leur temps; le *Livre de Daniel*, qui est de l'époque des Macchabées, commet sur l'époque assyrienne des fautes de représentation très graves. Jésus fils de Sirach, Philon, Josèphe surtout, parlent des anciens patriarches avec un sentiment historique aussi faible que l'est celui de Tite-Live quand il s'agit des temps antiques de Rome. Je ne puis donc admettre qu'un Hébreu d'une époque reculée (nous démontrerons bientôt qu'on ne peut faire descendre le *Livre de Job* plus bas que le VII^e siècle avant notre ère) ait eu l'idée singulière de composer un poème patriarcal, et ait porté assez de suite dans ce dessein pour que son œuvre ne détonne pas une seule fois et ne trahisse pas par quelque endroit le système artificiel qui aurait présidé à sa composition.

On peut dire, il est vrai, que les Hébreux conservèrent longtemps un sentiment très distinct de la vie patriarcale, et que cette vie était pour eux une sorte d'idéal où ils aimaient à placer leurs fictions, à peu près comme faisaient les Grecs pour l'époque héroïque. On peut ajouter qu'une intention de couleur locale semble se montrer dans cette circonstance remarquable que l'auteur, parlant en son propre nom dans les parties en prose, appelle Dieu *Jéhovah*, tandis que, toutes les fois qu'il fait parler les Iduméens, il ne met dans leur bouche que les noms monothéistes d'*Eloah*, *El*, *Schaddaï*. Mais, outre qu'il n'est pas absolument certain que le prologue et l'épilogue soient de la même main que le poème, c'est là une attention fort simple et qui ne suppose pas, à beaucoup près, le degré de raffinement littéraire qu'exigerait un poème entier composé dans un ordre d'idées

différent de celui de l'auteur. Ajoutons que la couleur forte, vive, énergique du poème de Job, sa physionomie austère et grandiose excluent l'idée d'un pastiche. Une exception doit être faite pour le discours d'Élihou ; mais cette exception elle-même établit très fortement notre principe ; car la différence de ton entre ce discours et le reste du poème frappe à la première vue le lecteur le moins attentif.

Si le poème de Job est une œuvre sincère, s'il exprime bien les idées du temps et du pays où il fut composé, sans arrière-pensée d'imitation, à quelle époque et à quelle école faut-il le rattacher ? Une opinion fort ancienne et fort accréditée a tranché hardiment la question. Selon cette opinion, le poème de Job serait le plus ancien ouvrage de la littérature hébraïque. Comme on n'y trouve aucune trace des institutions mosaïques, on en a conclu que le livre était antérieur à Moïse (1) et remontait, par sa composition, à l'âge patriarcal. Mais pour se soustraire à de graves difficultés, on s'exposait ainsi à des objections bien plus graves encore. La langue du *Livre de Job*, dans l'hypothèse en question, devrait avoir quelque chose d'archaïque et de primitif ; or cette langue est au contraire singulièrement artificielle et travaillée. Si on ne suivait que les indices tirés de la grammaire, on serait tenté de rapporter le livre qui nous occupe aux derniers temps de la littérature hébraïque. L'induction qui menait les anciens exégètes à cette opinion singulière reposait d'ailleurs sur une base ruineuse. On s'étonnait de ne trouver dans le *Livre de Job* aucune trace des prescriptions mosaïques. Mais on n'en trouve pas davantage dans le *Livre des Proverbes*, dans l'histoire des Juges et des premiers Rois, et en général dans les écrivains antérieurs à la dernière époque du royaume de Juda. L'idée que la loi mosaïque, telle que nous la possédons, remonte dans sa totalité à Moïse ne saurait plus guère être soutenue (2). Il est certain que Moïse donna des lois au peuple dont il fut le libérateur ; il est certain aussi que des parties du code qui lui est attribué lui appartiennent en réalité ; mais, soit que ses prescriptions ne fussent pas de nature à pénétrer bien profondément la vie, soit que le peuple d'Israël y ait été d'abord peu fidèle, on ne voit pas que, jusqu'à la période de réformes et de piétisme dont le règne de Josias fut le moment décisif, l'histoire d'Israël ait été

(1) L'hypothèse, toute gratuite, d'après laquelle Moïse lui-même serait l'auteur du *Livre de Job* mérite à peine d'être mentionnée.

(2) Ne pouvant développer ici ce sujet important, je me contente de renvoyer le lecteur au très bon résumé que M. Munk a donné de la question, dans sa *Palestine* (p. 132 ss).

dominée par le corps complet des institutions dont le *Pentateuque* nous offre le tableau. Or, la nature de ces institutions était telle que leur empreinte ne pouvait manquer de se faire sentir dans toute l'histoire du peuple ; et, en effet, depuis l'époque de réformes dont nous venons de parler, on les trouve présentes, si j'ose le dire, à chaque pas.

De ce que le *Livre de Job* est conçu en dehors des idées que l'on désigne, avec plus ou moins de raison, du nom de *mosaïques*, on ne saurait donc conclure que ce livre soit antérieur à Moïse. Une branche entière de la littérature hébraïque est dans le même cas, je veux parler de toute cette littérature de philosophie morale, dont le *Livre des Proverbes*, un grand nombre de Psaumes, le *Cantique des Cantiques*, auquel nous croyons devoir attribuer une assez haute ancienneté, sont d'insignes monuments. Cette littérature, en général groupée autour de Salomon, n'est pas spécialement juive ; elle est, comme le livre qui nous occupe, purement sémitique. Salomon, qui la cultiva avec tant de succès, était dans des relations intimes avec les pays voisins de la Palestine, à tel point que la pureté de son rôle dans le développement de l'esprit hébreu en souffrit beaucoup. Toute son histoire nous le montre comme un paraboliste bien plus préoccupé de la sagesse profane des nations que du culte pur de Jéhovah. Les tribus voisines de la Palestine, et en particulier les *Beni-Kédem* ou *Orientaux*, chez lesquels se passe la scène du *Livre de Job*, participaient à la même philosophie (1). La tribu iduméenne de Thémán, en particulier, à laquelle appartient le principal des adversaires de Job, était célèbre par ses sages (2). Il est donc certain qu'il y eut là un mode spécial de culture intellectuelle, une école, si l'on veut, dont le peuple d'Israël nous a seul transmis le souvenir, mais qui ne lui était pas exclusivement propre. Il est même probable que parmi les monuments de la sagesse hébraïque nous ont été conservés des fragments de la sagesse des tribus voisines. Ce roi Lemuel, sous le nom duquel le compilateur du *Livre des Proverbes* nous a conservé le début d'un poème gnomique (3) a été considéré par plusieurs critiques comme un roi arabe ; et, en effet, si son nom n'est pas symbolique ou fictif, il faut certainement le chercher hors de la série des rois d'Israël. Le poème d'Agur (4), qui offre avec le précé-

(1) *I Rois*, v, 10 (*III Rois*, iv, 30, selon la Vulgate).

(2) *Jérem.*, XLIX, 7 ; *Obadiah*, 9 ; *Baruch*, III, 22-23. Comparez *Job*, xv, 10, 18, 19.

(3) *Ch. xxxi*, v. 1-9.

(4) *Prov.*, xxx.

dent des grands traits de ressemblance pour le style et la manière, a peut-être une origine analogue.

C'est à cette grande école de philosophie paraboliste, un des titres de gloire de la race sémitique, qu'appartient le *Livre de Job*. Bien qu'écrit par un Hébreu, ce livre nous représente un mode de spéculation qui n'était pas propre à la Palestine. Un grand nombre de légendes mythologiques ou astronomiques, auxquelles il y est fait allusion, ne se retrouvent pas chez les Hébreux, du moins sous la même forme (1). On y sent de bien plus près que dans les écrits des juifs le voisinage du polythéisme syrien et babylonien, en particulier de ce qu'on a nommé le sabéisme (2). Une foule de traits dénotent une connaissance parfaite de l'Égypte, où l'auteur semble avoir voyagé (3), et du mont Sinaï, où sans doute il avait vu les travaux des mines qu'il décrit avec tant de détails (ch. XXVIII). Le fait que tous les personnages du poème appartiennent aux *Beni-Kédem*, célèbres par leur sagesse, ne saurait être une fiction arbitraire. Cela n'implique pas sans doute, comme le supposait Herder, que le poème ait été primitivement écrit chez les Arabes voisins de la Palestine, ni qu'il faille y voir l'œuvre de quelque rival oublié de Salomon ; mais cela indique suffisamment que la composition tout entière repose sur une légende iduméenne, que les thèmes philosophiques agités dans la discussion ne sont autre chose que les lieux communs de la rhétorique sémitique, et qu'ainsi, en un sens très véritable, ces pages précieuses nous ont transmis un écho de l'antique sagesse de Thémân.

L'opinion que nous venons d'établir sur le caractère du poème de Job ne préjuge rien, on le voit, sur l'époque précise où il fut écrit ; car bien que l'époque florissante du genre de littérature dont nous parlons ait été l'époque de Salomon, on continua de le cultiver fort longtemps après, de même que le style des *kasidas* de l'Arabie anté-islamique resta en vogue longtemps après Mahomet, et cela dans un état de société tout différent de celui où fut inventée cette forme de poésie. La composition du *Livre de Job* suppose, il est vrai, une fraternité philosophique entre Israël et les peuples voisins, et ce n'est qu'à l'époque de Salomon que nous voyons cette fraternité clairement établie ; mais elle se

(1) Voir p. 347, 350, 361, 378, 391, 415, 417 de notre traduction.

(2) Voir p. 401 de la traduction.

(3) La description du crocodile et de l'hippopotame (ch. XL, XLI) est d'une telle vivacité, qu'on est porté à y voir un reflet direct de l'épouvante que l'auteur éprouva devant ces monstres. Il est question ailleurs des pyramides, du papyrus, des barques de jonc, etc.

continua sans doute sous ses successeurs, jusqu'à l'époque où le peuple juif, grâce à l'influence des prophètes et des rois piétistes, s'enfonça décidément dans ses propres voies et tourna le dos aux autres peuples. Le *Livre des Proverbes* ne fut compilé que sous les rois ; l'*Ecclésiaste* est plus moderne encore, et pourtant appartient évidemment à la même direction littéraire ; l'*Ecclésiastique* de Jésus, fils de Sirach, écrit sous les Ptolémées, est le dernier reflet de cette vieille sagesse gnomique, qui ne disparut complètement chez les juifs que quand ils adoptèrent ou mieux quand ils approprièrent à leurs croyances la philosophie grecque. C'est donc aux circonstances extérieures et à l'examen plus attentif des détails du poème qu'il faut demander la solution d'un problème que les considérations générales exposées jusqu'ici ne suffisent pas pour trancher.

On ne trouve dans l'antiquité juive que deux mentions expresses du *Livre de Job*. La première se lit au livre de l'*Ecclésiastique*, composé vers l'an 160 avant Jésus-Christ. Cette mention résulte d'une conjecture extrêmement ingénieuse, récemment proposée par M. Geiger sur le verset 11 du chap. XLIX de ce livre (1). La deuxième se lit au *Livre de Tobie* (II, 12, 15, texte latin), livre d'une date assez moderne. A vrai dire, ce sont là des témoignages presque superflus, puisqu'il n'a pu venir à la pensée d'aucun critique sérieux que le poème de Job fût d'une époque aussi basse. M. Vatke, qui a poussé jusqu'à l'extrême la tendance à rajeunir les ouvrages de l'ancienne littérature hébraïque, place le livre qui nous occupe à l'époque de la domination persane, au ve siècle avant notre ère (2). On peut sans crainte remonter bien plus haut. Le poème de Job, au moins dans ses parties essentielles, est certainement antérieur à la captivité. Les écrits postérieurs à cette date mémorable ont un tout autre caractère : ils sont empreints d'un mosaïsme rigide, d'une dévotion et d'un patriotisme exaltés (*Tobie, Esther*) ; les idées sur les récompenses et les peines de la vie future y sont plus avancées. L'esprit juif se resserrant de plus en plus, en vue de la grande mission qu'il allait bientôt accomplir, perd toute liberté, toute flexibilité. Les liaisons

(1) *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1858, p. 542-543. Les mots τῶν ἐχθρῶν de la traduction grecque répondent, on n'en peut guère douter, au mot אֹיִבִּים, *Job*, du texte hébreu de l'*Ecclésiastique*, maintenant perdu. Le traducteur grec, égaré peut-être par quelque erreur de copie, n'a pas reconnu dans ce mot un nom propre et l'a interprété selon le sens du radical.

(2) *Die biblische Theologie*, p. 570 ss.

intellectuelles d'Israël ne sont plus avec les Beni-Kédem et les Thémánites, mais bien avec la Perse, puis avec la Grèce. On chercherait vainement dans le judaïsme sévère de cette époque une place pour une œuvre aussi franche d'allure, remplie d'un parfum aussi fort de la vie nomade, et supposant une aussi grande largeur d'esprit. Les hardies apostrophes et les protestations énergiques de Job auraient passé, aux yeux des contemporains d'Esdras et de Néhémie, pour des blasphèmes. Le goût des théophanies et des révélations particulières, qui se remarque dans le *Livre de Job* (1), et qu'on retrouve dans le poème d'Agur (2), n'appartient pas à l'époque persane ; la vieille théologie des Fils de Dieu, du Dragon rebelle, etc., n'est pas non plus de ce temps. La langue enfin du *Livre de Job* a une fermeté, une beauté qu'on chercherait vainement dans les écrits d'un âge où la langue hébraïque n'était plus parlée, au moins dans sa pureté, et était devenue le partage des scribes et des lettrés.

Un passage fort grave, quoique non décisif, d'*Ezéchiel* (xiv, 14 et suiv.) confirme ce qui précède. Ezéchiel voulant nommer trois personnes justes par excellence cite *Noé*, *Daniel* et *Job*. Ezéchiel commença à prophétiser l'an 595. Nous avons donc la certitude que Job, au vi^e siècle avant notre ère, était passé à l'état d'homme célèbre par sa sainteté, et qu'il avait déjà une légende développée. Mais peut-on conclure de là que le livre qui porte son nom existât ? On ne le peut rigoureusement. Ce livre, en effet, n'est pas un simple récit des épreuves et de la patience de Job ; c'est une composition artificielle, où les épreuves du vieux patriarche sont prises pour thème de discussions philosophiques. Loin que ces discussions soient de nature à relever la patience de Job, leur hardiesse singulière inviterait plutôt à supposer qu'Ezéchiel ne les connaissait pas quand il présentait Job comme un saint. Tout porte à croire que la légende de Job est plus ancienne que le *Livre de Job*. Les célébrités populaires ne se créent pas par un livre isolé, surtout aux époques où l'on écrit et lit peu ; d'ailleurs, les fictions pures du drame et du roman n'étaient pas dans le goût des anciens Hébreux. Il est donc probable qu'il existait, à l'époque d'Ezéchiel, des récits édifiants des souffrances et de la piété de Job ; mais rien, dans le passage cité, ne prouve que Job eût déjà été pris pour le sujet d'une sorte de tragédie philosophique. Ce qui montre bien qu'une telle conséquence serait exagérée,

(1) Voir p. 352, 353, 405, 406, 420 de la traduction.

(2) *Prov.*, ch. xxx.

c'est que Job y est nommé à côté de Daniel (1). Or, il est impossible que le *Livre de Daniel*, tel que nous le possédons, existât à l'époque où Ezéchiel écrivait ce passage, puisque dans le *Livre de Daniel* sont mentionnés des événements du règne de Cyrus.

Une preuve bien plus forte de l'existence du *Livre de Job* dans le siècle qui précéda la captivité se tire de divers passages de *Jérémie*, d'où il semble résulter que Jérémie avait lu le livre en question et y avait fait des emprunts. Peut-on en douter en lisant le passage que voici (2) :

Maudit soit le jour où je suis né ; que le jour où ma mère m'enfanta ne soit pas béni !

Maudit soit l'homme qui porta la nouvelle à mon père en lui disant : « Un enfant mâle t'est né », et le remplit ainsi de joie !

Que cet homme-là soit comme les villes que Jéhovah a renversées sans retour ; que le matin il entende des cris d'alarme, et à l'heure de midi des clameurs tumultueuses.

Parce qu'il ne m'a pas tué dès le sein de ma mère, de telle sorte que ses entrailles fussent mon tombeau et qu'elle m'y portât à jamais.

Pourquoi suis-je sorti du sein de ma mère, pour voir la peine et la douleur, et pour que mes jours se consomment dans l'opprobre ?

Que l'on compare ce passage aux éloquentes malédictions de Job (III, 3 et suiv. ; x, 18) et on n'hésitera pas à dire lequel des deux auteurs a copié l'autre (3). La mollesse, la pesanteur,

(1) Daniel est présenté comme un sage accompli dans un autre passage d'*Ezéchiel* (xxviii, 3). Or, Daniel, d'après le livre qui porte son nom, devait être plus jeune qu'Ezéchiel, puisqu'il serait venu à Babylone, enfant, l'an 604 avant Jésus-Christ, dans l'hypothèse la plus favorable. Le seul moyen d'expliquer cette bizarrerie, c'est de supposer que la légende de Daniel, telle qu'Ezéchiel la connaissait, se rapportait à une époque plus ancienne, peut-être à l'époque ninivite, et que plus tard on l'a transportée à Babylone et à l'époque de Nabuchodonosor. La rédaction du *Livre de Daniel*, tel que nous le possédons, n'est que du temps des Séleucides.

(2) *Jérémie*, xx, 14 ss.

(3) Il existe encore deux ou trois endroits parallèles, mais moins frappants, entre Job et Jérémie. Jérémie, du reste, est sujet à ces sortes de réminiscences ; on retrouve chez lui beaucoup de passages des autres écrits hébreux. Voir Kueper, *Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex* (Berlin, 1837) p. 164, ss.

l'absence de timbre et de parallélisme qui caractérisent le passage de *Jérémie* font toucher du doigt le changement qui s'était déjà opéré dans la langue et l'esprit poétique de la nation à l'époque où ce prophète écrivait, c'est-à-dire dans la seconde moitié du VII^e siècle. Aussi n'est-il plus, je crois, un seul hébraïsant qui ne place la composition du *Livre de Job* cent ans au moins avant la captivité, c'est-à-dire vers l'an 700 (1).

Ce qui empêche en général les hébraïsants de remonter au delà, c'est le caractère de la langue du *Livre de Job*, qui leur paraît moderne et sentant déjà le chaldaïsme des basses époques. Gesenius, surtout, s'en est tenu à cette considération (2) ; mais il faut avouer que les observations de ce philologue, si savant et si judicieux, manquent ici de finesse. Parmi tous les idiotismes qu'il a recueillis, je n'en vois aucun qui soit l'indice d'une langue affaiblie et qu'on ne retrouve dans les écrits d'Amos, d'Osée, et dans le cantique de Débora, dont tout le monde cependant reconnaît l'ancienneté. La langue du *Livre de Job* est l'hébreu le plus limpide, le plus serré, le plus classique. On y trouve toutes les qualités du style ancien, la concision, la tendance à l'énigme, un tour énergique et comme frappé au marteau, cette largeur de sens, éloignée de toute sécheresse, qui laisse à notre esprit quelque chose à deviner, ce timbre charmant qui semble celui d'un métal ferme et pur. Nulle part on ne se sent plus loin de cette facilité lâche, de cette platitude obligée d'une langue qui a cessé d'être parlée et qui est cultivée artificiellement. Le nombre des difficultés qui arrêtent le philologue est un criterium excellent, quand il s'agit de l'âge des écrits hébreux : or, les difficultés se rencontrent dans le *Livre de Job* presque à chaque pas ; dans les morceaux des basses époques au contraire, dans certains psaumes par exemple, on a devant soi une langue claire, prolixe, n'offrant que très peu d'obscurités. La grammaire est, sans contredit, un précieux secours dans les questions de cette nature ; mais le goût doit aussi être entendu. Or, ici l'hébraïsant homme de goût ne saurait hésiter. Deux ou trois vétilles grammaticales ne l'emporteront jamais dans son esprit sur l'induction qui résulte du caractère général du poème, caractère si éloigné de toute décadence. J'en dis autant du *Cantique des Cantiques*, que, nonobstant l'avis des grammairiens, j'ose rapporter aux époques les plus vives et les plus franches de l'esprit d'Israël.

(1) C'est l'opinion commune en Allemagne. C'est aussi en France l'opinion de M. Munk, *Palestine*, p. 449.

(2) *Geschichte der hebräischen Sprache*, p. 33 ss.

Après l'argument tiré de la grammaire, la plus forte des preuves par lesquelles on cherche à établir que la composition du *Livre de Job* doit être placée vers l'époque de la captivité se tire des grands développements qu'offre dans ce livre la théorie des anges et des démons. Mais au fond, cette partie de la théologie du *Livre de Job*, si l'on excepte peut-être le discours d'Élihoun, ne dépasse pas le cercle des croyances que nous trouvons chez les Hébreux avant leur contact avec l'Assyrie et la Perse. Les anges sont encore renfermés dans la notion purement sémitique des *Beni-Élohim* ou *filz de Dieu*. Les *Kedoschim*, saints intercesseurs (v, 1), peuvent être aussi bien envisagés comme un reste des *Élohim* ou *Beni-Élohim* que comme un emprunt fait aux féroliers de la Perse. Le Satan qui figure dans le prologue n'est nullement l'Ahriman de l'Avesta : il ne fait rien que par l'ordre de Dieu ; c'est un ange d'un caractère plus malin que les autres, narquois et enclin à médire (1) ; ce n'est pas le génie du mal, existant et agissant par lui-même. Qu'on y réfléchisse d'ailleurs ; la considération que je combats en ce moment amènerait à placer la rédaction du poème à l'époque des Achéménides, puisque ce n'est que vers ce temps que les doctrines de Zoroastre exercèrent sur les Hébreux une influence bien caractérisée. Or, la composition du *Livre de Job* devient, à un âge aussi moderne, vraiment inexplicable. Le discours d'Élihoun lui-même peut à peine être abaissé jusque-là.

Est-ce à dire qu'il soit permis de reculer la composition du *Livre de Job* jusqu'à l'époque où de prime abord on voudrait la placer, je veux dire jusqu'à l'époque de Salomon (2) ? A cela s'opposent de graves difficultés. Pour n'en mentionner qu'une seule, je montrerai bientôt qu'aucune raison décisive n'autorise à séparer le prologue et l'épilogue du reste du poème ; or, dans le prologue nous voyons figurer les Chaldéens (*Kasdim*) comme une population vivant de rapines. Les *Kasdim* n'apparaissent chez les Hébreux, avec ce caractère, que vers l'époque d'Osias, roi de Juda, et de Menahem, roi d'Israël, au temps d'Amos, d'Osée et d'Isaïe, vers 770 avant Jésus-Christ. C'est à cette époque moyenne des royaumes de Juda et d'Israël, époque où l'ancien esprit nomade était loin d'être éteint, et où les puissantes réformes du temps de Josias n'avaient point encore donné à la nation le pli énergique qui la prédestinait à un rôle si

(1) Herder (cinquième dialogue sur la *Poésie des Hébreux*) a très bien vu ceci.

(2) M. Schlottmann n'hésite pas à remonter jusque-là.

extraordinaire, que j'aime à placer la composition du *Livre de Job*. Le style vif et ciselé du siècle de Salomon n'avait pas encore fait place à la prédication larmoyante de l'époque de Jérémie. Le *Livre des Proverbes* fut en partie compilé par les ordres d'Ézéchias (725-696 avant Jésus-Christ), et nous voyons autour de ce prince une sorte d'académie occupée de poésie parabolique (1). Le cantique d'Ézéchias lui-même (2) a beaucoup de rapports avec la poésie du *Livre de Job*. Enfin, plusieurs passages d'*Isaïe* (vers 750) (3) rappellent tellement des passages du *Livre de Job*, qu'on sent avec évidence que les deux auteurs ont puisé à ces lieux communs poétiques qui sont en quelque sorte dans l'air et appartiennent à tous (4).

C'est donc au VIII^e siècle avant notre ère que toutes les inductions nous portent à placer la composition du *Livre de Job*. Rome n'existait point encore ; la Grèce avait des chants harmonieux, mais ne savait pas écrire ; l'Égypte, l'Assyrie, l'Iran (renfermé en Bactriane), l'Inde, la Chine étaient vieux déjà de révolutions intellectuelles, politiques et religieuses, quand un sage inconnu, resté fidèle à l'esprit des anciens jours, écrivit pour l'humanité cette dispute sublime où la souffrance et les doutes de tous les âges devaient trouver une si éloquente expression.

II

Il faut examiner maintenant si le poème est tout entier d'une seule main et s'il est resté à l'abri de ces additions successives auxquelles les ouvrages un peu anciens, surtout s'ils n'ont pas une rigoureuse unité et un plan bien circonscrit, ont rarement échappé.

Une lecture même superficielle du *Livre de Job* suffit pour faire découvrir que ce livre, si grandiose dans son ensemble, est loin d'offrir dans le détail une marche satisfaisante. Les parties en prose ne s'accordent point parfaitement avec les

(1) *Prov.*, xxv, 1.

(2) *Isaïe*, xxxviii, 10 ss.

(3) Comparez surtout *Job*, xiv, 11, à *Isaïe*, xix, 5. Il paraît bien que l'un des deux auteurs a copié l'autre ; mais il est impossible de dire de quel côté l'emprunt a eu lieu. Je crois pourtant avec Kueper, contre Hitzig, qu'Isaïe a été l'imitateur.

(4) C'est aussi de cette manière qu'il faut expliquer les nombreux rapprochements qu'on observe entre le poème de Job et quelques psaumes.

parties en vers. Quelques développements se répètent ou se contredisent ; de longues parenthèses interrompent çà et là les plus beaux morceaux ; des finales sans vigueur nuisent parfois à l'effet des mouvements les plus heureux. L'idée d'interpolation se présente d'elle-même pour expliquer ces taches, incompatibles, selon notre manière de voir, avec l'art merveilleux que trahissent la composition générale de l'ouvrage et le tour achevé de quelques parties.

Une circonstance, cependant, doit inspirer, quand il s'agit d'inductions de cette nature, une certaine timidité. Les Hébreux, et les Orientaux en général, avaient sur la composition des idées fort différentes des nôtres. Leurs œuvres n'ont jamais eu ce cadre parfaitement défini auquel nous sommes habitués, et il faut se garder de voir des interpolations ou des retouches partout où nous trouvons des manques de suite qui nous étonnent. Ainsi, après avoir répondu à ses trois amis, Job prend la parole deux fois de suite. Elihou se reprend à quatre fois, et chacun de ses discours a un exorde et une péroraison. Jéhovah de même prononce deux discours. Au premier coup d'œil, il semble que ce soient là des additions successives ; et en effet, telle est la largeur de ces développements paraboliques non assujettis à un plan sévère, que l'on devait sans cesse être tenté de les allonger par de nouvelles amplifications. Mais, à la réflexion, on hésite à tirer cette conséquence. Les discours d'Elihou en particulier sont certainement d'une même main, et tous les discours de Job, sauf de très courts endroits qu'on voudrait supprimer (par exemple les derniers versets du ch. III et du ch. XIX, quelques incises du ch. XXXI, où deux rédactions semblent s'être pénétrées), sont empreints d'un tel caractère de hauteur et de force, qu'on ne peut douter qu'ils ne soient le fruit d'une seule inspiration : on dirait que le roseau du poète s'est à peine levé en écrivant cette protestation sublime du juste persécuté.

Quatre morceaux principaux ont, avec plus ou moins de droit, excité dans le poème de Job les soupçons de la critique : 1^o le prologue et l'épilogue ; 2^o le passage qui s'étend du ch. XXVII, v. 7, jusqu'à la fin du ch. XXVIII ; 3^o la description du crocodile et de l'hippopotame à la fin du discours de Jéhovah ; 4^o enfin le discours d'Elihou tout entier.

Il est certain que les idées du prologue et de l'épilogue sont à beaucoup d'égards en contradiction avec celles du poème. Job est présenté dans le prologue et l'épilogue comme un modèle de patience ; ses malheurs ne peuvent lui arracher un blas-

phème ; toutes ses paroles sont pleines d'une humble soumission à la volonté divine. Dès qu'il *prend sa parabole*, au contraire, c'est-à-dire dès qu'il commence à parler en vers, son langage devient arrogant, hardi, presque blasphématoire. Le prologue paraît d'une époque dévote et fortement adonnée au culte de Jéhovah ; le poème, au contraire, suppose une très grande liberté religieuse. L'esprit frondeur du nomade, sa religion simple et fière s'y révèlent à chaque pas ; les seuls noms de Dieu qui y figurent sont les noms d'*El*, *Schaddaï*, *Eloah*, qu'on trouve également chez les autres peuples sémitiques. Dans l'épilogue, enfin (ch. XLII, 7), Dieu donne pleinement raison à Job et reconnaît qu'il a bien parlé de lui, tandis que dans le poème il reprend Job sévèrement (1) et le taxe de légèreté.

Quelle que soit la force de ces raisons, je ne les trouve point suffisantes pour séparer deux parties d'un ouvrage qui se tiennent aussi bien. Le poème est inintelligible sans le prologue et l'épilogue. Si quelques traits de ces deux morceaux semblent respirer une religion bien avancée sous le rapport des sentiments, d'autres, au contraire, supposent un culte d'une grande simplicité. Il est difficile d'admettre qu'à une époque de rapetissement intellectuel, comme fut celle qui date de Jérémie et de Josias, on eût su feindre si habilement les formes extérieures d'une religion tout individuelle et reproduire les mœurs patriarcales avec tant de finesse. Le grand caractère du récit est aussi une preuve de son ancienneté ; que l'on compare à ce style admirable le ton des légendes modernes de *Tobie*, de *Judith*, d'*Esther*, de *Daniel*, on sentira la différence. Quant à l'emploi exclusif du nom de *Jéhovah* dans le prologue et l'épilogue, on n'en peut rien conclure contre l'authenticité de ces deux morceaux. On retrouve, en effet, le nom de Jéhovah en dehors du prologue et de l'épilogue dans les courtes formules qui marquent les changements d'interlocuteurs (2) et qui certainement n'ont pu être interpolées.

Les motifs pour repousser l'authenticité de la seconde partie du ch. XXVII (3) sont encore moins décisifs. Il est très vrai que les principes énoncés en cet endroit par Job sont en contradiction avec ceux qu'il soutient ailleurs ; mais, ainsi que je l'ai dit, ce n'est pas une logique sévère qu'il faut chercher dans ces vieux écrits. Plusieurs critiques, depuis Kennicott, ont cru que

(1) XXXVIII, 2 (Vulgate, XXXIX, 32) XL, 2.

(2) Ch. XXXVIII, 1 ; XL, 1, 3, 6 (Vulgate, XXXIX, 31, 33 ; XL, 1) ; XLII, 1.

(3) Voir de Wette, *Einleitung*, § 288.

ce passage était mis à tort dans la bouche de Job, et qu'il fallait y voir le troisième discours de Sophar, qui, comme on le sait, parle une fois de moins que ses deux amis. Il est certain que toute cette partie du livre semble assez profondément troublée ; j'y admettrais volontiers quelque transposition ou quelque erreur ; mais il n'est pas prouvé qu'il y ait eu là quelque addition postérieure. C'est contrairement à toute vraisemblance que M. Bernstein rapporte le ch. xxviii, un des plus beaux développements du poème, à l'auteur du discours d'Elihou.

L'opinion de M. Ewald, qui regarde comme interpolées les descriptions de Béhémot et de Léviathan (1), ne repose pas non plus sur de bien solides fondements. Il est vrai que le discours de Jéhovah se termine très bien au ch. xl, v. 14, et que la description de ces deux monstres a un caractère fort différent de la charmante et naïve histoire naturelle du ch. xxxix. Il est vrai encore que l'attache du v. 4 du ch. xli est si molle qu'on est tenté d'y voir une seconde addition qu'on aurait cousue à la suite de la première, parce que dans cette voie il n'y avait pas de raison pour s'arrêter. Mais, je le répète, il faut se garder de vouloir retrouver dans ces œuvres antiques nos principes de composition et de goût. Le style du fragment dont nous parlons est celui des meilleurs endroits du poème. Nulle part la coupe n'est plus vigoureuse, le parallélisme plus sonore : tout indique que ce singulier morceau est de la même main, mais non pas du même jet que le reste du discours de Jéhovah.

C'est contre le seul discours d'Elihou que s'élèvent des difficultés capitales et selon moi décisives (2). Non seulement, en effet, ce discours dérange l'économie du poème, puisqu'il n'est guère qu'une répétition de ce qui a précédé et qu'il affaiblit d'avance l'effet du discours de Dieu ; mais l'interpolateur a pris si peu de soin de cacher son addition que l'entrée et la sortie d'Elihou sont en pleine contradiction avec le reste de l'ouvrage. Dans le prologue, en effet, qui prépare le drame et où tous les personnages sont nommés, il n'est nullement question de ce nouvel interlocuteur ; l'auteur de l'interpolation est obligé, pour rendre compte de son apparition inattendue, de donner

(1) Ch. xl, 15 (Vulgate, 10), xli.

(2) C'est aussi l'opinion d'Eichhorn, Stuhlmann, Bernstein, de Wette, Ewald, Hirzel, Knobel. L'authenticité est défendue par Schaerer, Stäudlin, Bertholdt, Jahn, Rosenmüller, Umbreit, Arnheim, Stickle, mais pour des raisons assez faibles, et en partant presque toujours de l'idée que l'ensemble du poème a été écrit à une époque très moderne.

une explication rétrospective (xxxii, 4). Considération bien plus grave encore ! Jéhovah prenant la parole après le discours d'Elihou (xxxviii, 1) *adresse la parole à Job* et l'apostrophe, comme si personne n'avait discoursu depuis la fin des paraboles de Job (xxxI, 40). Enfin dans l'épilogue, les trois amis repa-raissent pour être l'objet de réprimandes sévères, et dans tout cela pas un mot d'Elihou, qui pourtant avait mérité, aussi bien qu'Eliphaz, Bildad et Sophar, les reproches de Dieu.

Ces considérations formeraient à elles seules contre l'authenticité du discours d'Elihou une objection bien forte. Mais une preuve plus sensible encore se tire, selon moi, de la lecture du discours lui-même. Dès les premières lignes, on se trouve en présence d'une langue fort différente de celle du reste du poème. Le dictionnaire de l'auteur est insolite ; plusieurs mots qu'il semble affectionner ne se trouvent pas dans les discours des autres interlocuteurs ni même dans le reste des écrits hébreux. Or, quand il s'agit d'une langue aussi libre que l'hébreu, où chaque auteur a en quelque sorte son dictionnaire, les habitudes de style forment un critérium décisif. La manière de discuter d'Elihou ne ressemble pas davantage à celle des trois amis. Il apostrophe Job par son nom ; il aime les longs préambules ; ses principes philosophiques affectent des formes plus abstraites et supposent un plus haut degré de réflexion. Dira-t-on que l'auteur a voulu marquer ainsi l'individualité du rôle d'Elihou et son caractère personnel ? Mais la poésie de la haute antiquité ne connaît pas ces nuances de *caractères* ; elle peint l'homme et la grande poésie de la vie, qui est la même pour tous. L'idée de faire parler chaque personnage dans un style particulier est le signe d'un art très avancé et même un trait de décadence. Aussi, le ton des autres parties du livre n'offre-t-il aucune diversité : Job parle du même style que ses amis, et ses amis du même style que Jéhovah.

Les considérations esthétiques ne sont pas moins fortes contre le discours d'Elihou que celles que fournit la grammaire. Quelque réserve qui nous soit commandée en de telles inductions, la physionomie du morceau dont il s'agit est si caractérisée qu'il ne faut pas hésiter cette fois à se prononcer. Le style d'Elihou est froid, lourd, prétentieux. L'auteur se perd dans de longues descriptions sans vivacité (1), surtout si on les compare aux traits pénétrants du discours de Jéhovah. Il laisse quelquefois son *kalâm* errer presque au hasard ; la rédac-

(1) Voir p. 412 ss.

tion de certains passages (par exemple, xxxvii, 6 et 12) est tout à fait négligée. Son langage est obscur et présente des difficultés d'un ordre particulier. Dans les autres parties du poème, l'obscurité vient de notre ignorance et du peu de moyens que nous avons pour comprendre ces antiques documents ; ici l'obscurité vient du style lui-même, de sa bizarrerie et de son affectation (1). A part quelques passages dont l'imperfection peut être attribuée à la manière défectueuse dont le texte nous a été conservé, le poème de Job est, dans ses parties essentielles, le modèle de l'éloquence parabolique. Ici, au contraire, nous sommes en présence d'un des rares morceaux de la littérature hébraïque qu'on peut, du moins pour certaines parties, taxer de faiblesse. L'auteur imite les discours précédents et même ceux de Jéhovah qui viennent ensuite. Parfois, il semble préoccupé d'une idée singulière, c'est de répondre aux questions du discours de Jéhovah (2). Ainsi, la grande description de la foudre (xxxvi, 27 et xxxvii, 13) n'est qu'une exposition assez lâche de ce que les interrogations de Jéhovah vont bientôt présenter avec une incomparable vigueur.

La physique d'Elihou, en effet, est à quelques égards plus avancée que celle de l'auteur des chapitres xxxviii et suivants. Jéhovah, avec une simplicité patriarcale, demande : « Quel est le père de la pluie ? » Elihou sait déjà que ce sont les émanations des eaux qui forment les nuages et retombent ensuite en gouttelettes sur la foule des mortels (xxxvi, 27, 28). Sa philosophie est de même plus mûre et plus arrêtée que celle de Job et de ses trois amis, ses idées morales sont plus raffinées ; mais le souffle du génie lui manque complètement. Une telle contradiction ne doit pas surprendre : le *Livre de la Sagesse* est certainement bien plus systématique et plus riche en théories que les anciens livres sapientiaux ; et pourtant qui voudrait le préférer à ceux-ci, sous le rapport du goût, de l'inspiration, de la naïveté ?

Je regarde donc comme certain que le discours d'Elihou a été interpolé postérieurement à l'époque où le *Livre de Job* était arrivé à la forme où nous le voyons. Il est impossible de dire si cette insertion a suivi de près l'achèvement du poème, ou si elle

(1) L'expérience d'un traducteur est ici un excellent moyen de discernement. En passant des paraboles de Job au discours d'Elihou, il se sent transporté brusquement d'un monde à un autre. Les procédés d'esprit qu'il est obligé d'employer pour lutter contre ce style nouveau n'ont rien de commun avec ceux qu'il a dû pratiquer pour traduire le reste du poème.

(2) Voir Hirzel, *Hiob*, p. 231, etc.

en a été séparée par un long intervalle. Un tel style, sentant l'imitation et, si j'ose le dire, le pastiche, n'a pas de date. Parfois, on est tenté de croire que l'hébreu avait déjà cessé d'être parlé à l'époque où fut écrit le morceau en question, tant le choix des expressions y est peu naturel. On ne peut dire cependant que le caractère général du style d'Elihou soit celui des écrits des basses époques. Ses doctrines paraissent plus savamment combinées et par conséquent plus modernes que celles des autres interlocuteurs ; mais il serait difficile de dire si des siècles ont été nécessaires pour opérer cette transformation. Le progrès de la réflexion d'un seul homme aurait pu à la rigueur suffire pour cela. Qui sait si l'auteur lui-même, reprenant son œuvre après un long intervalle, à une époque où il avait perdu sa verve et sa manière, n'a pas cru perfectionner son poème en y ajoutant ce morceau qui en réalité le dépare ? Il est certain que l'auteur de l'addition n'y attachait pas une très grande importance, puisqu'il ne s'est pas donné la peine de faire, pour la justifier, les changements les plus simples au reste de l'ouvrage.

La forme sous laquelle les écrits de la nature de celui de Job nous ont été transmis explique du reste ces indécisions et ces incohérences. Il ne semble pas que le *Livre de Job* ait eu d'abord dans l'estime des Israélites une très grande importance. Non seulement on ne lui attribuait, à l'époque reculée où il fut écrit, aucune autorité canonique ; mais il semble même qu'on a dû le tenir assez longtemps pour une composition artificielle et profane. Plusieurs rabbins du moyen âge, Ralbag, par exemple, ne l'envisagent guère que comme un livre philosophique et le traitent avec la plus grande liberté (1). Ces sortes de textes n'étaient pas gardés très sévèrement dans l'antiquité. Chacun se faisait sa copie à sa guise et selon son goût personnel. Souvent les copies diverses se fondaient en une seule, et la boule de neige s'incorporait bien des graviers. Je ne puis mieux expliquer ma pensée, qu'en comparant ce mode antique de rédaction à celui que nous offrent certains livres populaires des Églises d'Orient, de Syrie, par exemple, et en particulier les romans pieux sur l'Ancien et le Nouveau Testament, désignés sous le nom d'Aporcryphes. Ayant cherché à publier un de ces écrits (2), je trouvai

(1) Voir l'édition partielle du commentaire de Ralbag, avec traduction latine, par L.-H. d'Aquin, Paris, 1622, in-4°.

(2) *Journal asiatique*, décembre 1853. Les derniers livres bibliques qui n'arrivèrent jamais à une consécration canonique bien complète

autant de textes que de manuscrits. L'un ajoutait, l'autre retranchait ; l'un était inexplicable sans l'autre, et je reconnus que s'il n'était resté qu'un seul manuscrit, il eût été impossible d'arriver, pour plusieurs passages, à la véritable pensée de l'auteur.

Telle est à peu près notre position à l'égard du *Livre de Job*. Cet antique monument nous est parvenu, j'en suis persuadé, dans un état fort misérable et maculé en plusieurs endroits. Bien des traits qui ralentissent et refroidissent les plus beaux développements, quelques-unes des brusques ruptures qui nuisent à la série logique du discours, viennent peut-être de la grande liberté des copistes, liberté sur laquelle, durant plusieurs siècles, ne s'exerça aucun contrôle. Les difficultés insurmontables qu'on rencontre çà et là en sont l'indice et la preuve. La philologie fait bien de lutter contre ces ténèbres, et il faut reconnaître qu'elle a considérablement diminué le nombre des passages désespérés ; mais il en restera toujours sur lesquels on sera réduit à des conjectures. Il n'y aurait qu'un remède à de telles incertitudes : la découverte d'un manuscrit antérieur à l'époque où fut fixée la leçon qui seule nous est parvenue. Inutile d'ajouter qu'une telle espérance doit être absolument abandonnée, puisque cette fixation du texte eut lieu certainement avant notre ère, et que la version grecque dites des Septante répond déjà verset par verset au texte hébreu.

III

Pour bien comprendre le poème de Job, il ne suffit pas de le placer à sa date ; il faut le restituer par la pensée à la race qui l'a créé et dont il est la plus parfaite expression. Nulle part la sécheresse, l'austérité, la grandeur qui caractérisent les œuvres originales de la race sémitique ne se montrent plus à nu. Pas un moment, dans ce livre étrange, on ne sent vibrer les touches fines et délicates qui font des grandes créations poétiques de la Grèce et de l'Inde une si parfaite imitation de la nature ; des côtés entiers de l'âme humaine y font défaut ; une sorte de roideur grandiose donne au poème un aspect dur et comme une teneur d'airain. Mais jamais la position si éminemment poétique de l'homme en ce monde, sa mystérieuse lutte contre une

Tobie, Judith, Esther, Daniel, présentent aussi une rédaction très flottante et beaucoup d'interpolations.

force ennemie qu'il ne voit pas, ses alternatives également justifiées de soumission et de révolte, n'ont inspiré une plainte si éloquente. La grandeur de la nature humaine consiste en une contradiction qui a frappé tous les sages et a été la mère féconde de toute haute pensée et de toute noble philosophie ; d'une part, la conscience affirmant le droit et le devoir comme des réalités suprêmes ; d'une autre, les faits de tous les jours infligeant à ces profondes aspirations d'inexplicables démentis. De là une sublime lamentation qui dure depuis l'origine du monde, et qui jusqu'à la fin des temps portera vers le ciel la protestation de l'homme moral. Le poème de Job est la plus sublime expression de ce cri de l'âme. Le blasphème y touche à l'hymne, ou plutôt il est un hymne lui-même, puisqu'il n'est qu'un appel à Dieu contre les lacunes que la conscience trouve dans l'œuvre de Dieu. La fierté du nomade, sa religion froide, sévère, éloignée de toute dévotion, sa personnalité hautaine expliquent seules ce mélange singulier de foi exaltée et d'audacieuse obstination.

L'imagination des peuples sémitiques n'est jamais sortie du cercle étroit que traçait autour d'elle la préoccupation exclusive de la grandeur divine. Dieu et l'homme en présence l'un de l'autre, au sein du désert, voilà l'abrégé et, comme l'on dit aujourd'hui, la formule de toute leur poétique. Les Sémites (1) ont ignoré les genres de poésie fondés sur le développement d'une action, l'épopée, le drame (2) et les genres de spéculation fondés sur la méthode expérimentale ou rationnelle, la philosophie, la science. Leur poésie, c'est le cantique ; leur philosophie, c'est la parabole (3). La période fait défaut à leur style, comme le raisonnement à leur pensée. L'enthousiasme, aussi bien que la réflexion, s'exprime chez eux par des traits vifs et courts, où il ne faut rien chercher d'analogue au nombre oratoire des Grecs et des Latins. Le poème de Job est sans contre-

(1) Je parle ici surtout des Sémites primitivement nomades, Hébreux, Moabites, Édomites, Saracènes, Ismaélites, Arabes, etc., dont le génie nous est le mieux connu, grâce aux œuvres religieuses et poétiques qu'ils nous ont léguées.

(2) Le *Cantique des Cantiques* offre bien un commencement de drame lyrique, mais à peine développé. Il est douteux, malgré les ingénieux raisonnements de M. Ewald, que ce curieux *libretto* ait jamais été représenté.

(3) J'emploie ici et dans la traduction le mot de *parabole*, non dans le sens spécial que nous lui donnons, mais comme l'équivalent du mot hébreu *machal*, qui désigne la poésie sentencieuse des livres dits *sapientiaux*, par opposition au mot *schir*, qui désigne les cantiques et la poésie lyrique.

dit le chef-d'œuvre le plus ancien de cette rhétorique, dont le Coran est au contraire l'exemple le plus rapproché de nous. Il faut renoncer à toute comparaison entre des procédés aussi éloignés de notre goût et la texture grave et continue des ouvrages classiques. L'action, la marche régulière de la pensée, qui font la vie des compositions grecques, manquent ici complètement. Mais une vivacité d'imagination, une force de passion concentrée, auxquelles rien ne saurait être comparé, éclatent, si j'ose le dire, en millions d'étincelles et font de chaque ligne un discours ou un philosophème tout entier.

C'est surtout par sa manière de conduire le raisonnement que l'auteur du poème de Job nous étonne et accuse profondément les traits de sa race. Les relations abstraites ne s'expriment, dans les langues sémitiques, qu'avec la plus grande difficulté. L'embarras de l'hébreu pour énoncer le raisonnement le plus simple est quelque chose de surprenant. La forme du dialogue qui, entre les mains de Socrate, devint pour l'esprit grec un si admirable instrument de précision, ne sert ici qu'à voiler le défaut de méthode rigoureuse. D'un bout à l'autre du poème la question ne fait pas un seul pas ; nulle trace de cette *dialectique* souvent subtile, mais toujours singulièrement pressée, dont les dialogues de Platon et les soutras bouddhiques nous offrent le modèle. L'auteur, comme tous les Sémites, n'a pas l'idée des beautés de composition résultant de la sévère discipline de la pensée. Il procède par intuitions vives, non par déductions. Un problème insoluble est posé ; une immense contention d'esprit est dépensée pour le résoudre ; le dieu apparaît à la fin, non, comme dans le drame classique, pour dénouer l'énigme, mais pour en montrer par des traits plus vifs encore l'insondable profondeur.

Loin de nous la pensée de demander à ces livres antiques les qualités que nous devons à notre amoindrissement ! S'ils nous frappent comme une révélation d'un autre monde, s'ils causent à nos âmes cette profonde émotion que porte avec elle l'expression première et naïve de toute grande pensée, n'en est-ce pas assez pour expliquer l'admiration des âges et justifier l'enthousiasme qui leur a fait décerner le titre de sacrés ? Une circonstance, d'ailleurs, transforme le défaut de méthode qui blesse le logicien dans le *Livre de Job* en une sublime beauté. S'il s'agissait d'un problème accessible à l'esprit humain, il serait choquant de voir les règles de l'investigation scientifique si grossièrement violées. Mais la question que l'auteur se propose est précisément celle que tout penseur agite, sans pouvoir la

résoudre ; ses embarras, ses inquiétudes, cette façon de retourner dans tous les sens le nœud fatal sans en trouver l'issue, renferment bien plus de philosophie que la scolastique tranchante qui prétend imposer silence aux doutes de la raison par des réponses d'une apparente clarté. La contradiction, en de pareilles matières, est le signe de la vérité ; car le peu qui se révèle à l'homme du plan de l'univers se réduit à quelques courbes et à quelques nervures, dont on ne voit pas bien la loi fondamentale et qui vont se réunir à la hauteur de l'infini. Maintenir en présence les uns des autres les besoins éternels du cœur, les affirmations du sentiment moral, les protestations de la conscience, le témoignage de la réalité, voilà la sagesse. La pensée générale du *Livre de Job* est ainsi d'une parfaite vérité. C'est la plus grande leçon donnée au dogmatisme intempérant et aux prétentions de l'esprit superficiel à se mêler de théologie ; elle est en un sens le résultat le plus haut de toute philosophie, car elle signifie que l'homme n'a qu'à se voiler la face devant le problème infini que le gouvernement du monde livre à ses méditations. Le piétisme hypocrite d'Éliphaz et les intuitions hardies de Job sont également en défaut pour résoudre une telle énigme ; Dieu lui-même se garde d'en livrer le mot, et, au lieu d'expliquer l'univers à l'homme, il se contente de montrer le peu de place que l'homme occupe dans l'univers.

L'absence complète de l'instinct scientifique est un des traits qui caractérisent les peuples sémitiques. La recherche des causes est pour eux ou une vaine occupation, dont on se lasse très vite (*Ecclésiaste*, I-III), ou une impiété, une usurpation sur les droits de Dieu (*Job*, xxxviii-xli). Voilà pourquoi l'esprit juif, si puissant par sa simplicité et sa persistance, a produit si peu de grandes spéculations philosophiques. Le monothéisme, en tenant l'homme sous la pensée continue de son impuissance, et surtout en excluant la métaphysique et la mythologie, excluait du même coup toute théologie un peu raffinée. La théorie des premiers principes de l'univers (forces, idées, etc.) est, à sa manière, une sorte de polythéisme, et il serait possible de montrer que la métaphysique ne s'est développée dans le sein des religions sorties de la race sémitique que par imitation et contrairement à l'esprit de ces religions. Le système du monde, tel qu'il résulte du *Livre de Job*, est des plus simples : Dieu, créateur de l'univers et agent universel de l'univers, fait vivre par son souffle tous les êtres et produit directement tous les phénomènes de la nature. Autour de lui sont rangés comme une cour les *filz de Dieu*, êtres saints et purs,

parmi lesquels cependant se glisse quelquefois un détracteur jaloux de la création, niant la vertu désintéressée et persécutant les bons. Du reste, nulle spéculation sur les êtres célestes ; une seule métaphore, plus suivie que les autres et donnant lieu à un riche développement (ch. xxviii), était grosse d'avenir ; je veux parler de cette pompeuse description de la Sagesse, envisagée comme principe primordial, ayant une personnalité distincte de celle de la divinité et lui servant d'assesseur : là est la souche vraiment sémitique sur laquelle des théories du Verbe devaient, plusieurs siècles plus tard, venir se greffer.

La nature, dans un tel système, ne pouvait être conçue que comme absolument inanimée. Au lieu de cette nature vivante qui parla si puissamment à l'imagination des ancêtres de la race indo-européenne, ici c'est Dieu qui fait tout, en vue d'un plan connu de lui seul. Quelques vives images, telles que le *premier-né de la mort*, le *roi des épouvantements* (xvii, 13-14) (1), rappellent au premier coup d'œil les personnifications de la Grèce et de l'Inde : on croit lire les Védas en voyant l'Aurore (xxxviii, 13-14) saisir les coins de la terre pour en chasser les méchants et changer la face du monde comme le sceau change la terre sigillée (2). Mais tout cela reste infécond. Chez les aryens, ces attributions de l'Aurore fussent devenues un acte ou une aventure d'une déesse ; puis, avec le temps, cessant d'être comprises, elles eussent produit des contes bizarres où le caprice des poètes se fût donné carrière. On eût raconté, j'imagine, que *Schahar* (l'Aurore) était une vigoureuse jeune fille qui, un jour, rencontra des brigands se partageant leur butin sur un tapis, en saisit les quatre coins et les tua. Puis on eût cherché dans ce récit, interprété avec une latitude indéfinie, une matière pour des drames, des allégories, des compositions littéraires de toute espèce. Chez les Hébreux, ces hardies images ne dépassent jamais la métaphore. Le Dieu unique étouffait dans leur germe ces fantastiques créations qui, ailleurs, sortaient par flots d'une langue pleine de vie, fécondée par une imagination que ne limitait aucun dogme. Quand on a bien pénétré le génie des langues aryennes primitives, on voit que, par l'essence même de ces langues, chacun de leurs mots renfermait un mythe, et que chaque élément de la nature extérieure était inévitablement destiné à devenir pour les peuples qui les parlaient

(1) Il y a des doutes sur la seconde de ces expressions.

(2) *Rigvéda* I, cxxiii, 4 : « L'Aurore s'approche de chaque maison ; c'est elle qui annonce chaque jour. L'Aurore, la jeune fille active, revient éternellement ; elle jouit toujours la première de tous les biens, etc. »

une divinité (1). Les phénomènes météorologiques surtout, qui jouent un rôle si capital dans les religions primitives, parce que dans cet ordre de phénomènes la cause immédiate échappe complètement, furent une source féconde d'êtres divins. Rien de semblable dans le poème de Job. Les nuages et ce qui est au-dessus sont le séjour et le domaine spécial d'un être unique, qui de là gouverne toute chose. Là sont ses réservoirs, ses arsenaux, les pavillons où il réside. De là il conduit les orages et les fait servir à son gré de récompense ou de châtiment (2). La foudre, en particulier, est toujours envisagée comme une théophanie : elle signale la descente de Dieu sur la terre ; le bruit du tonnerre, c'est la voix de Dieu ; l'éclair, c'est sa lumière ; la flamme électrique, ce sont les traits lancés par sa main.

Inutile de dire qu'on ne chercherait pas moins vainement dans cet antique poème une trace de la grande idée grecque, née en Ionie et appelée à devenir dans les temps modernes la base de toute philosophie, l'idée des *lois de la nature*. Tout y est miracle. Tout y respire cette admiration facile, heureux don de l'enfance, qui peuple le monde de merveilles et d'enchantements. Thalès et Héraclite, un ou deux siècles après l'auteur du poème de Job, auraient déjà souri des naïves questions par lesquelles Jéhovah croit réduire au silence les prétentions de l'homme à connaître les lois du monde. Nulle part on ne sent plus vivement qu'ici la diversité du génie aryen et du génie sémitique ; le premier, étant prédestiné, par sa conception primitive de la nature et par la forme même de son langage, au polythéisme, à la mythologie, à la métaphysique, à la physique ; l'autre étant condamné à ne jamais sortir de l'aride et grandiose simplicité du monothéisme. De nos jours, les musulmans n'ont pas une idée plus claire des lois de la nature que l'auteur du *Livre de Job*, et le principal motif de réprobation que les croyants sincères de l'islamisme élèvent contre la science européenne (3) est qu'elle anéantit la puissance de Dieu, en réduisant le gouvernement de l'univers à un jeu de forces susceptibles d'être calculées.

Ainsi, à égale distance et des cosmogonies fondées sur des

(1) Voir l'opuscule de M. Max Müller, intitulé : *Comparative Mythology*, traduit en partie dans la *Revue germanique*, juin et juillet 1858.

(2) Voir surtout la fin du discours d'Elihou (p. 412 ss), qu'on peut regarder comme un vrai cours de météorologie sémitique. La manière dont tous les phénomènes naturels sont rapportés, dans ce curieux passage, à Dieu comme à leur agent unique, au moyen du pronom affixe de la troisième personne, est singulièrement remarquable.

(3) Voir la Relation du cheick Rifaa, analysée par M. Caussin de Perceval, dans le *Journal asiatique*, mars 1833, p. 242-243.

principes abstraits, et de la physique scientifique des Grecs et des peuples modernes, la théorie du monde qui résulte du *Livre de Job* est la forme la plus complète du système de la nature rigoureusement déduit du monothéisme. Il n'y a pas de science du monde, tandis que le monde est gouverné par les volontés particulières d'un souverain capricieux et impénétrable. A ce point de vue, l'ignorance est un culte et la curiosité un attentat : toujours en présence d'un mystère qui l'obsède et l'écrase, l'homme attribue surtout le caractère de la grandeur à ce qui est inexplicable ; tout phénomène dont la cause est cachée, tout être dont la fin ne s'aperçoit pas, est une humiliation pour l'homme et un motif de gloire pour Dieu. La Grèce voit le divin dans ce qui est harmonieux et clair, le Sémite voit Dieu dans ce qui est monstrueux et obscur. Le difforme Léviathan est le plus bel hymne à l'Éternel. L'animal, avec ses instincts cachés, est sans cesse opposé à l'homme, et lui est même préféré ; car il est plus directement sous la dépendance de l'esprit divin qui agit en lui sans lui, tandis que la raison réfléchie et la liberté sont en quelque sorte un larcin fait à Dieu.

La théorie du monde moral qui sert de base au *Livre de Job* n'est pas moins simple. L'homme est dans des rapports perpétuels et directs avec la Divinité : il la voit quelquefois, mais alors il meurt ; d'autres fois, la Divinité lui parle par des songes et des visions ; d'autres fois, elle l'avertit par les événements ordinaires de la vie. La différence du bien et du mal résulte d'une *voie* que Dieu a tracée et qu'il révèle à l'homme, Dieu récompense le bien et punit le mal en cette manière : l'homme de bien meurt *en son temps* et descend aux enfers sans s'en apercevoir ; le méchant, au contraire, meurt *avant le temps*. Toute mort violente, toute maladie longue et cruelle était ainsi regardée comme une punition de fautes cachées. Le dictionnaire lui-même s'opposait énergiquement à ce qu'une autre doctrine prévalût. Les mots *crime, châtement, peine, souffrance, injustice, malheur* sont, en hébreu, presque indiscernables, et le traducteur qui a lutté presque à chaque pas contre les difficultés qu'offrent des mots tels que *עָוֹן, יָשׁוּא, צָרָה*, comprend mieux que personne l'impossibilité où était l'esprit hébreu d'arriver, avec des mots si confus, à une distinction que nous regardons comme le principe de toute moralité.

Tel est le système que j'appellerai patriarcal, et sur lequel repose le *Livre de Job*. On voit tout d'abord les objections auxquelles dut prêter un tel système, dès que la réflexion devint quelque peu exigeante et ne se contenta plus des explications

naïves des premiers âges. Des impies, à l'époque du *Livre de Job*, osaient déjà dire, presque comme Épicure, que Dieu se mêlait peu des affaires de ce monde, « qu'il se promenait sur la voûte du ciel ». Une épouvantable objection surtout résultait du spectacle offert par la société. La vieille théorie, que chacun est traité par Dieu ici-bas selon ses mérites, avait pu être soutenable dans cette noble et vénérable antiquité que le vieux Samuel avait essayé vainement de défendre contre les besoins nouveaux qui se faisaient jour de toutes parts. Dans cet Éden de la vie patriarcale où la noblesse, la richesse, la puissance étaient inséparables, s'appliquait presque à la rigueur la théorie des amis de Job. Mais cette théorie, qui avait sa vérité dans une aristocratie d'honnêtes gens, telle qu'était la primitive société des Sémites nomades, devenait de plus en plus insoutenable, à mesure que le monde sémitique, jusque-là très pur, des environs de la Palestine entraît dans les voies des civilisations profanes, ce qui arriva vers l'an 1000 avant notre ère : on vit alors des scélérats heureux, des tyrans récompensés, des brigands portés honorablement au tombeau, des justes spoliés et réduits à mendier leur pain. Le nomade, resté fidèle aux idées patriarcales, s'indigna des injustices fatales qu'entraînait avec elle une civilisation compliquée dont il ne comprenait ni la portée ni le but. Le cri du *pauvre*, qui jusque-là n'avait point trouvé d'écho, car le pauvre n'avait existé que parmi les races inférieures auxquelles on accordait à peine le nom d'homme (1), commença à s'élever de toutes parts, en accents pleins d'éloquence et de passion.

On conçoit le trouble des anciens sages devant le phénomène inexplicable qui dès lors se présenta tous les jours. L'esprit sémitique s'était tenu jusque-là dans une théorie de la destinée humaine d'une prodigieuse simplicité. L'homme, après sa mort, descendait au *scheol*, séjour souterrain qu'il est souvent difficile de discerner du tombeau, et où les morts conservaient une vague existence analogue à celle des Mânes de l'antiquité grecque et latine, et surtout à celle des Ombres de l'*Odyssée*. Le dogme de

(1) Voir *Job*, xxx, 3-8. L'existence de ces races au temps de la composition de notre poème est digne d'être remarquée. On sait qu'elles ne figurent plus dans l'histoire d'Israël après l'époque de David. Il n'en est pas question dans la table ethnographique du ch. x de la *Genèse*, non qu'elles eussent cessé d'exister quand cette table fut composée, mais parce que les Hébreux, comme les brahmanes dans l'Inde, regardaient les individus appartenant à ces races plutôt comme des animaux que comme des hommes, et ne voulaient pas leur donner un rang dans les grandes familles de l'humanité.

l'immortalité de l'âme, qui eût offert une solution immédiate et facile aux perplexités dont nous parlons, n'apparaît pas un instant, au moins dans le sens philosophique et moral que nous y donnons (1) ; la résurrection des corps n'est entrevue que de la façon la plus indécise. La mort ne réveillait aucune idée triste, quand l'homme allait à son heure rejoindre ses pères et qu'il laissait après lui de nombreux enfants. A cet égard, nulle différence n'existait entre les Hébreux et les autres peuples de la haute antiquité. L'étroit horizon qui ceignait la vie ne laissait aucune place à nos aspirations inquiètes et à notre soif d'infini. Mais toutes les idées furent troublées, quand des catastrophes comme celle de Job se racontèrent sous la tente, jusque-là pure de tels scandales. Toute la vieille philosophie des pères fut en désarroi ; les sages de Théman, dont le premier principe était que l'homme reçoit ici-bas sa récompense ou son châtiment, se trouvèrent des esprits arriérés ; en présence de tels malheurs ils ne surent que pleurer à terre en silence, durant sept jours et sept nuits.

Le *Livre de Job* est l'expression du trouble incurable qui s'empara des consciences à l'époque où la vieille théorie patriarcale, fondée uniquement sur les promesses de la vie terrestre, devint insuffisante. L'auteur voit la faiblesse de cette théorie ; il se révolte à bon droit contre les criantes injustices qu'une interprétation superficielle des décrets de la Providence entraîne avec elle ; mais il ne trouve aucune issue au cercle fermé dont l'homme ne devait sortir que par un appel hardi à l'avenir. Son effort pour secouer l'antique préjugé de sa race demeure impuissant, ou n'aboutit qu'à de perpétuelles contradictions. Quelques partisans de la vieille théorie, forcés par l'évidence des faits, avouaient que l'homme n'est pas toujours puni durant sa vie ; mais ils soutenaient que ses crimes retombent sur ses enfants, qui, d'après les idées patriarcales sur la solidarité de la tribu, étaient en quelque sorte lui-même. L'auteur n'accepte point cette idée ; car, pour qu'une telle punition fût efficace, il faudrait que le coupable s'en aperçût : or, dans le *scheol*, il ne sait rien de ce qui se passe sur la terre (2). Par moments, Job semble

(1) Voir Isidore Cahen, *Esquisse sur la philosophie du livre de Job*, p. 66, en tête du volume consacré au *Livre de Job* dans la *Bible* de M. Cahen. Voir dans le même ouvrage les *Réflexions sur le culte des anciens Hébreux* de M. Munk, en tête du volume des *Nombres*, et les observations de M. Cahen, dans la préface du même volume (p. 1-11, 10 ss, 2^e éd.).

(2) Voir p. 371.

soulever le voile des croyances futures ; il espère que Dieu lui fera dans l'enfer une place à part, où il restera en réserve jusqu'à ce qu'il revienne à la vie (1) : il sait qu'il sera vengé, et la vive intuition des justices de l'avenir lui faisant dépasser la mort, il déclare que son squelette verra Dieu (2). Mais ces éclairs sont toujours suivis de plus profondes ténèbres. La vieille conception patriarcale revient et pèse sur lui de tout son poids ; le spectacle de la misère de l'homme, les lentes destructions de la nature, cette horrible indifférence de la mort qui frappe sans distinction le juste et le coupable, l'homme heureux et l'infortuné (3), le ramènent au désespoir. Dans l'épilogue, il retombe purement et simplement dans la théorie qu'il a un moment essayé de dépasser. Job est vengé : sa fortune lui est rendue au double ; il meurt vieux et rassasié de jours.

On peut dire qu'abandonné à lui-même, l'esprit juif ne sortit jamais complètement de ce cercle fatal. Le poème de Job n'est pas le seul monument où percent l'inquiétude et l'embarras, suites inévitables de l'imperfection des idées juives sur les fins dernières. Deux psaumes, le xxxvii^e et le lxxiii^e, expriment (4) avec beaucoup de vivacité une pensée fort analogue à celle du *Livre de Job*, la jalousie et l'indignation des bons devant le succès des méchants. Un livre entier, dont la date est malheureusement fort incertaine, le *Cohélet* ou *Ecclésiaste*, roule dans le même cercle de contradictions, mais semble bien plus loin d'une solution morale. L'auteur du *Livre de Job* trouve la solution de ses doutes dans un retour pur et simple aux préceptes des anciens sages ; l'*Ecclésiaste* est bien plus profondément atteint par le scepticisme. Il conclut à une sorte d'épicurisme, au fatalisme et au dégoût des grandes choses. Mais ce ne fut là, dans la destinée d'Israël, qu'un accident transitoire et le fait de quelques penseurs isolés. La destinée d'Israël n'était pas de résoudre le problème de l'âme individuelle, mais de poser hardiment le problème de l'humanité. Aussi les doutes de l'*Ecclésiaste* et de Job ne préoccupent-ils le peuple qu'aux moments où il n'a pas une vue très claire de ses devoirs. Nulle trace d'un tel doute

(1) Voir p. 370.

(2) Voir p. 380. Il importe d'observer que le passage souvent cité « *In novissimo die de terra surrecturus sum* » n'est point conforme au texte hébreu. Le verbe en hébreu est à la troisième personne, et la traduction littérale serait : « *Et denique super terram stabit (vindex meus).* »

(3) Voir p. 384.

(4) xxxvi et lxxii selon la Vulgate. Comparez aussi *Proverbes*, xxiv, 19 ss.

chez les prophètes. On ne le trouve que chez les *sages*, presque étrangers au grand esprit théocratique et à la mission universelle d'Israël.

Aux époques mêmes où les juifs imposèrent leur pensée au monde, peut-on dire que ce soit par l'immortalité philosophique qu'ils aient consolé l'homme et l'aient élevé à l'héroïsme du martyr ? Non certes. La résurrection fut pour eux non la revanche de l'individu contre les injustices de la vie présente, mais la révolution qui devait substituer au triomphe actuel des puissances brutales le règne d'une céleste et pacifique Jérusalem. C'est avec l'espérance d'un bouleversement final qui serait l'avènement du *royaume de Dieu sur la terre*, que le christianisme conquiert le monde (1). En cela le christianisme naissant continuait bien réellement la tradition d'Israël. L'utopie d'Israël ne consistait pas à créer un monde pour servir de compensation et de réparation à celui-ci, mais à changer les conditions de celui-ci. C'est quand ce rêve grandiose s'évanouit devant la prolongation obstinée du vieux monde et que le renouvellement prochain de l'univers ne fut plus attendu que de quelques millénaires attardés, que l'on transporta à un jugement particulier et aux destinées de l'âme individuelle ce qui jusque-là avait été entendu d'une rénovation totale et prochaine de l'humanité.

Certes, au premier coup d'œil, il semble inexplicable que les hommes du monde qui furent le plus possédés par le feu sacré de leur œuvre, un David, un Élie, un Isaïe, un Jérémie, n'aient point eu sur l'avenir de l'homme le système d'idées que nous sommes habitués à envisager comme la base de toute croyance religieuse. Mais c'est en cela même qu'apparaît la grandeur d'Israël. Israël a mieux fait que d'inventer pour satisfaire son imagination un clair système de récompenses et de peines futures ; il a trouvé la vraie solution des grandes âmes ; il a tranché résolument le nœud qu'il ne pouvait démêler. Il l'a tranché par l'action, par la poursuite obstinée de son idée, par la plus vaste ambition qui jamais ait rempli le cœur d'un peuple. Il est des problèmes que l'on ne résout pas, mais que l'on franchit. Celui de la destinée humaine est de ce nombre. Ceux-là périssent qui s'y arrêtent. Ceux-là seuls arrivent à trouver le secret de la vie qui savent étouffer leur tristesse inté-

(1) Le dogme de l'immortalité de l'âme, dans le sens philosophique, n'apparut qu'assez tard dans le christianisme, et ne se concilia jamais d'une manière bien naturelle avec l'idée primitivement chrétienne, l'idée de la résurrection.

rieure, se passer d'espérances, faire taire ces doutes énervants où ne s'arrêtent que les âmes faibles et les époques fatiguées. Qu'importe la récompense, quand l'œuvre est si belle qu'elle renferme en elle-même les promesses de l'infini ?

Trois mille ans ont passé sur le problème agité par les sages de l'Idumée, et, malgré les progrès de la méthode philosophique, on ne peut dire qu'il ait fait un pas vers sa solution. Envisagé au point de vue des récompenses ou des châtements de l'individu, ce monde-ci sera un sujet de dispute éternelle, et Dieu infligera toujours d'énergiques démentis aux maladroits apologistes qui voudront défendre la Providence sur cette base désespérée. Le scandale qu'éprouvait le psalmiste *en voyant la paix des pécheurs*, la colère de Job contre la prospérité de l'impie sont des sentiments justifiés en tous les temps. Mais ce que ni le psalmiste ni l'auteur du *Livre de Job* ne pouvaient comprendre, ce que la succession des écoles, le mélange des races, une longue éducation du sens moral pouvaient seuls révéler, nous l'avons appris : au delà de cette chimérique justice que le bon sens superficiel de tous les âges a voulu retrouver dans le gouvernement de l'univers, nous apercevons des lois et une direction bien plus hautes, sans la connaissance desquelles les choses humaines ne peuvent paraître qu'un tissu d'iniquités. L'avenir de l'homme individuel n'est pas devenu plus clair, et peut-être est-il bon qu'un voile éternel couvre des vérités qui n'ont leur prix que quand elles sont le fruit d'un cœur pur. Mais un mot que ni Job ni ses amis ne prononcent a acquis un sens et une valeur sublimes : le devoir, avec ses incalculables conséquences philosophiques, en s'imposant à tous, résout tous les doutes, concilie toutes les oppositions et sert de base pour réédifier ce que la raison détruit ou laisse crouler. Grâce à cette révélation sans équivoque ni obscurité, nous affirmons que celui qui aura choisi le bien aura été le vrai sage. Celui-là sera immortel ; car ses œuvres vivront dans le triomphe définitif de la justice, résumé de l'œuvre divine qui s'accomplit par l'humanité. L'humanité fait du divin comme l'araignée file sa toile ; la marche du monde est enveloppée de ténèbres, mais il va vers Dieu. Tandis que l'homme méchant, sot ou frivole mourra tout entier, en ce sens qu'il ne laissera rien dans le résultat général du travail de son espèce, l'homme voué aux bonnes et belles choses participera à l'immortalité de ce qu'il a aimé. Qui vit aujourd'hui autant que le Galiléen obscur qui jeta, il y a dix-huit cents ans, dans le monde le glaive qui nous divise et la parole qui nous unit ? Les œuvres de l'homme de génie et de l'homme de bien échappent

seules ainsi à la caducité universelle ; car seules elles comptent dans la somme des choses acquises, et leurs fruits vont grandissant, même quand l'humanité ingrate les oublie. Rien ne se perd : ce qu'a fait de bien le plus inconnu des hommes vertueux compte plus dans la balance éternelle que les plus insolents triomphes de l'erreur et du mal. Quelque forme qu'il donne à ses croyances, quelque symbole qu'il emploie pour revêtir ses affirmations de l'avenir, l'homme juste a ainsi le droit de dire avec le vieux patriarche de l'Idumée : « Oui, je le sais, mon vengeur existe, et il apparaîtra enfin sur la terre. Quand cette peau sera tombée en lambeaux, privé de ma chair, je verrai Dieu. Je le verrai par moi-même ; mes yeux le contempleront, non ceux d'un autre ; mes reins se consomment d'attente au dedans de moi. »

JOB

IL y avait dans la terre d'Us (1) un homme nommé Job : 1,1
cet homme était intègre, droit, craignant Dieu et éloigné
du mal.

Et il lui naquit sept fils et trois filles : et il possédait
sept mille brebis, trois mille chameaux, cinq cents paires
de bœufs, cinq cents ânesses et de nombreux domestiques :
et cet homme était le plus grand des Orientaux (2).

Et ses fils avaient coutume d'aller les uns chez les autres
et de se donner un repas chacun à leur jour ; et
ils envoyaient des messagers pour inviter leurs trois sœurs
à venir manger et boire avec eux. Et quand le cercle des
festins était fini, Job les faisait venir, les purifiait, et
offrait le matin un holocauste pour chacun d'eux, car il se
disait : « Peut-être mes fils ont-ils péché et ont-ils aban-
donné Dieu dans leurs cœurs. » Ainsi faisait Job tous les
jours de sa vie.

Or, il arriva qu'un jour les fils de Dieu (3) étant venus
pour se présenter devant Jéhovah, Satan (4) vint aussi
au milieu d'eux.

Et Jéhovah dit à Satan : « D'où viens-tu ? »

Et Satan répondit à Jéhovah : « De parcourir le monde
et de m'y promener. »

(1) Pays de l'Arabie déserte, voisin de l'Idumée.

(2) *Beni-Kédem*, fils de l'Orient. C'est le nom que donnaient les
Hébreux aux tribus arabes qui habitaient à l'orient de la Palestine.

(3) Êtres célestes formant la cour de Dieu.

(4) C'est-à-dire le calomniateur, le détracteur ; être malin, dont la
fonction, dans la cour céleste, était d'accuser les hommes et de pré-
senter les choses par le mauvais côté.

1, 8 Et Jéhovah dit à Satan : « As-tu remarqué mon serviteur Job ? Il n'y a pas d'homme comme lui sur la terre, intègre, droit, craignant Dieu et éloigné du mal. »

Et Satan répondit à Jéhovah : « Est-ce gratuitement que Job craint Dieu ? N'as-tu pas tracé une ligne de défense autour de lui, autour de sa maison, autour de tout ce qui lui appartient ? N'as-tu pas béni l'œuvre de ses mains, et ses troupeaux ne se répandent-ils pas de tous côtés sur la terre ? Mais étends ta main, touche à ses biens, et on verra s'il ne te renie pas en face. »

Et Jéhovah dit à Satan : « Je te livre tout ce qui lui appartient ; seulement n'étends pas ta main jusqu'à sa personne. »

Et Satan se retira de devant la face de Jéhovah.

Or, il arriva qu'un jour, pendant que ses fils et ses filles mangeaient et buvaient chez leur frère aîné, un messenger vint trouver Job et lui dit : « Les bœufs étaient occupés à labourer, les ânesses paissaient à côté d'eux ; tout à coup les Sabéens sont tombés à l'improviste et les ont enlevés. Ils ont passé les esclaves au fil de l'épée, et je me suis échappé seul pour te l'annoncer. »

Il parlait encore, qu'un autre arrive et dit : « Le feu de Dieu est tombé du ciel ; il a frappé les troupeaux et les esclaves, et les a dévorés, et je me suis échappé seul pour te l'annoncer. »

Il parlait encore, qu'un autre arrive et dit : « Les Chaldéens ont formé trois bandes, se sont jetés sur les chameaux et les ont enlevés. Ils ont passé les esclaves au fil de l'épée, et je me suis échappé seul pour te l'annoncer. »

Pendant qu'il parlait, un autre arrive et dit : « Tes fils et tes filles mangeaient et buvaient chez leur frère aîné. Et voilà qu'un grand vent s'est élevé de l'autre côté du désert ; il a ébranlé les quatre coins de la maison, qui s'est écroulée sur les jeunes gens ; et ils sont morts, et je me suis échappé seul pour te l'annoncer. »

Et Job se leva, et il déchira son manteau, et il rasa sa tête, et il se prosterna à terre, et il adora, et il dit : « Nu je suis sorti du sein de ma mère, et nu j'y rentrerai (1). »

(1) Dans le second membre, l'auteur passe à l'idée du sein de la terre, mère de tous les hommes.

Jéhovah m'a tout donné, Jéhovah m'a tout enlevé ; que le nom de Jéhovah soit béni ! »

En tout cela, Job ne pécha point et ne proféra aucun blasphème contre Dieu. I, 22

Or, il arriva qu'un jour, les fils de Dieu étant venus pour se présenter devant Jéhovah, Satan vint aussi au milieu d'eux pour se présenter devant Jéhovah.

Et Jéhovah dit à Satan : « D'où viens-tu ? »

Et Satan répondit à Jéhovah : « De parcourir le monde et de m'y promener. »

Et Jéhovah dit à Satan : « As-tu remarqué mon serviteur Job ? Il n'y a pas d'homme comme lui sur la terre, intègre, droit, craignant Dieu et éloigné du mal. Il persévère toujours dans sa piété, et tu m'as provoqué à le ruiner sans raison. »

Et Satan répondit à Jéhovah : « Peau pour peau (1) : l'homme donne tout ce qu'il possède pour sa propre personne. Mais étends ta main, touche ses os et sa chair, et on verra s'il ne te renie pas en face. »

Et Jéhovah dit à Satan : « Je le mets dans ta main ; seulement respecte sa vie. »

Et Satan se retira de devant la face de Jéhovah.

Et il frappa Job d'une lèpre maligne depuis la plante des pieds jusqu'à la tête, et Job, assis sur la cendre, fut réduit à se gratter avec un tesson.

Et sa femme lui dit : « Quoi ! tu persévères encore dans ta piété ? Laisse là Dieu, et meurs ! »

Et il lui dit : « Tu viens de parler comme une femme insensée. Nous avons reçu le bien de Dieu ; comment refuserions-nous de recevoir le mal ? »

En tout cela, Job ne pécha point par ses lèvres.

Et trois des amis de Job, Eliphaz de Théman (2), Bildad de Suah et Sophar de Naama, ayant appris les malheurs

(1) Proverbe, dont le sens est que l'homme n'est que médiocrement sensible aux pertes extérieures, qui n'atteignent pas sa personne.

(2) Pays de l'Idumée, célèbre par ses sages. Les deux localités qui suivent sont incertaines ; elles étaient probablement situées dans la même région.

qui étaient tombés sur lui, partirent chacun de leur pays, et se concertèrent pour venir lui porter leurs doléances et le consoler.

II, 12 Et ayant de loin levé les yeux, ils eurent peine à le reconnaître, et ils élevèrent la voix, et ils pleurèrent, et ils déchirèrent leur manteau, et ils lancèrent la poussière vers le ciel de manière à ce qu'elle retombât sur leur tête. Et ils restèrent assis près de lui à terre sept jours et sept nuits, et aucun d'eux n'osait lui adresser la parole, parce qu'ils voyaient que sa douleur était grande.

Alors Job ouvrit la bouche, et maudit le jour de sa naissance.

Job prit la parole et dit :

Périsse le jour où je suis né,
Et la nuit qui a dit : Un homme est conçu.

Que ce jour se change en ténèbres,
Que Dieu ne l'éclaire pas d'en haut,
Que la lumière ne brille pas sur lui !

Que les ténèbres et l'ombre le revendiquent,
Qu'une nuée pesante le couvre,
Qu'une éclipse le remplisse d'épouvante !

Que cette nuit soit la proie d'une sombre horreur,
Qu'elle ne compte pas dans le calcul de l'année,
Qu'elle n'entre pas dans la supputation des mois !

Que cette nuit soit stérile (1),
Qu'on n'y entende pas de cris d'allégresse !

Que ceux-là la maudissent qui maudissent les jours (2),
Qui savent à leur gré faire lever le Dragon (3) !

(1) C'est-à-dire que personne n'y naisse plus.

(2) Enchanteurs auxquels on supposait le pouvoir de rendre néfastes certains jours, en prononçant contre eux des malédictions analogues à celles que Job prononce en ce moment.

(3) Dragon céleste, que presque toutes les astronomies mythologiques de l'Orient nous représentent comme prêt à s'élancer pour dévorer le soleil et la lune. On supposait que les magiciens avaient le pouvoir de le faire lever et de produire ainsi des éclipses.

Que les étoiles de son matin soient obscurcies,
Qu'elle attende la lumière, sans que la lumière vienne,
Et qu'elle ne voie point les paupières de l'aurore ;

Puisqu'elle n'a point fermé le ventre qui me porta,
Et ne m'a point ainsi épargné la douleur !

Que ne suis-je mort dès le sein de ma mère,
Au sortir de ses entrailles, que n'expirai-je !

Pourquoi deux genoux sont-ils venus me recevoir,
Et deux seins m'inviter à les sucer ?

Maintenant je serais couché, je me reposerais,
Je dormirais dans une paix profonde,

Avec les rois et les grands de la terre,
Qui se bâtissent des mausolées,

Avec les princes qui possèdent l'or,
Et remplissent leur maison d'argent ;

Ou bien, comme l'avorton caché, je n'existerais pas,
Comme les enfants qui n'ont pas vu la lumière.

Là (1), les méchants cessent leurs violences,
Là se repose l'homme épuisé.

Là, le captif vit tranquille
Et n'entend plus la voix de l'exacteur.

Les petits et les grands s'y rencontrent,
L'esclave y est libre de son maître.

Pourquoi la lumière est-elle donnée au malheureux,
Et la vie à ceux dont l'âme est pleine d'amertume,

Qui attendent la mort, sans que la mort vienne,
Qui la cherchent plus ardemment qu'un trésor,

Qui sont heureux jusqu'à en tressaillir,
Et se réjouissent, quand ils ont trouvé le tombeau ;

A l'homme dont la route est couverte de ténèbres,
Et que Dieu a entouré d'un cercle fatal ?

(1) Dans le monde des morts, séjour souterrain, conçu d'après l'analogie des caves sépulcrales, et où les morts étaient censés conserver les mêmes relations qu'ils avaient eues durant leur vie.

III, 24 Mes soupirs sont devenus comme mon pain,
Et mes gémissements se répandent comme l'eau ;
A peine conçois-je une crainte qu'elle se réalise ;
Tous les malheurs que je redoute fondent sur moi.
Plus de sécurité, plus de repos, plus de paix !
Sans cesse de nouveaux tourments !

Alors Eliphaz de Théman prit la parole et dit :

Si nous rompons le silence, nous t'affligerons peut-être ;
Mais qui peut retenir sa parole ?

Ainsi, tu as enseigné la sagesse à plusieurs,
Tu as fortifié les mains affaiblies ;

Tes paroles ont relevé ceux qui chancelaient,
Tu as raffermi les genoux vacillants ;

Et maintenant, en proie au malheur, tu te troubles ;
Atteint par la douleur, tu te décourages.

Ta piété n'était-elle pas ton espoir ?
Ta confiance n'était-elle pas dans la pureté de ta vie ?

Rappelle-toi si jamais un innocent a péri,
Si quelque part des justes ont été exterminés.

Pour moi, j'ai vu que ceux qui labourent l'iniquité
Et qui sèment la souffrance la recueillent.

Au souffle de Dieu ils disparaissent,
Ils sont consumés par le vent de sa colère.

Le rugissement du lion est étouffé,
Les dents du lionceau sont brisées.

Le lion meurt faute de nourriture,
Et les petits de la lionne sont dispersés.

Une parole m'a été portée furtivement,
Et mon oreille en a saisi un léger murmure (1).

Au milieu des pensées qu'amènent les visions nocturnes,
A l'heure où un profond sommeil pèse sur les mortels,

(1) Pour donner plus d'autorité à sa doctrine, Eliphaz feint de l'avoir reçue d'une révélation céleste.

Une terreur et un tremblement me saisirent,
Et agitèrent violemment tous mes os.

Un souffle passa sur ma face,
Et fit dresser le poil de ma chair.

Un être se dressa, dont je ne connaissais pas le visage ;
Un spectre apparut devant mes yeux,
Et, au milieu du silence, j'entendis une voix :

« L'homme sera-t-il juste devant Dieu ?
Le mortel sera-t-il pur devant celui qui l'a fait ?

Dieu ne se fie pas à ses propres serviteurs (1) ;
Il trouve la dépravation, même dans ses anges.

Combien plus chez les hommes, hôtes de maisons de boue,
Qui ont leurs fondements dans la poussière,
Qu'on écrase comme des vers !

Du matin au soir ils disparaissent ;
Sans qu'on s'en aperçoive, ils périssent pour jamais.

La corde de leur tente est coupée (2),
Ils meurent avant d'avoir atteint la sagesse. »

Appelles-en de ton sort ; est-il quelqu'un qui te réponde ?
Auquel des saints (3) peux-tu recourir ?

L'insensé est tué par sa mauvaise humeur,
Le fou meurt victime de son dépit.

J'ai vu l'insensé étendant au loin ses racines ;
Mais bientôt j'ai maudit sa demeure.

Ses fils sont perdus sans retour ;
On les écrase à la porte (4), sans que personne les défende.

L'homme affamé dévore sa moisson,
Enfonce sa haie et le dépouille ;
L'homme altéré de soif couve des yeux ses richesses.

(1) C'est-à-dire aux êtres saints qui forment sa cour, les mêmes qui ont été nommés dans le prologue *fiils de Dieu*.

(2) Image familière aux Sémites pour signifier la mort. Le corps est comparé à une tente, l'âme à la corde qui soutient la tente.

(3) Des anges.

(4) La porte est le forum des villes d'Orient ; là se rend la justice et se font tous les actes importants de la vie civile.

V, 6 Le mal, en effet, ne sort pas de la poussière,
Le châtement ne germe pas du sol ;

Mais l'homme est né pour la peine,
Comme le fils de la foudre (1) pour s'élever en l'air.

A ta place, je me tournerais vers Dieu,
J'adresserais ma parole au Tout-Puissant,

Qui fait de grandes choses qu'on ne saurait sonder.
Des merveilles qu'on ne saurait compter ;

Qui répand la pluie sur la face de la terre,
Et fait couler les eaux sur la face des champs ;

Qui relève les humbles,
Et sauve ceux qui sont dans le deuil ;

Qui dissipe les conseils des perfides,
Et les empêche d'accomplir leurs projets ;

Qui prend les habiles dans leurs propres ruses,
Et fait manquer les desseins des hommes astucieux (2) :

De jour, ils vont se heurter contre les ténèbres ;
En plein midi, ils tâtonnent comme de nuit.

Ainsi Dieu préserve le pauvre du glaive de leur bouche ;
Ainsi Dieu sauve le faible des mains du puissant.

Alors l'espérance revient au malheureux,
Et l'iniquité ferme la bouche.

Heureux l'homme que Dieu corrige !
Ne méprise donc pas les châtements de Dieu.

Il blesse et panse la blessure,
Il frappe et sa main guérit.

Six fois il te délivrera de l'angoisse,
Et la septième fois, le mal ne te touchera plus.

En temps de disette, il te sauvera de la mort ;
Dans le combat, il te préservera du glaive.

(1) L'oiseau de proie.

(2) Il semble qu'il y a ici une intention malicieuse contre Job.

Tu seras à l'abri du fouet de la langue (1),
Tu ne craindras point la dévastation quand elle viendra.

V, 21

Au milieu de la dévastation et de la famine, tu riras ;
Tu ne redouteras pas les bêtes de la terre ;

Car tu auras un pacte avec les pierres du sol,
Un traité avec les animaux des champs.

Tu verras la paix régner dans ta tente,
En visitant tes pâturages, tu n'y trouveras rien qui manque.

Tu verras ta postérité s'accroître,
Et tes rejetons pulluler comme l'herbe des champs.

Tu entreras mûr dans le tombeau,
Comme une gerbe qu'on enlève en son temps.

Voilà le fruit de nos réflexions ;
Prêtes-y l'oreille et fais-en ton profit.

Alors Job prit la parole et dit :

Plût à Dieu qu'on pesât mon ressentiment.
Et que mon infortune fût mise de l'autre côté de la balance !

Celle-ci paraîtrait plus lourde que le sable de la mer ;
Voilà pourquoi mes paroles s'échappent avec audace.

Car les flèches du Tout-Puissant me transpercent,
Mon esprit en boit le venin ;
Les terreurs de Dieu sont rangées en bataille contre moi.

Est-ce que l'onagre rugit quand il a de l'herbe ?
Est-ce que le bœuf se plaint quand il a de la nourriture ?

Savoure-t-on des aliments fades et sans sel ?
Comment trouver du goût au jus de la mauve ?

Hélas ! ce que mon âme ne touchait qu'avec dégoût
Est devenu mon pain de chaque jour !

Qui me donnera que mon vœu s'accomplisse,
Et que Dieu m'octroie ce que j'attends :

(1) C'est-à-dire de la calomnie.

VI, 9 Qu'il daigne enfin m'écraser,
Qu'il laisse aller sa main et tranche le fil de ma vie !
Que j'aie du moins cette consolation,
Cette joie dans les souffrances dont il m'accable,
De n'avoir jamais violé les commandements du Saint (1) !

Qu'est-ce que ma force pour que j'espère encore ?
Quelle fin m'attend pour que j'aie patience ?

Ma force est-elle la force des pierres ?
Ma chair est-elle de l'airain ?

Ne suis-je pas dénué de toute aide ?
Toute voie de salut ne m'est-elle pas fermée ?

Le malheureux a droit à la pitié de ses amis,
Même s'il abandonne la crainte du Tout-Puissant.

Mes frères ont été perfides comme un torrent,
Comme le courant d'une eau passagère,

Qui roule troublée par les glaçons,
Et gonflée par des flots de neige.

Au temps de la sécheresse, elle s'évanouit ;
Aux premières chaleurs, elle disparaît de son lieu.

Pour elle les caravanes se détournent de leur route
Entrent dans le vide du désert et y périssent.

Les caravanes de Théma (2) comptaient sur elle,
Les voyageurs de Saba y avaient mis leur espoir ;

Ils ont été trompés dans leur confiance.
Arrivés sur la place, ils restent confondus.

Ainsi vous m'avez failli ;
A la vue du malheur vous avez fui.

Vous ai-je dit : « Donnez-moi quelque chose,
Sacrifiez une partie de vos biens pour moi ;

Délivrez-moi du pouvoir de l'ennemi,
Rachetez-moi de la main des brigands ? »

(1) De Dieu.

(2) Canton de l'Arabie déserte.

Enseignez-moi et je vous écouterai en silence
Faites-moi voir en quoi j'ai péché.

VI, 24

Les paroles de la vérité sont bien douces ;
A quoi votre blâme peut-il s'appliquer ?

Voulez-vous donc censurer des mots ?
Les discours d'un homme désespéré appartient au vent.

Traîtres, vous joueriez au dé l'orphelin ;
Vous trafiqueriez de vos amis.

Voyons, daignez me regarder en face,
Et vous jugerez bien si je mens.

Revenez ; point de préventions injustes ;
Revenez (1), et mon innocence apparaîtra.

Y a-t-il de l'iniquité dans ma langue ?
Mon palais ne sait-il pas discerner le mal ?...

Oui, l'état de l'homme sur la terre est celui du soldat,
Et ses jours sont comme ceux d'un mercenaire.

Comme l'esclave aspire après l'ombre,
Comme le mercenaire attend le prix de son travail :

Ainsi j'ai eu en partage des mois de douleur,
Bien des nuits laborieuses m'ont été comptées.

Quand je suis couché, je dis : « Quand me lèverai-je ? »
Et la nuit se prolonge,
Et je suis rassasié d'angoisses jusqu'au matin.

Ma chair est revêtue de vermine et d'une croûte terreuse,
Ma peau est couverte de cicatrices et de pus.

Mes jours ont été plus rapides que la navette,
Ils se sont évanouis sans retour.

O Dieu, souviens-toi que ma vie est un souffle,
Mon œil ne reverra plus le bonheur.

Celui qui me regardera ne me trouvera plus,
Ton œil me cherchera, et je ne serai plus.

(1) Il semble qu'il faut supposer ici un jeu muet des amis de Job. La vigueur de ses apostrophes les étonne, et ils font mine de détourner la face ou de se retirer.

VII, 9 Le nuage disparaît et passe,
Ainsi celui qui descend aux enfers (1) n'en remonte jamais.

Il ne retournera plus à sa maison,
Sa demeure ne le reconnaîtra plus.

Aussi ne retiendrai-je pas ma bouche ;
Je parlerai dans l'oppression de mon âme,
Je gémirai dans l'amertume de mon cœur.

Suis-je la mer, suis-je un monstre marin,
Pour que tu poses contre moi des digues ?

Quand je me dis : « Mon lit va me consoler,
Ma couche adoucira ma peine, »

Voilà que tu m'effraies par des songes,
Tu m'épouvantes par des visions.

C'est pourquoi mon âme a choisi la mort,
Mes os ont appelé le trépas.

Je disparaïs, je m'en vais pour l'éternité ;
Laisse-moi, car mes jours ne sont qu'un souffle.

Qu'est-ce que l'homme pour que tu l'honores d'un regard,
Pour que tu daignes faire attention à lui,

Pour que tu l'examines tous les matins,
Pour qu'à chaque instant tu l'éprouves ?

Jusqu'à quand auras-tu les yeux fixés sur moi,
Me refuseras-tu un moment pour avaler ma salive ?

Si j'ai péché, que t'importe, ô espion de l'homme ?
Pourquoi m'as-tu posé en butte à tes coups,
Et suis-je devenu un fardeau pour moi-même ?

Pourquoi n'effaces-tu pas mon péché,
Ne fais-tu point disparaître mon iniquité ?

Car bientôt je vais me coucher dans la poussière,
Tu me chercheras, et je ne serai plus.

(1) En hébreu *scheol*, monde souterrain des morts. Voir ci-dessus, p. 351, note.

Alors Bildad de Suah prit la parole et dit :

VIII, 1

Jusqu'à quand tiendras-tu ces discours,
Et les paroles de ta bouche ressembleront-elles à un vent violent ?

Est-ce que Dieu fait fléchir le droit ?
Le Tout-Puissant fausse-t-il la justice ?

C'est parce que tes fils ont péché
Qu'il les a livrés aux mains de leur iniquité.

Mais si tu as recours à Dieu,
Si tu adresses tes prières au Tout-Puissant,

Si ta vie est droite et pure,
Sois sûr qu'il veillera sur toi,
Qu'il rendra prospère la demeure de ta justice,

Et que tes commencements auront été peu de chose,
Comparés aux grandeurs de ta fin.

Interroge les générations antiques,
Applique ton esprit à la sagesse des pères.

(Car nous sommes d'hier, et nous ne savons rien,
Nos jours sur la terre sont comme une ombre.)

Ils t'enseigneront, ils te parleront,
Et de leur cœur ils tireront ces discours (1) :

« Le papyrus croît-il en dehors des marais ?
Le jonc peut-il vivre sans eau ?

Encore vert, nul ne le coupe,
Et avant les autres herbes il est sec.

Tel est le sort de ceux qui oublient Dieu ;
L'espérance de l'impie périra.

Sa confiance sera brisée,
Son assurance est une toile d'araignée.

Il s'appuiera sur sa maison, et elle ne tiendra pas ;
Il la saisira de sa main et elle ne restera pas debout.

(1) Comme Eliphaz, pour appuyer son discours, avait eu recours à une vision, Bildad met ici ses pensées sur le compte des anciens sages.

VIII, 16 Le voilà plein de sève, exposé au soleil,
Ses rejetons couvrent tout son jardin ;

Ses racines sont entrelacées à la pierre,
Il touche à la région du granit.

Mais si on l'arrache de sa place,
Sa place le renie et lui dit : Je ne t'ai jamais vu.

Tel est le fruit de sa conduite :
D'autres, après lui, s'élèveront du sol. »

Non, Dieu ne repousse pas l'innocent,
Il ne tend pas la main aux malfaiteurs.

Un jour il remplira de joie ta bouche,
Et tes lèvres de jubilation.

Tes ennemis seront couverts de honte ;
La tente du méchant n'est déjà plus !

Alors Job prit la parole et dit :

Oh ! je sais bien qu'il en est ainsi ;
Comment l'homme serait-il juste devant Dieu ?

Quand on veut disputer contre lui,
On n'a pas raison une fois sur mille.

Habile et puissant adversaire !
Qui l'a bravé, et est resté sain et sauf ?

Il transporte les montagnes à l'improviste,
Il les bouleverse dans sa fureur.

Il fait bondir la terre hors de sa place,
Les colonnes qui la soutiennent en tremblent.

Il commande au soleil, et le soleil ne se lève pas ;
Il met un sceau sur les étoiles.

Tout seul, il dresse le ciel comme une tente,
Il marche sur le sommet des vagues.

Il a créé la Grande Ourse, le Géant (1) et la Pléiade,
Et les régions cachées du ciel austral.

IX, 9

Il fait des merveilles qu'on ne saurait sonder,
Des prodiges qu'on ne saurait compter.

Il passe devant moi sans que je l'aperçoive,
Il a fui et je ne l'ai point vu.

Quand il saisit, qui l'arrête ?
Qui peut lui dire : « Que fais-tu ? »

Dieu ne revient pas sur sa colère ;
Sous lui s'incline la milice du Dragon (2).

Et moi, je songerais à lui tenir tête !
Je lutterais de paroles avec lui !

Aurais-je mille fois raison, je ne lui répondrais pas,
Mais plutôt je demanderais grâce à mon juge.

Même s'il se rendait à ma citation,
Je n'oserais croire qu'il eût écouté ma voix ;

Lui qui fond sur moi du sein de la tempête,
Qui multiplie mes blessures sans motif ;

Qui ne me laisse point reprendre haleine,
Qui me rassasie d'amertume.

S'agit-il de force, il dit : « Me voilà ! »
S'agit-il de droit, il dit : « Qui m'assigne ? »

Je serais juste que ma bouche même me condamnerait (3),
Je serais innocent qu'elle me déclarerait pervers.

Oui, je suis innocent ; peu m'importe l'existence,
Je ne tiens plus à la vie (4).

(1) Constellation qui paraît identique à celle d'Orion, et où l'Orient sémitique croyait voir un géant révolté contre Dieu, probablement Nemrod.

(2) Constellation à laquelle s'attachait une légende analogue à celle du Géant : un monstre luttant contre Dieu, et enchaîné au ciel avec tous ses compagnons. Peut-être s'agit-il de la constellation de la Baleine.

(3) Job, par une hyperbole hardie, soutient que, s'il plaiderait contre Dieu, sa bouche même le trahirait et dirait le contraire de ce qu'il veut dire.

(4) Job, désespérant de faire triompher son droit contre Dieu, se laisse aller à un violent mouvement de colère, et proclame hautement son innocence, au risque de recevoir la mort pour prix de son audace.

IX, 22 Tout se vaut ; c'est pourquoi j'ai dit :
« Il fait périr également le juste et le coupable. »

Oh ! si du moins il me tuait d'un seul coup !
Mais il se rit des épreuves de l'innocent.

La terre est par lui livrée aux mains des scélérats,
Il voile la face de ceux qui la jugent :
Si ce n'est lui, qui donc est-ce ?

Mes jours ont été plus rapides qu'un courrier ;
Ils ont fui sans avoir vu le bonheur.

Ils ont passé comme les barques de jonc,
Comme l'aigle qui fond sur sa proie.

Si je me dis : « Oublions notre plainte,
Laissons ce triste visage, et égayons-nous, »

Je crains le retour de mes douleurs,
Sachant bien que tu ne m'absoudras pas.

Je suis condamné d'avance ;
Pourquoi me donner ces peines inutiles ?

Je me serais baigné dans la neige,
J'aurais lavé mes mains dans le bor (1),

Que tu me plongerais dans une fosse infecte,
Et que mes vêtements me prendraient en dégoût.

Dieu n'est pas mon égal, pour que je lui réponde,
Pour que nous comparaissons ensemble en justice.

Il n'y a pas entre nous d'arbitre,
Qui pose sa main avec autorité sur nous deux.

Qu'il retire sa verge de dessus moi,
Que ses terreurs cessent de me poursuivre ;

Alors je lui parlerai sans crainte ;
Car au fond de mon cœur, je ne suis pas tel que je semble (2).

(1) Cendres délayées avec de l'huile, dont on se servait en guise de lessivé ou de savon.

(2) La conscience de Job est tranquille ; la cause de son trouble est hors de lui. C'est Dieu qui, par une manœuvre déloyale, a dressé contre lui ses épouvantes, afin de lui enlever la liberté d'esprit nécessaire à sa défense.

Mon âme est fatiguée de la vie ;
Je vais laisser un libre cours à ma plainte,
Je vais parler dans l'amertume de mon cœur (1).

Je dis à Dieu : Ne me condamne pas si vite,
Fais-moi savoir pourquoi tu me poursuis.

Trouves-tu du plaisir à opprimer,
A repousser l'œuvre de tes mains,
Tandis que tu éclaires le conseil des méchants ?

As-tu donc des yeux de chair ?
Vois-tu comme voient les humains ?

Tes jours sont-ils comme ceux de l'homme ?
Tes années sont-elles comme les jours des mortels,

Pour que tu recherches ainsi mes fautes,
Pour que tu poursuives mon péché,

Tout en sachant bien que je ne suis pas coupable,
Et que nul ne peut être sauvé de ta main ?

Tes mains m'ont créé et formé au tour ;
Et tu veux me détruire !

Souviens-toi que tu m'as façonné comme de l'argile ;
Et tu veux me ramener à la poussière !

Ne m'as-tu pas coulé comme un lait,
Et coagulé comme un fromage ?

Tu m'as revêtu de peau et de chair ;
Tu m'as entrelacé d'os et de nerfs.

Tu as été prodigue pour moi de vie et de grâce ;
Ta providence a veillé sur mon souffle,

Et voici ce que tu cachais dans ton cœur,
Voici le sort que tu me réservais (2) :

(1) Job continue à croire que la hardiesse de ses discours sera punie par la mort.

(2) Job affecte de croire à un plan perfide de Dieu, qui aurait voulu d'abord le combler de biens, et ensuite le traiter avec une intolérable rigueur.

X, 14 Pécheur, je trouve en toi un censeur rigide ;
Tu ne me pardonnes aucune faute.

Coupable, malheur à moi !
Juste, je n'ose davantage lever mon front,
Rassasié de honte, spectateur de ma propre misère.

Si je dresse la tête, tu me poursuis comme un lion,
Tu recommences à me braver.

Tu me confrontes à de nouveaux témoins,
Tu redoubles de fureur contre moi ;
Des légions d'adversaires m'assaillent tour à tour.

Pourquoi m'as-tu tiré du sein qui me porta ?
Je serais mort, et aucun œil ne m'aurait vu.

Je serais comme si je n'eusse jamais été,
J'aurais passé du ventre de ma mère au tombeau.

Mes jours ne sont-ils pas un néant ? Trêve !
Laisse-moi m'égayer un peu,

Avant que je parte, sans espérance de retour,
Pour la terre des ténèbres et de l'horreur,

Morne et sombre terre,
Où règnent l'obscurité et le chaos,
Et où le plein jour est semblable à la nuit.

Alors Sophar de Naama prit la parole et dit :

La loquacité restera-t-elle sans réponse ?
La faconde suffit-elle pour avoir raison ?

Les hommes sensés écouteront-ils en silence ton radotage ?
Te moqueras-tu des gens, sans que personne te confonde ?

Tu as dit à Dieu : « Ma doctrine est la bonne,
Je suis irréprochable devant toi. »

Mais je voudrais que Dieu aussi prît la parole
Et ouvrît ses lèvres pour te répondre,

Qu'il te révélât les secrets de sa sagesse,
Les replis cachés de ses desseins :
Alors tu verrais qu'il t'a encore traité avec indulgence.

Crois-tu toucher le fond de la sagesse de Dieu ?
Prétends-tu arriver jusqu'à la perfection du Tout-Puissant ?

XI, 7

Elle est plus haute que le ciel : que feras-tu pour l'atteindre ?
Plus profonde que l'enfer : comment la connaîtras-tu ?

Sa mesure est plus longue que la terre
Et plus large que la mer.

Quand il fond sur le coupable, qu'il l'emprisonne,
Qu'il assemble le tribunal, qui peut l'en empêcher ?

Il sait reconnaître les malfaiteurs,
Il découvre le crime où on ne le soupçonne pas.

A cette vue, le fou même renaîtrait à l'intelligence,
Et le petit de l'onagre deviendrait un être raisonnable (1).

Si donc tu diriges ton cœur vers Dieu,
Et que tu étendes les bras vers lui,

Que tu éloignes le crime de tes mains,
Et que l'iniquité n'habite pas dans ta tente,

Alors tu lèveras ton front sans tache,
Tu seras inébranlable, et tu ne craindras rien ;

Tu oublieras toutes tes souffrances,
Tu t'en souviendras comme d'une eau qui a passé.

L'avenir se lèvera pour toi plus brillant que le midi,
Les ténèbres du présent deviendront un matin.

Tu seras plein de confiance et d'espoir ;
Tu regarderas autour de toi, et tu te coucheras rassuré.

Tu te reposeras et personne ne te fera peur ;
Des troupes de flatteurs caresseront ton visage.

Mais les yeux des méchants seront consumés,
Toute issue leur sera fermée,
Leur espoir vaut le souffle d'un homme expirant.

(1) Expression proverbiale. L'onagre est pris d'ordinaire pour type de la stupidité.

XII, 1 Alors Job prit la parole et dit :

Vraiment, vous êtes le monde entier.
Et avec vous mourra la sagesse.

Cependant j'ai de l'intelligence tout comme vous,
Je ne vous suis en rien inférieur ;
Et qui ne sait tout ce que vous venez de dire ?

Je suis l'homme raillé par ses amis,
N'ayant de recours qu'auprès de Dieu :
Le juste, l'innocent, est un objet de dérision.

Mépris au malheur ! telle est la pensée des heureux ;
Le mépris attend tous ceux dont le pied chancelle.

La paix cependant règne dans les tentes des brigands,
La sécurité chez ceux qui provoquent le Très-Haut,
Qui portent leur dieu dans leur main (1).

Interroge les animaux, ils seront tes maîtres (2) ;
Questionne les oiseaux du ciel, ils te donneront des leçons.

Parle à la terre, et elle t'enseignera ;
Les poissons eux-mêmes te répéteront tes discours.

Qui ne sait, parmi tous ces êtres,
Que le bras de Dieu a fait l'univers,

Qu'en sa main est l'âme des êtres vivants
Et le souffle de tous les humains ?

C'est l'oreille qui discerne les paroles,
Comme le palais savoure les mets.

La sagesse doit être cherchée dans les vieillards,
La raison est le fruit des longs jours.

En LUI (3) résident la sagesse et la puissance,
Le conseil et l'intelligence lui appartiennent.

(1) C'est-à-dire, qui ne reconnaissent d'autre dieu que leur violence.
« *Dextra mihi deus* » (*Énéide*, x, 773).

(2) Job reprend ici la pensée qu'il avait exprimée dès les premiers mots de son discours, et va prouver que la doctrine de Sophar n'a rien de rare, ni de merveilleux.

(3) C'est-à-dire en Dieu, sujet habituel du discours. Job veut prouver par cette longue tirade sur la grandeur de Dieu qu'il n'est pas moins éloquent que Sophar.

Ce qu'il a détruit, nul ne peut le rebâtir ;
L'homme qu'il a enfermé, nul ne peut le délivrer.

XII, 14

Quand il retient les eaux, elles tarissent ;
Quand il les lâche, elles bouleversent la terre.

A lui appartiennent la force et la prudence,
De lui dépendent le séducteur et le séduit (1).

Des sénateurs il fait des captifs,
Des juges il fait des fous.

Il délie le baudrier des rois,
Il ceint leurs reins d'une corde.

Il réduit les prêtres en captivité,
Il renverse les puissants.

Il coupe la parole aux hommes les plus sûrs,
Il enlève la sagesse des vieillards.

Il répand la honte sur les nobles,
Il relâche la ceinture des forts (2).

Il révèle les profondeurs et les tire de l'ombre,
Il produit à la lumière l'abîme ténébreux.

Il grandit les nations, et il les perd ensuite ;
Il étend les peuples hors de leurs frontières, puis les y ramène.

Il enlève l'intelligence aux chefs de la terre,
Il les fait errer dans un désert sans issues.

Ils palpent l'ombre, non la lumière ;
Il les fait errer comme un homme ivre.

Mon œil a vu tout cela,
Mon oreille l'a entendu et l'a saisi.

Tout ce que vous savez, moi aussi je le sais ;
Je ne vous suis en rien inférieur.

C'est au Tout-Puissant que je veux parler,
C'est avec Dieu que je veux plaider ma cause ;

(1) C'est-à-dire l'espèce humaine tout entière, jouet de l'erreur.

(2) C'est-à-dire il les réduit à l'impuissance dans le combat, en coupant la ceinture qui retient leurs larges vêtements.

XIII, 4 Mais vous, vous êtes des fabricateurs de mensonges,
Vous êtes tous des médecins inutiles.

Que n'avez-vous gardé le silence ?
Cela eût passé pour de la sagesse.

Écoutez, je vous prie, ma défense,
Prêtez votre attention au plaidoyer de mes lèvres.

Voulez-vous pour Dieu tenir des discours iniques,
Et pour lui plaire proférer le mensonge ?

Voulez-vous faire acception de personnes en sa faveur ?
Êtes-vous donc les avocats de Dieu ?

Serait-il bon pour vous qu'il scrutât vos cœurs ?
Croyez-vous le tromper, comme on trompe un homme ?

Il sera le premier à vous condamner,
Si en secret vous faites acception de personnes.

Sa majesté ne vous effraie-t-elle pas ?
Ses terreurs ne tomberont-elles pas sur vous ?

Vos sentences sont des raisons de cendre,
Vos défenses sont des défenses de boue.

Laissez-moi ; je veux parler,
Quoi qu'il puisse m'arriver ensuite.

Quoi qu'il arrive, j'ai pris ma chair entre mes dents,
J'ai mis mon âme dans ma main (1).

Dieu me tue ; j'ai perdu tout espoir ;
Il ne me reste qu'à défendre ma conduite à sa face.

Une chose aussi peut me sauver,
C'est que l'impie ne saurait être admis en sa présence (2).

Écoutez donc mes paroles,
Prêtez l'oreille à mon discours.

(1) Locutions proverbiales, dont le sens est : J'en ai pris mon parti, je suis résolu à mourir, je n'ai plus de ménagements à garder.

(2) Il flotte entre deux contradictions : d'une part, il croit, selon une opinion fort répandue dans l'Orient sémitique, qu'on ne peut voir Dieu sans mourir ; d'un autre côté, il se rassure en songeant que Dieu ne peut se révéler à l'impie.

Me voilà prêt ; j'ai disposé ma cause ;
Je sais que la justice est de mon côté.

Est-il quelqu'un qui veuille disputer contre moi ?
S'il se présente, je veux me taire et mourir.

Épargne-moi seulement deux choses, ô Dieu,
Si tu veux que je ne me cache pas devant ta face :

Que ta main ne m'écrase plus,
Que tes terreurs ne m'épouvantent plus.

Après cela, accuse-moi, et je répliquerai,
Ou bien laisse-moi parler, et tu me répondras (1).

Dis-moi le nombre de mes crimes ?
Fais-moi connaître mes iniquités ?

Pourquoi cacher ainsi ton visage (2) ?
Pourquoi me traiter comme ton ennemi ?

Veux-tu donc effrayer une feuille chassée par le vent ?
Veux-tu poursuivre une paille desséchée,

Pour que tu écrives contre moi des sentences amères,
Pour que tu m'imputes les péchés de mon enfance (3),

Pour que tu places mes pieds dans les ceps,
Que tu épies toutes mes démarches,
Que tu traces un fossé autour d'un infortuné.

Consumé comme un bois pourri,
Comme un vêtement que rongent les vers ?

L'homme, né de la femme,
Vit peu de jours et est rassasié de trouble ;

Comme une fleur à peine éclos on le coupe,
Il fuit comme une ombre et n'a aucune durée.

(1) Ce qui suit est comme le plaidoyer que Job, réduit au désespoir et résolu à jouer sa vie, adresse à Dieu.

(2) Il suppose que Dieu est confondu et n'a rien à répondre à la question hardie qu'il lui adresse.

(3) Job, ne se sentant coupable d'aucun crime, suppose que Dieu fait revivre contre lui des fautes qu'il aurait commises sans le savoir, à un âge où il n'avait pas conscience de lui-même.

XIV, 3 Et c'est sur un tel être que tu ouvres les yeux !
Voilà celui que tu amènes en justice avec toi !

Qui peut tirer la pureté de la souillure ?
Personne !

Si les jours de l'homme sont comptés,
Si le nombre de ses mois est fixé près de toi,
Si tu as posé un terme qu'il ne doit pas franchir,

Détourne tes yeux de lui pour qu'il repose un peu,
Jusqu'à ce qu'il goûte, comme un mercenaire, la fin de sa journée.

L'arbre a encore quelque espérance ;
Quand on l'a coupé, il peut reverdir,
Et il ne cesse pas pour cela de produire des rejetons.

Lors même que sa racine a vieilli dans la terre,
Et que sa tige est morte dans le sol,

Dès qu'il sent l'eau, il repousse,
Et il se couvre de feuilles comme un jeune plant.

Mais quand l'homme meurt, il reste étendu ;
Quand l'homme a expiré, où est-il ?

Les eaux du lac disparaissent,
Le fleuve se tarit et se dessèche.

Ainsi l'homme qui s'est couché ne se relèvera plus ;
Il ne se réveillera pas, tant que durera le ciel,
Il ne sortira pas de son sommeil.

Oh ! si tu voulais du moins me mettre à part dans l'enfer,
Me cacher jusqu'à ce que passe ta colère,
Me fixer un terme où tu te souviendrais de moi ?

Mais l'homme une fois mort revit-il (1) ?...
Tout le temps de ma station j'ai attendu
Qu'on vînt me relever de mon poste.

Tu m'appelleras, disais-je, et je te répondrai (2),
Tu désireras revoir l'œuvre de tes mains.

(1) Job flotte entre le désespoir et la confiance. Tantôt il est frappé de ce fait que jamais homme n'est ressuscité ; tantôt il pense que Dieu pourrait bien le rappeler à la vie, et il se compare dans l'enfer à un soldat en faction qui attend qu'on le relève.

(2) Job, dans les moments où il conserve l'espoir que Dieu se souviendra de lui dans l'enfer, croit déjà entendre sa voix qui le rappelle.

Mais quoi ! tu observes toutes mes démarches (1),
Tu tiens compte de toutes mes fautes.

XIV, 16

Ma condamnation est scellée dans une bourse (2) ;
Tu inventes des iniquités à ma charge.

La montagne qui s'écroule s'effondre peu à peu (3),
Le rocher est transporté hors de sa place ;

Les eaux creusent la pierre.
Le fleuve entraîne le sol de ses rives ;
Ainsi tu détruis l'espérance de l'homme.

Tu l'écrases sans retour ; et il passe ;
Tu le rends méconnaissable (4), et tu le jettes en enfer.

Que ses enfants soient honorés alors, il n'en sait rien ;
Qu'ils soient méprisés, il ne s'en aperçoit pas.

Sa chair ne sent que ses propres souffrances,
Son âme ne gémit que sur elle-même.

Alors Eliphaz de Théman prit la parole et dit :

Le sage répond-il par une science pleine de vent ;
Remplit-il d'aigilons sa poitrine ?

Se défend-il par de vaines paroles,
Par des mots qui ne servent de rien ?

Toi aussi tu détruis la piété,
Tu diminues le respect envers Dieu.

Ta bouche même révèle ton iniquité,
Quel que soit l'artifice de tes paroles.

C'est ta bouche, et non moi, qui te condamne,
Tes propres lèvres rendent témoignage contre toi.

(1) Le souvenir de la sévérité de Dieu fait retomber Job dans le désespoir.

(2) Les lettres, les pièces officielles sont, en Orient, renfermées dans une bourse scellée.

(3) Job conclut par un découragement résigné, et se console de la caducité de l'homme par le spectacle des destructions lentes de la nature.

(4) Allusion aux maladies affreuses dont Job est accablé.

XV, 7 Es-tu donc né le premier des hommes ?
As-tu été enfanté avant les collines (1) ?

As-tu assisté au conseil de Dieu ?
As-tu attiré à toi toute sagesse ?

Que sais-tu que nous ne sachions,
Quelle notion as-tu que nous ne possédions ?

Nous avons aussi parmi nous des cheveux blancs,
Des vieillards plus riches de jours que ton père.

Fais-tu donc peu de cas des consolations de Dieu
Et des paroles douces que nous t'adressons ?

Où ton cœur t'emporte-t-il,
Et que veulent dire ces yeux hagards (2),

Pour que tu oses faire Dieu l'objet de ta colère
Et lui tenir de tels discours ?

Qu'est-ce que l'homme, pour qu'il soit pur ?
Le fils de la femme, pour qu'il soit innocent ?

Dieu ne se fie point même à ses saints (3) ;
Les cieux (4) ne sont pas purs devant lui.

Combien plus doit être abominable et pervers
L'homme qui boit l'iniquité comme l'eau !

Je vais t'instruire, écoute-moi :
Je te raconterai ce que j'ai vu,

Ce que nos sages enseignent,
La doctrine qu'ils ont apprise de leurs pères,

Race pure, qui seule a habité sur sa terre,
Et au milieu de laquelle n'a jamais passé l'étranger :

(1) Allusion à la Sagesse divine, née, selon les idées des Hébreux, avant toutes les créatures. Les mêmes expressions se retrouvent dans les *Proverbes*, VIII, 25.

(2) Il faut supposer ici un jeu muet de Job, irrité de l'hypocrisie du discours d'Eliphaz.

(3) C'est-à-dire à ses anges.

(4) C'est-à-dire les êtres qui composent la cour céleste.

« L'angoisse remplit tous les jours du malfaiteur
Et le nombre des années qui sont réservées au tyran.

XV, 20

Des bruits terrifiants remplissent son oreille,
En pleine paix il voit fondre sur lui le dévastateur.

Il n'espère pas échapper aux ténèbres,
Il s'envisage comme réservé pour l'épée.

Il se voit déjà errant et cherchant son pain,
Il sait que des jours sombres lui sont préparés.

La misère et la détresse l'épouvantent
Et l'assaillent comme un roi prêt pour la guerre.

Car il a levé sa main contre Dieu,
Il s'est enorgueilli contre le Tout-Puissant ;

Il a couru vers lui le cou levé,
En formant une masse compacte du dos de ses boucliers (1).

Son embonpoint lui avait couvert le visage,
La graisse avait appesanti ses reins.

Voilà pourquoi il habite des villes ruinées,
Des maisons qui n'ont plus d'habitants,
Destinées à devenir des tas de pierres.

Il ne s'enrichira plus ; sa fortune ne tiendra pas ;
Ses possessions ne s'étendront plus sur la terre.

Il ne sortira pas des ténèbres,
Le feu brûlera ses rejetons,
Il disparaîtra au souffle de la bouche de Dieu.

Qu'il n'espère rien du mal... Insensé !...
Le mal sera sa récompense.

Sa destinée s'accomplira avant le temps,
Sa palme ne sera jamais verte.

Il laisse tomber comme la vigne ses grappes amères,
Il jette sa fleur comme l'olivier.

Car la famille de l'impie est stérile,
Et le feu dévore la tente de l'homme corrompu.

(1) C'est-à-dire *en faisant la tortue*, comme cela avait lieu dans la poliorcétique des anciens,

XV, 35 Il a conçu le mal et engendré le malheur,
Et son sein a couvé le mensonge. »

Alors Job prit la parole et dit :

J'ai entendu bien des discours semblables ;
Vous êtes tous d'insupportables consolateurs.

En as-tu fini avec ces paroles creuses ?
Qu'est-ce qui t'obligeait à répliquer ?

Moi aussi je saurais parler comme vous,
Si vous étiez à ma place ;

J'arrangerais des paroles contre vous,
Je secouerais la tête sur vous (1).

Je vous consolerais de ma bouche,
Et vous auriez pour soulagement la pitié de mes lèvres.

Mais quoi ! si je parle, ma douleur n'est pas adoucie ;
Si je cesse ma plainte, qu'y gagné-je ?

Mes forces sont épuisées ;
Tu as ravagé toute ma famille ;

Tu m'as saisi comme un criminel ;
Ma maigreur est un témoin
Qui se lève contre moi et me répond en face.

Sa colère me déchire et me poursuit (2),
Il grince des dents sur moi,
Mon ennemi aiguise contre moi ses yeux.

Ils ouvrent leur bouche pour me dévorer,
Ils frappent mes joues avec ignominie,
Ils se relèvent les uns les autres pour m'attaquer.

Dieu m'a livré à l'impie.
Il m'a jeté entre les mains des méchants,

(1) Le mouvement de la tête est pris ici comme un signe d'apparente compassion, qui cache en réalité le sarcasme.

(2) L'esprit troublé de Job confond ici dans une série d'images terribles Dieu et ses ennemis, passant brusquement d'une idée à l'autre.

J'étais en paix, et il m'a ébranlé ;
Il m'a saisi par la tête, et m'a mis en pièces ;
Il m'a posé en butte à ses coups.

XVI, 12

Ses flèches volent autour de moi,
Il perce mes reins sans pitié,
Il répand mon fiel à terre.

Il ouvre dans mon sein brèche sur brèche ;
Il court contre moi comme un guerrier puissant.

J'ai cousu un cilice sur ma peau,
J'ai plongé mon front dans la poudre ;

Mon visage est tout rouge de pleurs,
Un voile sombre s'étend sur mes paupières ;

Et pourtant il n'y a pas d'iniquités dans mes mains,
Ma prière (1) a toujours été pure.

O terre, ne couvre point mon sang,
Et que mon cri de vengeance ne soit pas étouffé !

Car j'ai encore un témoin dans le ciel,
Un garant dans l'empyrée.

Mes amis se rient de moi ;
Aussi c'est vers Dieu que mon œil pleure,

Pour qu'il juge lui-même entre Dieu et l'homme
Comme entre le fils de l'homme et son semblable (2).

Car je vois venir la fin de mes années ;
Je marche dans un sentier où je ne repasserai pas.

Ma vie est détruite,
Mes jours s'éteignent,
Il ne me reste que le tombeau.

Plût à Dieu que les traîtres fussent loin de moi,
Et que mon œil ne fût plus affligé de leurs querelles !

(1) C'est-à-dire mon culte.

(2) Job, irrité de l'iniquité de ses amis, contre lesquels il n'a nul recours, se retourne, par une contradiction touchante, vers Dieu, qu'il prend pour son arbitre, quoiqu'il soit en même temps son adversaire.

XVII, 3 O Dieu ! sois ma caution contre toi-même ;
 Quel autre voudrait me frapper dans la main (1) ?

Tu as fermé leur cœur à la raison ;
 Aussi ne leur donneras-tu pas gain de cause.

L'homme qui trahit ses amis
 Verra défaillir les yeux de ses enfants.

On a fait de moi la fable des nations,
 Un misérable auquel on crache au visage.

Mon œil est éteint par la douleur,
 Et mes membres sont devenus comme une ombre.

Les honnêtes gens en sont dans la stupeur,
 Et l'innocent en conçoit de la colère contre l'impie.

Le juste cependant persévère dans sa voie,
 Et celui dont les mains sont pures redouble de constance.

Or ça, revenez, je vous prie (2),
 Je vais vous prouver qu'il n'y a pas de sage parmi vous.

Mes jours sont passés ; mes projets sont brisés,
 Ces projets que caressait mon cœur.

De la nuit vous faites le jour ;
 Ah ! que votre jour ressemble aux ténèbres (3) !

Quand tout mon espoir est d'avoir l'enfer pour demeure,
 Quand j'ai déjà étendu mon lit dans les ténèbres (4) ;

Quand j'ai appelé le tombeau mon père,
 Et la pourriture ma mère et ma sœur ;

Où serait donc mon espérance ?
 Mon espérance, qui peut la voir ?

(1) C'était le signe par lequel on se constituait caution d'une autre personne.

(2) Les amis de Job, irrités de ses paroles véhémentes, menaçaient de se retirer.

(3) Job trouve une preuve de la folie de ses amis en ce fait qu'ils ont voulu lui inspirer quelque espoir dans un état où il n'y a plus évidemment de place pour l'espérance.

(4) Job s'envisage déjà comme domicilié dans le *scheol*.

Elle est descendue aux portes de l'enfer ;
Si du moins dans la poussière on trouve le repos !...

XVII, 16

Alors Bildad de Suah prit la parole et dit :

Quand mettras-tu fin à ces discours ?
Quand seras-tu sage et nous laisseras-tu parler ?

Pourquoi nous traiter comme des bêtes,
Nous regarder comme des animaux stupides ?

Malheureux, qui te déchires par ta colère !
Veux-tu qu'à cause de toi la terre soit abandonnée
Et que le rocher soit transporté hors de son lieu ?

Oui, la lampe du méchant s'éteindra,
Et la flamme de son foyer ne luira pas.

La lumière s'est obscurcie dans sa tente,
Son flambeau s'éteindra au-dessus de lui.

Ses pas si fermes seront circonscrits,
Il sera renversé par son propre conseil.

Ses pieds seront pris dans les rets ;
Il marchera sur le piège ;

Ses talons seront saisis par les lacs ;
Le filet s'emparera de lui.

Une corde est tendue pour lui sous terre,
Une trappe est cachée dans le sentier qu'il suit.

De tous côtés des terreurs l'assiègent,
Et le poursuivent pas à pas.

Le malheur ouvre sur lui une gueule affamée,
La ruine veille à ses côtés.

Les membres de son corps seront la proie...
Ses membres seront la proie du premier-né de la mort (1).

(1) Les maladies sont conçues par les poètes sémitiques comme des *filles de la mort* : le premier-né de la mort désigne une maladie qui surpasse toutes les autres en horreur.

XVIII, 14 Il sera arraché de la tente où reposait sa confiance,
On l'amènera au roi des épouvantements (1).

L'étranger habitera dans sa tente,
Le soufre sera semé sur sa demeure.

En bas, ses racines se dessèchent ;
En haut, ses bourgeons sont coupés.

Sa mémoire a disparu de la terre,
Il n'a plus de nom sur la face des champs.

Il est repoussé de la lumière dans les ténèbres,
Il est banni de l'univers.

Il n'a ni enfants ni postérité dans sa tribu,
Ni aucun survivant dans sa maison.

Les hommes des derniers jours seront stupéfaits de son sort,
Et les générations prochaines en seront saisies d'horreur.

Voilà la destinée du méchant,
Voilà la part de celui qui ne connaît pas Dieu.

Alors Job prit la parole et dit :

Jusqu'à quand affligerez-vous mon âme,
Et m'écraserez-vous de vos discours !

Voilà la dixième fois que vous m'insultez,
Que vous m'assommez sans pudeur.

Eh bien ! soit ; admettons que j'aie péché ;
Mon péché ne regarde que moi seul.

De quel droit osez-vous me parler avec insolence,
Et prétendez-vous me convaincre d'ignominie ?

Sachez que c'est Dieu qui a violé mon droit,
Et qui m'a enveloppé de ses filets.

Je proteste contre la violence, nul ne me répond ;
J'en appelle, nul ne me rend justice.

(1) La mort, ou une sorte de Pluton, roi des régions infernales, conçu non comme un personnage réel, mais comme un être d'imagination.

Il a entouré mon chemin d'une haie infranchissable,
Il a répandu les ténèbres sur mes sentiers.

XIX, 8

Il m'a privé de ma gloire,
Il a enlevé la couronne de ma tête.

Il me démolit de toutes parts ; je me meurs !...
Il a arraché comme un arbre mon espérance.

Il a allumé contre moi sa colère,
Il m'a traité comme un ennemi.

Ses escadrons se sont réunis ;
Ils se sont frayé un chemin jusqu'à moi,
Ils ont mis le siège autour de ma tente.

Il a éloigné de moi mes frères ;
Mes amis se sont écartés de moi.

Mes proches m'ont abandonné,
Et ceux qui me connaissaient m'ont oublié.

Mes hôtes et mes servantes m'ont tenu pour étranger ;
J'ai été un inconnu pour eux.

J'ai appelé mon serviteur, et il ne m'a pas répondu ;
J'ai été réduit à le supplier de ma bouche.

J'ai été un indifférent pour ma femme ;
J'ai dû adresser des prières à mes propres fils.

Les enfants eux-mêmes me dédaignent ;
Quand j'essaie de me lever, ils me raillent.

Tous mes familiers m'ont en horreur,
Et ceux que j'aimais se sont tournés contre moi.

Mes os se sont attachés à ma peau et à ma chair ;
Je me suis échappé avec la peau de mes dents (1).

Pitié ! pitié ! vous du moins, mes amis ;
Car la main de Dieu m'a frappé.

(1) Expression proverbiale qui équivaut à : J'ai tout perdu ; je n'ai rien gardé sain et sauf.

XIX, 22 Pourquoi vous joignez-vous à Dieu pour me poursuivre,
Et êtes-vous insatiables de ma chair ?

Oh ! qui me donnera que mes paroles soient écrites,
Qu'elles soient écrites dans un livre, qu'elles soient gravées

Avec un stylet de fer et avec du plomb (1),
Qu'à jamais elles soient sculptées sur le roc ;

Car, je le sais, mon vengeur existe,
Et il apparaîtra enfin sur la terre.

Quand cette peau sera tombée en lambeaux,
Privé de ma chair, je verrai Dieu (2).

Je le verrai par moi-même ;
Mes yeux le contempleront, non ceux d'un autre ;
Mes reins se consomment d'attente au dedans de moi.

Alors vous direz : « Pourquoi le poursuivions-nous ? »
Et le bon droit se trouvera de mon côté.

Ce jour-là, craignez le glaive ;
Car la colère de Dieu vous punira par le glaive,
Pour que vous appreniez qu'il y a une justice.

Alors Sophar de Naama prit la parole et dit :

Mes pensées me suggèrent une réplique,
Pour soulager mon trouble intérieur.

Je m'entends adresser de honteux reproches ;
Mais, du fond de ma conscience, l'esprit me répond (3).

Ne sais-tu pas que, de tout temps,
Depuis que l'homme a été placé sur la terre,
Le triomphe des méchants a été court,
Et la joie de l'impie momentanée ?

(1) On coulait du plomb dans les creux laissés par le burin sur les matières dures, pour rendre les traces plus visibles.

(2) Job s'abandonne à l'espérance de voir Dieu descendre un jour sur la terre quand il sera réduit à l'état de squelette, pour le venger de ses adversaires.

(3) Les Hébreux concevaient l'intelligence comme impersonnelle et y voyaient une sorte de révélation de l'esprit de Dieu. Voir ci-après p. 403.

Même quand sa taille monte jusqu'au ciel,
Et que sa tête touche les nuages,

Comme une vile ordure, il périt pour toujours,
Ceux qui le voyaient disent : « Où est-il ? »

Il s'envole comme un songe et on ne le retrouve plus ;
Il s'enfuit comme une vision nocturne.

L'œil l'a contemplé pour la dernière fois,
Sa demeure ne l'apercevra plus.

Ses fils chercheront à apaiser les pauvres qu'il a faits,
De ses propres mains il restituera ses richesses.

Ses os seront pleins de ses crimes cachés,
Qui dormiront avec lui dans la poussière.

Parce que le mal a été doux à sa bouche,
Qu'il l'a caché sous sa langue,

Qu'il l'a ménagé (1) et ne l'a point rejeté,
Qu'il l'a savouré lentement au milieu de son palais ;

Sa nourriture se changera en poison dans ses entrailles,
Elle deviendra dans son sein le fiel des vipères.

Il a englouti des richesses, il les vomira ;
Dieu lui-même les tirera de son ventre.

Il a sucé le venin des vipères,
La langue de l'aspic le tuera.

Qu'il ne voie jamais couler autour de lui
Des ruisseaux de miel et de lait.

Il rendra ce qu'il a pris et ne se gorgera plus ;
Ses restitutions égaleront ses richesses, il n'en jouira plus.

Car il a maltraité les pauvres et les a dépouillés,
Il a saccagé des maisons et ne les a pas rebâties.

Les appétits de son ventre n'ont pas connu le repos ;
Il ne sauvera pas ce qu'il avait de plus cher.

Rien n'échappait à sa gloutonnerie ;
Aussi son bonheur ne durera pas.

(1) Comme un bonbon qu'on laisse fondre dans la bouche.

XX, 22 En pleine abondance, il tombe dans la gêne ;
Tous les coups du malheur fondent sur lui.

Attendez, voici de quoi lui remplir le ventre :
Dieu lui enverra le feu de sa colère,
Elle pleuvra sur lui en guise de pain.

Il fuit devant les armes de fer,
L'arc d'airain le transperce.

Il arrache le trait de son corps,
L'acier étincelant lui a percé le foie ;
Les terreurs de la mort l'assiègent.

Ses trésors sont destinés à périr ;
Le feu les dévorera sans que personne l'attise
Et consumera les restes de sa tente.

Les cieux révéleront son iniquité,
Et la terre se lèvera contre lui.

Les revenus de sa maison seront dispersés,
Ils fondront au jour de la colère divine.

Telle est la part que Dieu réserve à l'homme méchant ;
Tel est l'héritage que le Très-Haut lui assigne.

Alors Job prit la parole et dit :

Écoutez, écoutez mes paroles,
Accordez-moi du moins cette consolation.

Permettez-moi de parler à mon tour,
Et quand j'aurai parlé, vous continuerez vos moqueries.

Est-ce d'un homme que je me plains ?
Comment ne perdrais-je point toute patience ?

Regardez-moi et soyez stupéfaits,
Et posez la main sur votre bouche.

Quand j'y pense, je frémis,
Et ma chair en est saisie d'horreur.

Comment se fait-il que les méchants vivent,
Qu'ils vieillissent, qu'ils croissent en force ?

Leur famille prospère autour d'eux ;
Leurs rejetons se multiplient sous leurs yeux.

XXI, 8

Leur maison est à l'abri de la crainte,
La verge de Dieu ne les touche pas.

Leurs taureaux ne perdent rien de leur fécondité,
Leurs génisses conçoivent et n'avortent pas.

Leur famille se répand comme un troupeau,
Leurs enfants dansent autour d'eux.

Ils jouent du tambourin et de la guitare,
Ils se divertissent au son du hautbois.

Ils passent leurs jours dans le bonheur ;
Ils descendent en un instant aux enfers (1).

Et pourtant ils ont dit à Dieu : « Va-t'en loin de nous ;
Nous ne tenons pas à connaître tes voies.

Qu'est-ce que le Tout-Puissant pour que nous le servions ?
Que gagnerons-nous à le prier ? »

Leur bonheur n'est-il pas assuré dans leur main ?
(Que le conseil de l'impie soit loin de moi !)

Voit-on souvent s'éteindre la lampe des méchants,
Tomber sur eux le châtiment qu'ils méritent (2),
Et Dieu leur départir un lot de colère ?

Les voit-on comme la paille emportée par le vent,
Comme la pellicule de blé chassée par le tourbillon ?

« Dieu, me dites-vous, réserve leur châtiment pour leurs fils ; »
Mais il devrait les punir de manière à ce qu'ils s'en aperçussent.

Il faudrait qu'ils vissent de leurs yeux leur ruine,
Qu'ils bussent eux-mêmes la colère du Tout-Puissant.

Que leur importe, en effet, leur maison après eux,
Une fois que le nombre de leurs mois est accompli ?

(1) Une mort subite était envisagée comme un bonheur.

(2) Job reprend presque textuellement, pour les repousser, les images que ses amis avaient employées pour montrer que les méchants sont toujours punis.

XXI, 22 Ose-t-on prétendre enseigner à Dieu la sagesse.
Lui qui juge les êtres les plus élevés ?

Un homme meurt au sein de sa prospérité,
Parfaitement tranquille et heureux.

Les parcs de ses troupeaux regorgent de lait,
La moelle de ses os est richement humectée.

Un autre meurt dans l'amertume de son âme,
Et sans avoir goûté du bonheur.

Tous deux ils se couchent dans la poussière,
Et les vers les couvrent tous deux.

Ah ! je connais bien vos pensées,
Et les opinions qui me font tort dans votre esprit.

Vous dites, en effet : « Où est la maison du tyran ?
Qu'est devenue la tente où demeuraient les impies ? »

Que n'interrogez-vous ceux qui passent sur la route (1) ?
Ils vous citeraient des faits irrécusables.

« Au jour fatal, vous diraient-ils, le méchant est épargné ;
Au jour de la colère divine, il est soustrait au châtement.

Qui lui reproche en face sa conduite ?
Qui lui rend la pareille pour tout ce qu'il a fait ?

On le porte honorablement au tombeau,
Il semble veiller sur son mausolée (2).

Les glèbes de la vallée lui sont légères (3) ;
Il entraîne le monde entier à sa suite,
Et des foules innombrables l'ont déjà précédé (4). »

(1) Les voyageurs étaient censés avoir une expérience plus complète du gouvernement du monde, ayant vu comment les choses se passaient dans les différents pays.

(2) C'est-à-dire il repose dans un mausolée, surmonté de sa statue, selon la coutume égyptienne. Peut-être aussi y a-t-il là quelque allusion à des inscriptions comminatoires contre les profanateurs, analogues à celles qu'on lit sur le sarcophage du roi de Sidon, Eschmunazar.

(3) Les lieux habituels de sépulture étaient dans les vallées voisines des villes.

(4) L'exemple de l'impie mourant dans la prospérité engage la foule à le suivre dans la voie où il n'a déjà eu que trop de devanciers.

Que signifient donc vos vaines consolations ?
Au fond de toutes vos récompenses il n'y a que méchanceté. XXI, 34

Alors Eliphaz de Théman prit la parole et dit :

L'homme peut-il être utile à Dieu ?
Non ; c'est à lui seul que le sage est utile.
Qu'importe au Tout-Puissant que tu sois juste ?
Que gagne-t-il à ce que ta conduite soit parfaite ?
Crois-tu que c'est par crainte qu'il te punit,
Et qu'il entre en jugement avec toi ?
Ta méchanceté n'est-elle pas infinie ?
Tes iniquités ne sont-elles pas innombrables ?
Tu prenais des gages à tes frères sans motif ;
Tu saisisais les vêtements des nus.
Tu ne donnais point à boire à l'homme épuisé ;
A l'affamé tu refusais le pain.
La terre tombait aux mains de l'homme violent,
L'homme redouté en devenait le maître (1).
Tu renvoyais les veuves les mains vides,
Et les bras des orphelins étaient brisés.
Voilà pourquoi tu es entouré de pièges,
Et troublé par des terreurs subites,
Environné de ténèbres qui t'empêchent de voir,
Et submergé par le déluge des eaux.

Dieu n'habite-t-il pas dans les hauteurs des cieux ?
Regarde le front des étoiles ; comme il est élevé !

Et tu disais : « Qu'en saura Dieu ?
Pourra-t-il juger à travers la nuit sombre ?

Les nuées le cachent et l'empêchent de voir,
Il se promène sur la sphère du ciel (2). »

(1) Ces malheurs, dans la pensée d'Eliphaz, arrivaient par la faute de Job. Job, en effet, étant juge, avait pour devoir de les empêcher.

(2) C'est-à-dire : Il ne songe pas à ce qui se passe sur la terre.

XXII, 15 Tu veux donc garder les errements antiques
 Que suivirent ces hommes d'iniquité,
 Qui furent emportés violemment,
 Et dont les fondements furent arrachés par les eaux (1) ;
 Qui disaient à Dieu : « Va-t'en loin de nous » ;
 Qui se demandaient ce que pouvait leur faire le Tout-Puissant.
 C'était lui pourtant qui avait rempli leurs maisons de biens,
 Que le conseil des impies soit loin de moi !
 Les justes verront leur ruine et s'en réjouiront ;
 Les innocents se moqueront d'eux :
 « Voilà, diront-ils, nos adversaires anéantis !
 Le feu a dévoré leurs richesses. »

Réconcilie-toi avec Dieu, et tu seras sauvé,
 Et le bonheur reviendra vers toi.

Reçois l'enseignement de sa bouche,
 Et place ses paroles dans ton cœur.

Tu te relèveras, si tu reviens vers le Tout-Puissant,
 Si tu éloignes l'iniquité de ta tente.

Jette les lingots d'or dans la poussière,
 Le métal d'Ophir parmi les cailloux des torrents,

Et le Tout-Puissant sera ton or,
 Dieu sera pour toi un monceau d'argent.

Alors tu seras en paix avec le Tout-Puissant,
 Et tu élèveras sans crainte ta face vers lui.

Tu le prieras et il t'exaucera ;
 Tu t'acquitteras de tous tes vœux (2),

Ce que tu entreprendras te réussira,
 La lumière brillera sur tes sentiers.

Humilié, tu reprendras le dessus,
 Car Dieu aide celui dont les yeux sont baissés.

(1) Allusion au Déluge ou à quelque légende du même genre.

(2) C'est-à-dire : Dieu t'exaucera toujours. « *Damnabit te quoque votis.* » Virgile, *Egl.*, v, 80.

Le coupable même sera sauvé,
Sauvé, dis-je, par la pureté de tes mains (1).

XXII, 30

Alors Job prit la parole et dit :

Encore une fois ma plainte est appelée révolte.
Et pourtant mes gémissements n'égalent pas mes souffrances.

Oh ! si je savais où LE trouver,
Si je pouvais arriver jusqu'à son trône !

J'exposerais ma cause devant lui,
Je remplirais ma bouche d'arguments.

Je saurais les raisons qu'il peut m'opposer,
Je verrais ce qu'il me répondrait.

Qu'au lieu de me combattre avec l'appareil de sa force,
Il voulût bien me prêter un peu d'attention,

Il reconnaîtrait que c'est un juste qui se défend contre lui,
Et je serais pour toujours à l'abri des poursuites de mon juge.

Mais si je vais à l'orient, il n'y est pas ;
Si je me tourne vers l'occident, je ne l'y trouve pas.

Exerce-t-il son pouvoir dans le nord ? je ne le vois pas ;
S'enfoncé-t-il dans les profondeurs du sud ? je ne l'aperçois pas.

Ah ! c'est qu'il connaît ma conscience (2) ;
Qu'il m'éprouve, je sortirai pur comme l'or.

Mon pied a toujours marché sur ses traces ;
Je me suis tenu dans sa voie sans dévier.

Je ne me suis point écarté des préceptes de ses lèvres,
J'ai gardé dans mon sein les paroles de sa bouche.

Mais il a un parti pris : qui peut le faire revenir ?
Ce que son âme a une fois résolu, il le fait.

(1) C'est-à-dire : Grâce à tes mérites et par égard pour toi. Voir ci-dessous, p. 424.

(2) Job feint que Dieu, résolu à le perdre, se cache pour ne pas entendre les preuves de son innocence, preuves tellement convaincantes que, s'il voulait les écouter, il serait obligé de s'y rendre.

XXIII, 14 Il accomplira donc ce qu'il a décrété contre moi,
Et peut-être roule-t-il en lui-même d'autres desseins.

C'est pourquoi je m'enfuis troublé de devant sa face ;
Quand j'y pense, je me cache effrayé devant lui.

Dieu a rendu mon cœur sans force,
Le Tout-Puissant m'a consterné ;

Car il ne m'a pas enlevé avant les jours sombres,
Il ne m'a pas préservé des ténèbres.

• Pourquoi l'Éternel ne dispose-t-il pas les temps
De sorte que ses serviteurs voient le jour de sa justice ?

Les impies cependant déplacent les bornes des champs (1),
Font paître le troupeau qu'ils ont volé.

Ils chassent devant eux l'âne des orphelins,
Ils prennent en gage le bœuf de la veuve.

Ils forcent les pauvres à se détourner du chemin,
Les faibles du pays sont réduits à se cacher devant eux.

Leurs victimes sont comme des onagres dans la solitude :
Elles sortent dès le matin pour chercher leur nourriture ;
Le désert leur fournit le pain de leurs enfants.

Elles cueillent leur pâture dans les champs,
Elles maraudent dans la vigne de leur oppresseur.

Elles passent la nuit sans vêtement,
Elles n'ont pas de couverture contre le froid.

Elles sont transpercées par la pluie des montagnes ;
Sans asile, elles embrassent le rocher (2).

Les scélérats ! ils enlèvent l'orphelin au sein de sa mère,
Ils prennent des gages sur le pauvre.

Ceux qu'ils ont réduits à la misère s'en vont tout nus,
Et portent affamés les gerbes de leur maître.

(1) Un des crimes que commettaient les hommes puissants était de déplacer les pierres qui servaient de bornes au détriment de leurs voisins faibles, qui n'osaient réclamer.

(2) Afin de couvrir au moins quelque partie de leur corps.

Ils expriment l'huile dans les celliers de leur spoliateur,
En foulant le pressoir, ils ont soif.

XXIV, 11

On entend s'élever des villes le gémissement des mourants ;
L'âme des blessés crie vengeance ;
Et Dieu ne prend pas garde à ces indignités !

Il en est d'autres qui haïssent la lumière (1),
Ne connaissent pas les voies qu'elle éclaire,
Ne se tiennent pas dans ses sentiers.

L'assassin se lève au point du jour,
Il tue le faible et le pauvre,
Il rôde de nuit comme un voleur.

L'œil de l'adultère épie le crépuscule du soir ;
« Personne ne me verra », dit-il,
Et il met un voile sur sa figure.

D'autres forcent les maisons dans les ténèbres,
Le jour ils se tiennent renfermés,
Ils ne savent pas ce que c'est que la lumière,

Car le matin est pour eux comme l'ombre de la mort (2) :
Dès qu'ils le voient poindre, ils éprouvent les terreurs de la mort.

Ils sont comme un corps léger sur la surface de l'eau,
Leur héritage est maudit sur la terre,
Ils ne prennent jamais le chemin des vignes (3).

La sécheresse et la chaleur absorbent les eaux de la neige ;
Ainsi, je le sais, le tombeau dévore ceux qui pèchent (4).

(1) Après avoir décrit la vie des brigands qui commettent leurs crimes en plein jour, Job passe à une autre catégorie de scélérats, ceux qui n'aiment que la nuit pour commettre leurs méfaits.

(2) Parce que le matin les fait découvrir.

(3) C'est-à-dire ils ne mènent jamais la vie heureuse des populations qui ont passé de l'état du Bédouin pillard à l'état des tribus agricoles et sédentaires.

(4) Job concède à ses amis que les méchants périssent à leur tour. Mais il ne peut voir en cela un châtement de Dieu ; car c'est le sort commun des hommes, et loin que la fin des méchants soit triste et prématurée, il semble au contraire que Dieu prolonge leurs jours et rende leur mort aussi douce qu'il est possible.

XXIV, 20 Le sein qui les porta les oublie ;
Ils font les délices des vers ;
Personne ne se souvient plus d'eux ;
Ils sont brisés comme un arbre,

Ces hommes violents qui dévorent la femme stérile (1),
Qui n'ont pas fait de bien à la veuve.

Mais Dieu ne les a pas moins soutenus par sa puissance ;
Ils se sont relevés quand ils ne comptaient plus sur la vie.

Dieu leur avait donné la sécurité et la confiance,
Ses yeux veillaient sur leurs voies.

Ils disparaissent, mais au milieu de leur prospérité ;
Ils tombent, mais comme tombent tous les êtres ;
Ils sont coupés en leur temps, comme la tête de l'épi mûr.

S'il n'en est pas ainsi, qui me convaincra de mensonge
Et saura réduire à néant mon discours ?

Alors Bildad de Suah prit la parole et dit :

La puissance et la terreur LUI appartiennent (2) ;
Il fait la paix dans ses hauts lieux (3).

Qui peut compter ses légions ?
Sur qui ne se lève pas sa lumière ?

Comment donc l'homme serait-il juste devant Dieu ?
Comment le fils de la femme serait-il pur ?

La lune elle-même n'est pas claire,
Les étoiles ne sont pas pures à ses yeux ;

Combien plus l'homme qui n'est qu'un ver,
Le fils de l'homme qui n'est que pourriture !

(1) La femme stérile, n'ayant pas de fils pour la défendre, est prise pour type de la faiblesse.

(2) Bildad, désespérant de vaincre l'impiété obstinée de Job, et pour montrer combien sa prétention d'arriver jusqu'au trône de Dieu est insensée, cesse de le prendre à partie et se borne à exalter d'une manière générale la puissance divine.

(3) C'est-à-dire dans le ciel, entre les puissances célestes.

Alors Job prit la parole et dit :

XXVI, 1

Comme tu sais bien soutenir la faiblesse,
Et prêter secours au bras sans force !

Comme tu sais conseiller l'ignorance,
Et faire couler des flots de sagesse !

A qui s'adressent tes paroles ?
Quel esprit a parlé par ta bouche (1) ?

Les géants tremblent
Sous les eaux et leurs habitants (2).

L'enfer est à nu devant LUI ;
Devant lui l'abîme est sans voile.

Il étend le septentrion sur le vide,
Il suspend la terre sur le néant.

Il renferme les eaux dans les nuages,
Et les nues ne se déchirent point sous elles.

Il voile la face de son trône
En répandant devant lui sa nuée.

Il a décrit un cercle sur les eaux,
Au point où la lumière confine aux ténèbres (3).

Les colonnes du ciel tressaillent
Et s'étonnent à sa menace.

Par sa force il fait trembler la mer,
Par sa sagesse il écrase le Dragon (4).

Son souffle rend le ciel pur,
Sa main a créé le Serpent fugitif (5).

(1) Après ce début ironique, Job, pour démontrer à Bildad que ses leçons étaient déplacées, entame à son tour une brillante exposition des splendeurs divines. Ces sortes de développements sur Dieu étaient en quelque sorte le lieu commun habituel de l'éloquence parabolique. Chacun à son tour cherchait à s'y exercer.

(2) Allusion à quelque légende analogue à celle du lac Asphaltite, d'après laquelle des géants révoltés contre Dieu auraient été ensevelis sous les eaux.

(3) On se représentait l'horizon de la terre comme entouré d'eau.

(4) Voir ci-dessus, p. 361.

(5) La constellation du Dragon. Voir ci-dessus, p. 350.

XXVI, 14 Voilà l'abrégé de ses œuvres :
 A peine un léger bruit en est-il venu jusqu'à nous ;
 Qui donc pourra entendre le tonnerre de sa puissance ?

Job reprit encore sa parabole et dit (1) :

J'en jure par Dieu, qui me dénie la justice,
 Par le Tout-Puissant qui remplit mon âme d'amertume !

Tandis que mon souffle vivra en moi,
 Et que l'esprit de Dieu (2) sera dans mes narines,

Mes lèvres ne diront point d'injustice,
 Ma langue ne prononcera pas de mensonge.

Loin de moi la pensée de vous donner raison !
 Jusqu'à ce que j'expire, je maintiendrai mon innocence.

J'ai entrepris ma justification, je n'y renoncerai pas ;
 Mon cœur ne me reproche pas un seul de mes jours.

Que mes ennemis soient traités comme le méchant ;
 Mes adversaires comme le coupable (3).

Quel sera l'espoir de l'impie quand Dieu coupera,
 Quand Dieu tirera à lui le fil de sa vie ?

Dieu prête-t-il l'oreille à ses gémissements,
 Au jour où l'angoisse tombe sur lui ?

Pense-t-il avec bonheur au Tout-Puissant ?
 Invoque-t-il Dieu avec confiance en tout temps ?

Je vais vous expliquer la conduite de Dieu.
 Je vais vous dévoiler les conseils du Tout-Puissant.

(1) Ce mot désigne ici les discours sententieux et rythmiques en général. Job, après avoir répondu aux attaques de chacun de ses amis et les avoir réduits au silence, leur adresse à tous un discours collectif.

(2) Souffle divin, universellement répandu, qui fait la vie de tous les êtres.

(3) Job tourne contre ses adversaires les principes qu'ils ont invoqués contre lui-même. Il admet que Dieu est sévère pour le méchant ; mais le méchant, ce n'est pas lui, ce sont ses faux amis. Lui, il espère (voir ci-dessus, p. 380) ; mais ses amis n'ont rien à espérer.

Vous-mêmes avez tout vu de vos yeux ;
Pourquoi donc vous égarer en de si vaines pensées ?

Voici la part réservée par Dieu au méchant,
Le sort que l'homme violent obtiendra du Très-Haut.

Si ses fils se multiplient, c'est pour le glaive ;
Ses rejetons ne seront pas rassasiés de pain.

Ses survivants seront engloutis par la peste ;
Ses veuves ne le pleureront pas.

Amasse-t-il l'argent comme la poussière,
Entasse-t-il les vêtements comme la boue ?

Le juste se revêtira de ce qu'il a entassé,
Et l'homme intègre se partagera son argent.

La maison qu'il s'est bâtie est comme celle de la teigne,
Comme la hutte que se construit le gardien des vignes.

Il s'est endormi opulent ; mais c'est pour la dernière fois !
Il ouvre les yeux, il n'est plus.

Les terreurs l'atteignent comme un déluge ;
Un tourbillon l'enlève au milieu de la nuit.

Le vent d'orient le saisit, l'emporte,
Et le balaie hors de sa place.

Dieu lance ses traits contre lui sans relâche,
Il fuit éperdu devant les coups du Tout-Puissant.

On battra des mains sur sa ruine,
On saluera sa disparition par des sifflets.

L'argent a ses lieux d'extraction,
L'or a des endroits où on l'épure.

Le fer se tire du sol,
Le roc fondu donne l'airain.

L'homme a reculé les bornes des ténèbres (1) ;
Il scrute les dernières profondeurs,
Les pierres cachées dans l'ombre de la mort.

(1) L'auteur décrit ici les travaux des mines tels qu'ils se pratiquaient de son temps.

XXVIII, Il creuse, loin des routes battues, des tranchées

- 4 Que le pied des vivants ignore ;
Il se suspend et branle, loin du séjour des humains (1).

Cette terre d'où sort le pain
Est, dans ses entrailles, bouleversée comme par le feu.

Ses roches sont le lieu du saphir.
Là se trouve la poudre d'or.

L'oiseau ne connaît pas le sentier qui y mène,
L'œil de l'épervier ne l'a point aperçu.

Les bêtes sauvages ne l'ont point foulé de leurs pieds,
Le lion n'y a pas laissé sa trace.

L'homme porte sa main jusque sur le granit,
Il renverse les montagnes par la base.

Il perce des canaux dans les rochers ;
Son œil contemple tous les trésors.

Il sait arrêter le suintement des eaux,
Il amène à la lumière tout ce qui était caché.

Mais la sagesse (2), où la trouver ?
Où est le lieu de l'intelligence ?

L'homme n'en saurait connaître le prix ;
On ne la rencontre pas sur la terre des vivants.

L'abîme dit : « Elle n'est pas en mon sein. »
La mer dit : « Elle ne réside pas en moi. »

On ne l'obtient pas au poids de l'or,
L'argent n'est pas le prix dont on l'achète.

On ne la pèse pas contre l'or d'Ophir,
Contre l'onyx précieux ni contre le saphir.

L'or et le verre n'entrent pas en comparaison avec elle ;
On ne l'échange pas pour des vases d'or fin.

(1) On suspendait les mineurs à une corde pour travailler aux parois de la mine.

(2) Il s'agit ici de la sagesse personnifiée et considérée comme une sorte d'assesseur de la Divinité. Comparez *Proverbes*, ch. VIII.

Le corail et le cristal ne sont rien auprès d'elle ;
La possession de la sagesse vaut mieux que les perles.

XXVIII,
18

On ne saurait lui comparer la topaze d'Éthiopie,
On ne la met pas en balance avec l'or pur.

La sagesse, d'où vient-elle ?
Où est le lieu de l'intelligence ?

Elle est cachée aux yeux de tous les vivants,
Elle est un mystère pour les oiseaux du ciel.

Le gouffre et la mort disent :
« Nous avons seulement ouï parler d'elle. »

C'est Dieu qui connaît ses sentiers ;
C'est lui qui sait où elle réside ;

Car il voit jusqu'aux confins de la terre,
Il aperçoit tout ce qui est sous le ciel.

Quand il tenait les vents dans la balance,
Et qu'il mesurait le poids des eaux,

Quand il donnait une loi à la pluie,
Et qu'il traçait une voie aux éclairs.

A ce moment, il l'a vue et l'a proclamée.
Il l'a fondée et il l'a scrutée ;

Et il a dit à l'homme :
« La crainte du Seigneur, voilà la sagesse,
Fuir le mal, voilà l'intelligence. »

Job reprit encore sa parabole et dit (1) :

Oh ! qui me rendra tel que j'étais autrefois,
Aux jours où Dieu veillait à ma garde ;

Quand sa lampe luisait sur ma tête
Et que sa clarté dissipait devant mes pas les ténèbres ;

Tel que j'étais aux jours de mon automne (2),
Quand l'amitié de Dieu planait sur ma tente ;

(1) Job oublie ses amis et achève, comme il avait commencé, par une lamentation sur ses malheurs.

(2) C'est-à-dire de mon âge mûr.

XXIX, 5 Quand le Tout-Puissant était encore avec moi,
Et que mes fils m'entouraient ;
Quand je lavais mes pieds dans le beurre,
Et que le rocher répandait pour moi des ruisseaux d'huile ;
Quand je sortais pour me rendre à la porte de la ville,
Et que je posais mon siège sur la place publique (1) !
A ma vue, les jeunes gens se cachaient,
Les vieillards se levaient et se tenaient debout ;
Les princes retenaient leurs paroles,
Et posaient leur main sur leur bouche ;
La voix des chefs restait muette,
Leur langue s'attachait à leur palais ;
Car l'oreille qui m'entendait me proclamait heureux,
L'œil qui me voyait rendait témoignage à ma gloire.
Je délivrais le malheureux qui poussait des cris,
Et l'orphelin qui n'avait personne pour l'aider.
Je recueillais la bénédiction de l'homme près de périr,
Je remplissais de joie le cœur de la veuve.
J'étais vêtu d'innocence comme d'un vêtement :
Ma justice était mon manteau et ma tiare.
J'étais les yeux de l'aveugle
Et les pieds du boiteux.
J'étais le père des pauvres,
J'examinais avec soin la cause de l'inconnu.
Je brisais la mâchoire de l'injuste,
Et j'arrachais sa proie d'entre ses dents.
Et je disais : « Je mourrai dans mon nid (2),
J'arriverai à des jours aussi nombreux que le sable.

(1) Job est toujours représenté comme un riche Bédouin, habitant la campagne et se rendant de temps en temps à la ville, où il jouissait d'une grande considération. Rappelons encore que la *porte* représentait, dans les villes d'Orient, l'*agora* et le *forum* des villes grecques et romaines. Là était une large place qui servait à la fois de marché, de lieu d'assemblée populaire, de tribunal. Il s'y trouvait des bancs sur lesquels les anciens s'asseyaient pour juger.

(2) C'est-à-dire dans ma maison prospère et au sein de ma famille.

Ma racine communique avec l'eau,
La rosée passe la nuit dans mon feuillage.

Ma gloire reverdira sans cesse,
Mon arc (1) se fortifiera dans ma main. »

Les assistants m'écoutaient et attendaient mon avis,
Ils gardaient le silence jusqu'à ce que j'eusse opiné.

Après que j'avais parlé, ils n'ajoutaient rien ;
Mes discours les humectaient doucement.

Ils m'attendaient comme la pluie,
Ils ouvraient la bouche comme pour une ondée.

Quand je leur souriais, ils n'en revenaient pas ;
Ils recueillaient avidement les rayons de mon visage.

Quand j'allais vers eux, je m'asseyais à leur tête,
Je trônais comme un roi entouré de sa garde,
Comme un consolateur au milieu des affligés.

Et maintenant je suis la risée d'hommes plus jeunes que moi,
Dont j'ai dédaigné de placer les pères
Parmi les chiens de mon troupeau.

Que pouvais-je faire des bras de gens inutiles (2),
Incapables d'atteindre l'âge mûr,

Amaigris par la misère et la faim,
Réduits à brouter le désert,
La vieille terre du vide et du silence,

Cueillant leur salade sur les arbustes (3),
N'ayant pour pain que la racine du genêt ?

On les repousse du milieu des hommes,
On crie après eux comme après le voleur ;

(1) L'arc est pris ici pour le symbole de la force.

(2) Job, dans tout ce qui suit, affecte de rattacher les pères de ses contradicteurs à ces races inférieures et sauvages, sortes de Tziganes, dont les derniers survivants mouraient de faim aux environs de la Palestine ; gens misérables, dénués de vigueur corporelle, et dont on dédaignait de se servir, même pour les offices les plus humbles.

(3) C'est-à-dire réduits à ce degré de misère qu'ils font leur nourriture des jeunes pousses des arbres et les mangent en guise de salade.

XXX, 6 Ils habitent dans des vallées sauvages,
Dans les cavernes de la terre et parmi les rochers ;

On les entend braire parmi les broussailles,
Ils se roulent pêle-mêle sous les buissons ;

Fils d'insensés, fils de gens sans nom.
Chassés à coups de fouet de la terre habitée !

Et maintenant je suis en butte à leurs chansons,
Je suis l'objet de leurs malins propos.

Ils s'écartent de moi avec horreur,
Ils ne détournent pas leur crachat de mon visage.

Ils ne gardent aucune mesure, ils m'insultent ;
Ils rejettent tout frein en ma présence.

Des misérables se lèvent à ma droite (1) ;
Ils cherchent à ébranler mes pieds,
Ils aplanissent contre moi leurs routes meurtrières (2).

Ils détruisent les sentiers qui conduisaient jusqu'à moi,
Ils travaillent tous ensemble à ma ruine :
Qui voudrait leur prêter secours ?

Ils m'assaillent comme par une large brèche,
Leurs bataillons se déroulent sous mes décombres,

Les terreurs m'assiègent de toutes parts ;
Ma prospérité est enlevée comme par un coup de vent,
Mon bonheur a passé comme un nuage.

Et maintenant mon âme se répand en plaintes,
Les jours de l'infortune m'ont saisi.

La nuit perce mes os, me les arrache ;
Les maux qui me rongent ne dorment pas.

La douleur m'a rendu méconnaissable ;
Elle me serre comme ma tunique.

(1) C'est-à-dire se lèvent pour m'accuser. Dans les procès, l'accusateur se tenait à la droite de l'accusé.

(2) Il se compare à une place assiégée.

Le Très-Haut m'a renversé dans la boue,
Je suis confondu avec la poussière et la cendre.

XXX,
19

Je crie vers toi, ô Dieu, et tu ne m'exauces pas ;
Je me tiens debout devant toi, et tu ne me regardes pas.

Tu es devenu pour moi un adversaire implacable,
Tu m'attaques avec toute la force de ta main.

Tu m'avais fait monter sur les ailes du vent,
Et tu me fais fondre au souffle de l'orage.

Car je le sais, tu me mènes à la mort,
Au rendez-vous de tous les vivants.

Vaines prières !... il étend sa main ;
A quoi bon protester contre ses coups ?

Que me sert-il d'avoir pleuré avec l'infortuné,
D'avoir eu de la compassion pour le pauvre ?

J'attendais le bonheur, le malheur m'est échu ;
J'espérais la lumière, les ténèbres sont venues.

Mes entrailles bouillonnent sans relâche,
Les jours du malheur ont fondu sur moi.

Je marche tout noirci, mais non par le soleil ;
Je me lève dans l'assemblée du peuple, et je crie.

Je suis devenu le frère des chacals,
Le compagnon des filles de l'autruche (1).

Ma peau est brunie et tombe en lambeaux,
Mes os sont brûlés par un feu intérieur.

Ma guitare s'est changée en instrument de deuil,
Mon hautbois ne rend que des sons de pleurs.

J'avais fait un pacte avec mes yeux :
Je n'osais regarder une jeune fille.

(Quelle part, disais-je, Dieu me ferait-il d'en haut ?
Quel sort le Tout-Puissant m'enverrait-il de l'empyrée ?

(1) C'est-à-dire semblable aux animaux qui poussent un cri plaintif.

XXXI, 3 La ruine n'est-elle pas réservée au pécheur.
L'infortune à ceux qui commettent l'iniquité ?

Dieu ne voit-il pas toute ma conduite ?
Ne compte-t-il pas tous mes mouvements ?)

Si j'ai marché dans la voie du mensonge,
Si mon pied a couru après la fraude,

(Que Dieu me pèse dans de justes balances,
Et il reconnaîtra mon intégrité !)

Si mon pied s'est détourné de la droite voie,
Si mon cœur a suivi mes yeux (1),
Si quelque souillure s'est attachée à mes mains ;

Qu'un autre mange ce que j'aurai semé,
Que mes rejets soient déracinés !

Si mon cœur a été séduit par une femme,
Si j'ai fait le guet à la porte de mon voisin (2),

Que mon épouse soit l'esclave d'un autre,
Que d'autres partagent son lit !

Car c'est là un crime horrible,
Un forfait puni par les juges,

Un feu qui dévore jusqu'à l'anéantissement,
Et qui eût détruit toute ma fortune.

Si j'ai dénié la justice à mon esclave,
Ou à ma servante, dans leurs contestations avec moi ;

(Que devenir, me disais-je, quand Dieu se lèvera ?
Quand il viendra nous juger tous deux, que lui répondrai-je ?

Celui qui m'a fait dans le sein de ma mère ne l'a-t-il pas fait aussi,
Un même créateur ne nous a-t-il pas formés dans la vulve ?)

Si j'ai refusé aux pauvres ce qu'ils demandaient,
Si j'ai fait languir les yeux de la veuve ;

Si j'ai mangé seul mon morceau de pain,
Si l'orphelin n'en a pas toujours eu sa part ;

(1) C'est-à-dire : Si, au lieu de suivre la loi de Dieu, je n'ai suivi que le jugement charnel des yeux de l'homme.

(2) C'est-à-dire : Si j'ai épié sa sortie pour commettre un adultère.

(Dès mon enfance, il a trouvé en moi un père,
Dès le ventre de ma mère, j'ai été le guide de la veuve.)

XXXI, 18

Si j'ai vu un homme périr sans vêtements,
Le pauvre manquer de couvertures,

Sans que ses reins m'aient béni,
Réchauffés par la toison de mes agneaux ;

Si j'ai levé la main contre l'orphelin,
Quand je me voyais appuyé à la porte (1) ;

Que mon épaule se détache de l'omoplate,
Que mon avant-bras soit séparé de l'humérus !

Toujours, en effet, j'ai craint les coups de Dieu,
J'ai senti mon impuissance devant sa majesté.

Si j'ai mis dans l'or mon assurance,
Si j'ai dit à l'or pur : Tu es mon espoir ;

Si je me suis réjoui de ce que mes richesses étaient grandes,
Et de ce que ma main avait entassé des trésors ;

Si, en voyant le soleil dans son éclat,
Et la lune s'avancer avec splendeur,

Mon cœur s'est en secret laissé séduire,
Et que ma main se soit portée à ma bouche (2) ;

(C'est là encore un crime capital ;
J'aurais renié le Dieu d'en haut !)

Si je me suis réjoui des infortunes de mon ennemi,
Si j'ai été heureux quand le mal l'a atteint ;

Si j'ai permis à ma gorge de pécher,
En demandant sa mort avec imprécation ;

Si les gens de ma tente n'ont point dit :
« Où trouver quelqu'un qui ne se soit pas rassasié de sa table ! »

(Jamais l'étranger ne passait la nuit en plein air,
Mes portes étaient toujours ouvertes au voyageur ;)

Si j'ai, comme tous les hommes, dissimulé mes fautes,
En cachant mon iniquité dans mon sein ;

(1) C'est-à-dire auprès des juges. Voir ci-dessus, p. 353, note 4.
(2) Allusion à l'adoration des astres, très répandue parmi les Arabes.

XXXI, 34 Si, n'osant paraître dans la grande assemblée,
 Et redoutant le mépris des tribus,
 Je me suis tenu renfermé, sans franchir le seuil de ma porte... ;
 (Qui me donnera quelqu'un qui m'entende (1) !
 Voilà ma signature ; que le Tout-Puissant me réponde !
 Que mon adversaire écrive aussi sa cédule !
 Je la porterai attachée à mon épaule (2),
 J'en ceindrai mon front comme d'une couronne ;
 Je rendrai compte à mon juge du nombre de mes pas,
 Je m'approcherai de lui, fier comme un prince.)
 Si ma terre crie contre moi,
 Si mes sillons versent des larmes ;
 Si j'ai mangé ses fruits, sans l'avoir achetée,
 Si je l'ai extorquée à ses légitimes possesseurs ;
 Qu'au lieu de froment naissent pour moi des épines,
 Au lieu d'orge l'ivraie.

[Ici finissent les discours de Job.]

Et les trois amis de Job cessèrent de lui répondre, parce qu'il persistait à se dire juste. Alors s'alluma la colère d'Elihou (3), fils de Barakel le Bouzite (4), de la race de Ram (5) ; elle s'alluma d'abord contre Job, parce qu'il prétendait maintenir son innocence devant Dieu ; elle s'alluma aussi contre ses trois amis, parce qu'ils n'avaient pas trouvé de bonne réponse à lui faire et que néanmoins ils l'avaient condamné. Or, Elihou n'avait pu jusqu'ici

(1) Job s'interrompt pour déclarer qu'il est prêt à signer toutes les protestations qu'il vient de faire ; il voudrait que Dieu en fit autant. L'usage des plaidoiries écrites existait en Égypte. *Diodore de Sicile*, I, 75.

(2) C'est-à-dire : Loin de la cacher par crainte des révélations honteuses pour moi qui pourraient s'y trouver, je la montrerai hautement comme un titre de gloire.

(3) Ce personnage n'a point figuré dans le prologue ; il n'est pas davantage question de lui dans l'épilogue, et c'est une des raisons qui font croire que tout le discours qui suit est d'une autre main.

(4) Tribu de l'Arabie déserte, parente de celle d'Us.

(5) Nom inconnu d'ailleurs.

répliquer à Job, parce que les autres interlocuteurs étaient plus âgés que lui. Voyant donc qu'ils n'avaient plus aucune réponse à la bouche, il fut pris d'une violente colère.

Alors Elihou, fils de Barakel le Bouzite, prit la parole xxxii, 6 et dit :

Je suis jeune et vous êtes vieux ;
C'est pourquoi j'ai tremblé et j'ai craint
De vous faire connaître mon sentiment.

Je me disais : « Les jours vont parler,
Les nombreuses années révéleront la sagesse. »

Mais la sagesse est un esprit mis dans l'homme (1) ;
C'est le souffle du Très-Haut qui rend intelligent.

Ce n'est pas l'âge qui fait la prudence,
Ce ne sont pas les vieillards qui discernent la justice.

C'est pourquoi je dis : « Écoutez-moi,
Je vais, moi aussi, exposer mon opinion. »

J'ai supporté vos discours,
J'ai prêté l'oreille à vos raisonnements,
Jusqu'à ce que vous eussiez épuisé la discussion.

Je vous ai suivis attentivement,
Et, je le déclare, nul de vous n'a réfuté Job,
Nul n'a répondu à ses paroles.

Et ne dites pas : « Cet homme est la sagesse en personne ;
Dieu seul, et non l'homme, peut venir à bout de lui. »

Quoiqu'il ne m'ait pas directement adressé la parole,
Je saurai lui répondre autrement que vous.

Les voilà consternés ! ils ne répondent plus :
La parole leur a été enlevée.

J'ai attendu qu'ils eussent fini de parler,
Qu'ils s'arrêtassent et qu'ils n'eussent rien à répliquer.

(1) Les Hébreux concevaient toutes les forces physiques et morales de l'homme comme un effet du souffle de Dieu.

XXXII, Je vais répondre aussi pour ma part,
17 Je vais, moi aussi, exposer ce que je sais.

Car je suis plein de discours,
L'esprit qui soulève mon sein m'opprime,

Mon ventre est comme un vin renfermé,
Comme une outre de vin nouveau qui se fend.

Je vais parler pour me soulager,
J'ouvrirai mes lèvres et je répondrai.

Je ne veux faire acception de personne,
Je ne chercherai à flatter qui que ce soit.

Je ne sais point flatter ;
Sije le fais, que mon Créateur m'enlève sur-le-champ !

Je te prie donc, Job, écoute mes paroles,
Prête l'oreille à tous mes discours.

Voilà que j'ouvre la bouche,
Ma langue articule des mots sous mon palais.

Mes paroles expriment la droiture de mon cœur,
Mes lèvres diront franchement ce que je pense.

C'est l'esprit de Dieu qui m'a fait,
C'est le souffle du Tout-Puissant qui me vivifie.

Si tu le peux, tu me répondras ;
Prépare tes arguments, tiens-toi prêt.

Devant Dieu, je suis ton égal,
Moi aussi j'ai été tiré de la boue.

Mes terreurs du moins ne t'épouvanteront pas ;
Et le poids de ma majesté ne t'écrasera pas (1).

Oui, tu as dit à mes oreilles,
Et j'entends encore le son de tes paroles :

(1) Allusion à une des pensées que Job allègue le plus fréquemment, savoir que sa défense n'est pas libre, et que la partie n'est pas égale entre lui et Dieu, celui-ci l'écrasant par des terreurs et par des visions qui lui ôtent sa présence d'esprit.

« Je suis pur, exempt de tout péché ;
Je suis irréprochable, il n'y a point d'iniquité en moi.

XXXIII,
9

Dieu cherche contre moi des motifs de haine,
Il me traite comme son ennemi.

Il a mis mes pieds dans les ceps,
Il a l'œil sur tous mes pas. »

En disant cela, te répondrai-je, tu n'as pas été juste ;
Car Dieu est bien au-dessus des humains.

Pourquoi plaides-tu contre lui ?
Il ne rend raison de ses actes à personne.

Dieu parle une fois à l'homme,
Deux fois même... (mais on ne l'écoute pas !)

D'abord par des songes et des visions nocturnes,
Quand le sommeil pèse sur les mortels,
Et qu'ils dorment sur leurs lits :

A ce moment, il ouvre l'oreille de l'homme
Et y scelle ses avertissements,

Pour le détourner de ses œuvres mauvaises
Et le guérir de son orgueil,

Pour sauver son âme de la fosse béante,
Sa vie du trait qui la menace ;

Puis par les douleurs qui le clouent sur son lit,
Par le déchirement continu de ses os :

L'homme alors prend en dégoût le pain,
Son cœur a horreur des mets les plus délicats,

Sa chair disparaît aux regards,
Ses os dénudés s'évanouissent ;

Son âme est à deux doigts de la tombe,
Sa vie est livrée aux Exterminateurs (1).

Mais s'il trouve un ange intercesseur,
Un des innombrables êtres célestes,
Qui lui révèle ce qu'il doit faire,

(1) C'est-à-dire aux anges qui exécutent les vengeances divines.

XXXIII, Dieu a pitié de lui et dit à l'ange :
24 « Épargne-lui de descendre dans la fosse ;
J'ai obtenu satisfaction. »

Sa chair alors devient plus fraîche que dans son enfance,
Il revient aux jours de sa jeunesse.

Il prie Dieu, et Dieu lui est propice :
Il contemple la face du Très-Haut avec bonheur,
Et le Très-Haut lui rend son innocence.

Il s'en va chantant parmi les hommes :
« J'ai péché, j'ai manqué à la justice,
Et je n'ai pas été traité selon mes torts.

Dieu a épargné à mon âme de descendre dans la fosse,
Il me laisse jouir encore de la lumière. »

Voilà ce que fait Dieu
Deux fois, trois fois, avec l'homme.
Pour le ramener du tombeau,
Pour l'éclairer de la lumière des vivants.

Sois attentif, Job ; écoute-moi ;
Tais-toi et laisse-moi parler.
Si tu as quelque chose à dire, réponds-moi ;
Parle, car je désire te trouver juste.
Si tu n'as rien à dire, écoute-moi ;
Tais-toi et je t'enseignerai la sagesse.

Elihou reprit et dit :

Sages, écoutez mes paroles ;
Savants, prêtez-moi l'oreille,
Car l'oreille discerne les paroles,
Comme le palais discerne les mets.
Tâchons de trouver la justice,
Cherchons entre nous ce qui est bon.

Job a dit : « Je suis innocent ;
Dieu me dénie la justice qui m'est due.
Quand je proteste de mon droit, je passe pour menteur :
Ma plaie est toujours saignante, quoique je sois sans péché. »

Quel homme, en vérité, que ce Job !
Il boit le blasphème comme l'eau !

XXXIV,
7

Il a marché dans la société des malfaiteurs,
Il a été le compagnon des impies ;

Car il a dit : « A quoi sert à l'homme
De vivre en bonne intelligence avec Dieu ? »

Écoutez-moi donc, gens sensés ;
Loin de Dieu l'iniquité !
Loin du Tout-Puissant l'injustice !

Il rend à chacun selon ses œuvres,
Il fait tenir à chacun le prix de sa conduite.

Non, non, Dieu ne commet point le mal,
Le Tout-Puissant ne fausse pas le bon droit.

Qui lui a donné le gouvernement de la terre ?
Qui a confié à ses soins l'univers ?

S'il ne considérerait que lui seul,
S'il retirait à lui son esprit et son souffle,

Toute chair expirerait à l'instant,
L'homme rentrerait dans la poussière.

Au nom de la raison, écoute ceci,
Prête l'oreille au bruit de mes paroles.

Un être qui haïrait la justice pourrait-il gouverner le monde ?
Oses-tu bien condamner le juste, le puissant,

Qui dit aux rois : « Vaurien ! »
Aux princes : « Scélérat ! »

Qui ne fait point acception de la personne des grands,
Qui ne regarde point le riche avant le pauvre,
Car ils sont l'un et l'autre l'œuvre de ses mains ?

Subitement, au milieu de la nuit, les tyrans meurent,
Leurs peuples s'éveillent en tumulte, errent çà et là ;
L'homme puissant disparaît sans qu'on voie la main qu'il'emporte.

Car les yeux de Dieu sont ouverts sur la conduite de l'homme,
Il voit distinctement tous ses pas.

XXXIV,
22

Il n'y a point de ténèbres, il n'y a point d'ombre
Où puissent se cacher ceux qui commettent le mal.

Dieu n'a pas besoin de regarder l'homme deux fois
Pour prononcer sur lui son jugement.

Il brise les puissants, sans examen,
Et il en met d'autres à leur place.

Car il connaît leurs actions ;
Il les renverse de nuit (1), il les brise.

Il les frappe comme des malfaiteurs,
A la vue d'une foule qui les regarde.

Car, en s'éloignant de lui,
En négligeant ses commandements,

Ils avaient fait monter vers lui le cri du pauvre,
Ils l'avaient forcé d'entendre le cri des malheureux.

Qui peut trouver à redire, quand Dieu pardonne ?
Mais aussi qui peut l'affronter, quand il cache son visage (2)
Sur les nations et sur les particuliers,

Pour faire cesser le règne de l'impie
Et l'empêcher d'être le fléau de son peuple ?

Cet impie avait-il dit à Dieu :
« J'ai été puni, je ne pécherai plus ;

Montre-moi ce que je ne sais pas voir ;
Si j'ai commis l'iniquité, je ne le ferai plus (3) ? »

Dieu prendra-t-il ton avis pour punir un tel homme ?
Te dira-t-il : « Sois son juge à ma place ?
Parle selon ce que tu sais. »

Que les gens sensés me répondent,
Que l'homme sage me prête l'oreille.

(1) C'est-à-dire à l'heure où ils s'y attendent le moins.

(2) Dieu cache son visage sur une nation, quand il entre à son égard dans des desseins impénétrables et lui prépare des révolutions inattendues.

(3) C'est-à-dire : Cet impie n'avait pas voulu se soumettre aux premiers châtiments de Dieu ni reconnaître qu'il pouvait bien les avoir mérités par des fautes qu'il ignorait. Il est probable que, sous les traits de cet impie, Elihou veut indirectement désigner Job.

Job n'a point parlé selon la science,
Ses discours ne sont point conformes à la raison.

XXXIV,
35

Eh bien ! que Job continue d'être éprouvé,
Puisque ses réponses ont été celles d'un méchant.

A ses crimes il a ajouté l'impiété ;
Il se moque de nous en face,
Il fatigue Dieu de ses discours.

Elihou prit encore la parole et dit (1) :

Peux-tu croire que tu as eu raison
Et que tu as trouvé une justification devant Dieu,
Quand tu as dit : « Que me sert mon innocence ?
En quoi suis-je mieux traité que si j'avais péché ? »

Moi, je vais te répondre,
Et à tes amis en même temps.

Considère les cieux et regarde ;
Vois les nuées : elles sont bien hautes pour toi !

Si tu pêches, qu'est-ce que cela LUI (2) fait ?
Si tes crimes se multiplient, que lui importe ?

Si tu es juste, que lui en revient-il ?
Quel avantage lui procure ton innocence ?

Tes péchés ne peuvent atteindre que tes semblables,
Ta justice ne peut servir qu'aux fils de l'homme.

Les faibles, il est vrai, gémissent dans l'oppression,
Ils crient sous le bras des puissants.

C'est qu'ils n'ont pas dit : « Où est Dieu, notre créateur,
Qui remplit la nuit d'hymnes de joie (3),

(1) Ces reprises pourraient faire croire, au premier coup d'œil, que les diverses parties du discours d'Elihou ont été composées successivement. Mais il est assez dans l'habitude des Orientaux d'insérer plusieurs fois dans le courant d'un discours la formule : « Il dit », équivalente à des guillemets.

(2) L'usage de désigner Dieu par le pronom de la 3^e personne était assez ordinaire chez les anciens Hébreux. Le nom d'*Elihou* (IL est mon Dieu) en est lui-même un exemple.

(3) C'est-à-dire qui change l'infortune en allégresse.

XXXV,
II

Qui nous instruit de préférence aux bêtes des champs,
Qui nous rend sages de préférence aux oiseaux du ciel ? »

Voilà les gens qui crient, sans être exaucés,
Sous le poids de la tyrannie des méchants.

Dieu, en effet, n'écoute pas la frivolité,
Le Tout-Puissant n'y tourne pas les yeux.

Quand tu lui reproches de ne pas se soucier de nous,
Ta cause est devant lui ; attends son jugement.

Mais, parce que sa colère ne s'exerce pas encore,
Parce qu'il fait semblant d'ignorer nos fautes,

Job en profite pour se répandre en vains discours
Et multiplier les paroles sans vraie science.

Elihou dit encore :

Attends un peu, et je te donnerai des leçons,
Car j'ai encore des motifs à faire valoir pour Dieu,

Je prendrai mes principes de loin (1),
Je donnerai raison à mon Créateur.

Mes paroles, en effet, ne sont pas mensongères :
C'est un homme d'une science accomplie qui te parle.

Dieu est grand, et pourtant il ne repousse personne ;
C'est par la force de son intelligence qu'il est grand.

Il ne laisse pas vivre le méchant,
Il rend justice aux faibles.

Il ne détourne pas les yeux de dessus les justes,
Il les fait asseoir sur le trône avec les rois,
Il les exalte pour l'éternité.

Que si parfois ils tombent dans les fers,
S'ils sont pris dans les liens du malheur (2),

Il leur fait voir qu'ils l'ont mérité par leurs actes,
Par leurs péchés, par leur orgueil ;

(1) Elihou s'annonce comme devant révéler une doctrine profonde et inattendue. Voilà pourquoi il demande le temps de se recueillir.

(2) Tout ce qui suit se rapporte indirectement à Job.

Il ouvre leur oreille à ses réprimandes,
Il leur dit de renoncer à l'iniquité.

XXXVI,
10

S'ils l'écoutent, s'ils se soumettent,
Ils finissent leurs jours dans le bonheur,
Et leurs années dans le plaisir.

Mais s'ils ne l'écoutent pas, ils périront par les armes,
Ils expieront sans s'être reconnus.

Les impies conçoivent le dépit dans leur cœur,
Ils ne prient pas, quand Dieu les jette dans les fers :

Aussi meurent-ils dans leur jeunesse,
Et leur vie est-elle comme celle des hiérodoules (1).

Mais Dieu délivre l'homme humble qui souffre ;
C'est par la souffrance qu'il lui donne ses avis.

Toi aussi, il te fera passer d'une étroite prison
Dans un espace libre et sans limites ;
Ta table sera couverte de mets succulents.

Tu avais rempli la mesure de crimes d'un méchant ;
Tu en as subi la sentence et la peine.

N'espère pas détourner la colère de Dieu par une amende,
Que la confiance d'échapper par une grosse rançon ne t'égare pas !

Crois-tu qu'il fera entrer tes richesses en compte ?
L'or et tous les trésors du monde ne sont rien pour lui.

N'appelle donc pas la nuit de tes vœux,
Cette nuit où les peuples sont anéantis sur place (2).

Garde-toi de revenir à ces pensers coupables,
Où tu as osé préférer la mort au malheur.

Dieu est sublime dans sa puissance ;
Qui sait comme lui donner des leçons ?

(1) Hiérodoules des temples de Syrie, voués à d'infâmes prostitutions et à une mort précoce.

(2) Allusion aux passages où Job a appelé de ses vœux la mort ou un prompt jugement de Dieu. Le jugement de Dieu est toujours censé s'exercer de nuit par de grands coups qu'il frappe sur les rois et les peuples. Voir ci-dessus, p. 407, 408.

XXXVI, Qui lui trace la voie qu'il doit suivre ?

23 Qui peut lui dire : « Tu as mal fait ? »

Songe plutôt à glorifier ses œuvres,
Que célèbrent les chants des humains.

Tous les hommes les admirent,
Le mortel les contemple de loin.

Dieu est trop grand pour que nous puissions le connaître ;
Le nombre de ses années est incalculable.

Il attire à lui les émanations des eaux,
Qui se fondent en pluie et forment ses vapeurs ;

Les nuages les répandent ensuite ;
Elles tombent en gouttelettes sur la foule des hommes.

Comment surtout comprendre le déchirement des nuées,
Les craquements de son pavillon (1) ?

Tantôt il se couvre de ses éclairs comme d'un rideau,
Tantôt il semble se cacher au fond de la mer (2).

Les orages lui servent à la fois pour punir les hommes
Et pour leur fournir une nourriture abondante.

Il revêt sa main de carreaux lumineux,
Et il les lance contre ses ennemis.

Le fracas de sa marche l'annonce,
L'effroi des troupeaux révèle son approche (3).

Pour moi, dans ces moments-là, mon cœur tremble
Et bondit hors de sa place.

Écoutez, écoutez le fracas de voix
Et le grondement qui sort de sa bouche.

Il en remplit toute la voûte du ciel,
Ses éclairs atteignent jusqu'aux bords de la terre (4).

(1) Les nuages qui portent la foudre sont représentés comme des tentes où Dieu se cache pour lancer ses traits.

(2) Il s'agit ici des alternatives de lumière et de ténèbres qui ont lieu dans les orages. Les nuages sont comparés à une mer sombre et profonde.

(3) Les anciens prêtaient aux troupeaux un pressentiment de la foudre. Virgile, *Georg.*, I, 373 ss.

(4) La terre est conçue comme un tapis étendu ; les extrémités de la terre sont en quelque sorte la bordure du tapis. Voir ci-dessous, p. 415.

Après l'éclair vient le rugissement de sa voix ;
Il tonne de sa voix superbe ;
Quand on entend sa voix, le trait n'est déjà plus dans sa main.

XXXVII,

4

Dieu tonne de sa voix merveilleuse,
Il fait de grandes choses que nous ne saurions connaître.

Il dit à la neige : « Tombe à terre. »
Il commande aux ondées et aux pluies violentes.

Il met ainsi les scellés sur la main des hommes (1),
Afin que tous apprennent à connaître leur créateur.

L'animal entre alors dans son gîte
Et se repose dans sa tanière.

L'ouragan sort de ses retraites cachées (2).
Les brises boréales amènent le froid.

Au souffle de Dieu, se forme la glace,
L'eau se contracte et se serre.

Il charge la nue de vapeurs humides ;
Il pousse devant lui les nuages qui portent sa foudre :

Ceux-ci se portent de côté et d'autre, sous sa direction,
Pour exécuter tout ce qu'il leur ordonne
Sur la face de la terre habitée,

Soit qu'il veuille punir ses créatures,
Soit qu'il en fasse un instrument de miséricorde.

Job, prête l'oreille à tout ceci ;
Lève-toi, et considère les merveilles de Dieu.

Sais-tu quels desseins président à ses miracles,
Et pourquoi il fait éclater le feu de ses nuées ?

Connais-tu la loi d'équilibre des nuages,
Les secrets de celui dont le savoir est parfait ?

Pourquoi tes habits sont-ils chauds,
Quand la terre se repose aux bouffées du midi ?

(1) C'est-à-dire il les condamne à l'inaction par le froid et par l'impossibilité de travailler aux champs.

(2) Sortes d'antres d'Éole, où reposent les vents. Comparez ci-dessous, p. 416, et *Psaume CXXXV* (Vulgate, cxxxiv), 7.

XXXVII, Saurais-tu comme lui battre les nues au marteau
 18 Pour les rendre solides ainsi qu'un miroir de métal ?

Fais-nous connaître ce qu'on peut lui répondre !...
 Mais plutôt, taisons-nous, ignorants que nous sommes !

De grâce, que mes discours ne lui soient point rapportés !
 Jamais homme a-t-il désiré sa perte (1) ?

Au moment où on ne voit pas le soleil,
 Où sa lumière est cachée derrière les nuages,
 Qu'un coup de vent passe, le ciel est pur (2).

Un rayon d'or vient tout à coup du septentrion,
 O admirable splendeur de Dieu !

Nous n'atteindrons jamais le Tout-Puissant : grand par la force,
 Grand par le droit et la justice, il ne répond à personne.

Que les hommes donc le craignent !
 Il n'honore pas d'un regard tous les sages de la terre.

Alors Jéhovah répondit à Job (3) du sein de la tem-
 pête (4) et dit :

Quel est celui qui obscurcit ainsi la Providence
 Par des discours dénués de savoir ?

Ceins tes reins, comme un homme (5) ;
 Je vais t'interroger, et tu me répondras.

Où étais-tu, quand je posais les fondements du monde ?
 Indique-le-moi, si tu possèdes la sagesse.

Qui a réglé les mesures de la terre (tu le sais sans doute) ;
 Ou qui a tendu sur elle le cordeau ?

(1) Allusion aux passages où Job, au risque d'encourir la mort, a demandé que ses discours fussent portés au trône de Dieu.

(2) Elihou semble vouloir dire par là que nous n'entrevoyons la divinité que par échappées et au milieu de beaucoup de nuages.

(3) Il n'est pas tenu compte d'Elihou, sans doute parce que le discours de ce dernier a été interpolé après l'achèvement du poème.

(4) Dieu, dans la pensée des Hébreux, ne se révélait à l'homme que caché dans des nuages et annoncé par le tonnerre.

(5) C'est-à-dire prépare-toi à répondre. Jéhovah se rend au vœu si souvent exprimé par Job, savoir que Dieu veuille bien se mesurer avec lui.

Sur quoi ses bases reposent-elles,
Ou qui jeta sa pierre angulaire,

XXXVIII,
6

Quand les étoiles du matin chantaient en chœur,
Et que les fils de Dieu poussaient des cris d'allégresse (1) ?

Qui a fermé la mer avec des portes,
Quand elle jaillit et s'élança de là vulve (2),

Quand je lui donnai la nue pour vêtement,
Le nuage ténébreux pour langes,

Quand je lui traçai des limites,
Que je lui posai des battants et des verrous,

Et que je lui dis : « Tu viendras jusqu'ici, non au delà ;
Ici expirera l'orgueil de tes flots ? »

As-tu, depuis que tu existes, donné des ordres au matin ?
As-tu enseigné sa place à l'aurore,

Pour qu'elle saisisse les bords de la terre,
Et qu'elle en secoue les méchants (3) ?

A son apparition, le monde change comme la terre sigillée (4) ;
L'univers se montre sous un riche vêtement ;

Les malfaiteurs voient s'éteindre leur lumière (5),
Le bras déjà levé pour le crime est brisé.

Es-tu descendu jusqu'aux sources de la mer (6) ?
T'es-tu promené au fond de l'abîme ?

(1) Sur les fils de Dieu, voir ci-dessus, p. 347.

(2) La mer est censée s'être élancée du sein de la terre et avoir, dans ce premier bond, envahi tous les continents.

(3) La terre est conçue comme un tapis étendu. L'aurore, en l'éclairant instantanément d'un bout à l'autre, effraie par son apparition subite les malfaiteurs, et les fait fuir, de même que l'on prend les quatre coins d'un tapis et qu'on le secoue pour en chasser la poussière.

(4) L'aurore fait sur le monde l'effet d'un sceau sur la terre sigillée, en donnant de la forme et du relief à la surface de l'univers, qui pendant la nuit est comme un chaos indistinct. Les Orientaux scellaient avec une argile grasse en guise de cire.

(5) La nuit est le jour des malfaiteurs, puisque c'est elle qui leur fournit le moyen d'exécuter leurs méfaits.

(6) Les Hébreux croyaient qu'au fond de la mer, comme au fond d'un puits ou d'une fontaine, étaient des sources qui l'alimentaient.

XXXVIII, Les portes de la mort se sont-elles montrées à toi ?

¹⁷ As-tu vu le seuil des ténèbres ?

As-tu embrassé la longueur du monde ?

Parle, puisque tu sais tout.

Sais-tu quel chemin conduit au séjour de la lumière,
Et en quel lieu résident les ténèbres,

De manière à leur assigner leurs bornes respectives,
Et à connaître les sentiers qui mènent à leur maison ?

Tu le sais sans doute ! car tu étais né avant elles ;
Le nombre de tes jours est si grand !

Es-tu entré dans les trésors de la neige ?
As-tu vu les arsenaux de la grêle,

Que je ménage pour le temps de la détresse,
Pour le jour de la guerre et du combat ?

Par quelle route la lumière se divise-t-elle.
Et le vent d'est se répand-il sur la terre ?

Qui a ouvert des rigoles aux ondées (1) ?
Qui a tracé leur voie aux flèches de la foudre,

Pour que la pluie tombe sur la terre inhabitée,
Sur le désert où il n'y a point d'hommes (2) ;

Pour que la plaine vaste et vide soit arrosée,
Et que les gazons des prairies reverdissent ?

La pluie a-t-elle un père ?
Qui engendre les gouttes de la rosée ?

Du sein de qui sort la glace ?
Et le frimas du ciel, qui l'enfante ?

Les eaux se condensent comme la pierre,
Et la surface de l'abîme se durcit.

(1) Les pluies tombant par filets continus sont censées couler de petites gouttières que Dieu leur a ménagées dans le firmament.

(2) Dieu insiste sur cette circonstance pour humilier l'homme et lui montrer que la terre n'a été faite ni par lui, ni pour lui.

Est-ce toi qui serres les liens des Pléiades (1),
Ou pourrais-tu relâcher les chaînes du Géant (2) ?

Est-ce toi qui amènes les constellations en leur temps,
Qui fais lever la Grande Ourse avec ses petits (3) ?

Connais-tu les lois du ciel ?

Est-ce toi qui règles ses influences sur la terre ?

Pourrais-tu, en commandant aux nuages,
Attirer sur toi des torrents de pluie ?

Les éclairs marchent-ils à ton ordre ?

Te disent-ils : « Nous voici ? »

Qui a mis la sagesse dans les entrailles de l'homme ?
Ou qui a donné l'intelligence à son cœur ?

Qui pourrait compter les nuées avec exactitude ?
Qui incline les urnes du ciel (4),

De manière à couler la poussière en une masse solide
Et à donner de la cohésion aux glèbes des champs ?

Est-ce toi qui chasses pour le lion sa proie,
Qui rassasies l'appétit des lionceaux,

Quand ils sont couchés dans leurs tanières,
Et qu'ils se tiennent en embuscade dans les taillis ?

Qui prépare au corbeau sa pâture,
Quand ses petits crient vers Dieu
Et errent çà et là, chassés par la faim ?

Connais-tu le temps où enfantent les chamois du rocher ?
As-tu observé les biches quand elles mettent bas ?

As-tu compté les mois de leur grossesse ?
Connais-tu le temps où elles enfantent ?

Elles se mettent à genoux, déposent leur fardeau,
Et sont quittes de leurs douleurs.

(1) C'est-à-dire : Qui les retiens entassées l'une près de l'autre.

(2) Voir ci-dessus, p. 361.

(3) Les petits de la Grande Ourse sont les trois étoiles qui forment sa queue.

(4) Les Hébreux et les Arabes se représentaient les nuages qui portent la pluie comme des outres ou des cruche pleines d'eau.

XXXIX, Leurs petits se fortifient et grandissent en plein air.
 7 Ils s'en vont et ne reviennent pas vers elles.

Qui a lâché l'onagre en liberté ?
 Qui a brisé les liens de l'âne sauvage,
 A qui j'ai donné le désert pour maison,
 Pour demeure la terre salée (1) ?

Il dédaigne le tumulte des villes,
 Il n'entend pas la voix du conducteur.

Il parcourt les montagnes pour y trouver ses pâturages,
 Il y poursuit le moindre brin de verdure.

Le buffle voudra-t-il te servir ?
 Passera-t-il la nuit dans ton étable ?

L'attacheras-tu au sillon avec une corde ?
 Consentira-t-il à herser les vallées derrière toi ?

Te fieras-tu à lui parce que sa force est grande ?
 Lui laisseras-tu le soin de tes travaux ?

Compteras-tu sur lui pour rentrer ton grain,
 Et pour recueillir le blé sur ton aire ?

L'aile de l'autruche bat sans cesse (2),
 Et pourtant est-ce une aile pieuse (3), ou même une aile ?

Elle abandonne ses œufs à la terre,
 Elle les fait chauffer sur le sable.

Elle ne songe pas qu'un pied pourrait les écraser,
 Et que les bêtes des champs pourraient les fouler.

Elle est dure pour ses petits comme s'ils n'étaient pas siens ;
 Elle se soucie peu que ses douleurs aient été vaines.

(1) Le trait caractéristique de la plupart des déserts, en Orient, est une couche de sel qui tend à se former sans cesse à la surface du sol.

(2) L'autruche marche les ailes entr'ouvertes et semble battre ainsi des ailes à chaque pas.

(3) Il y a ici un jeu de mots, tiré de ce que la cigogne s'appelle en hébreu *hasida* ou *pieuse*. L'auteur oppose la cigogne à l'autruche et voit une merveille dans ce fait que, de deux animaux si semblables, l'un soit un exemple de piété, l'autre un prodige de dureté.

C'est que Dieu l'a privée de sagesse
Et ne lui a pas donné de part dans l'intelligence.

Mais la voilà qui se bat les flancs pour s'élever (1) ;
Elle se rit du cheval et de son cavalier.

Est-ce toi qui donnes au cheval la force,
Qui revêts son cou d'une crinière flottante ?

Est-ce toi qui le fais bondir comme une sauterelle ?
Son frémissement superbe répand la terreur.

Il creuse du pied la terre, il est fier de sa force ;
Il va au-devant des armes ennemies.

Il se rit de la crainte ; il ne tremble
Ni ne recule devant l'épée.

Sur son dos retentissent le carquois,
La lance étincelante et le javelot.

Il frémit, il hennit, il dévore la terre (2) ;
Il ne se possède plus quand le clairon sonne.

Au premier bruit de la trompette, il dit : « Allons ! »
De loin il flaire la bataille,
La voix tonnante des chefs et les cris de l'armée.

Est-ce grâce à ta sagesse que l'épervier prend son essor,
Et déploie ses ailes pour émigrer vers le sud ?

Est-ce par ton ordre que l'aigle s'élève
Et place son nid dans les hauteurs ?

Il habite les rochers, il fixe sa demeure
Dans les dents de la pierre et les créneaux des forteresses.

De là, il épie sa pâture ;
Ses yeux percent dans le lointain.

Ses petits se gorgent de sang ;
Partout où il y a des morts on le trouve.

(1) Quand elle prend son élan en battant des ailes, l'autruche ne réussit pas à voler ; mais elle surpasse à la course le cheval le plus rapide.

(2) Expression fréquente chez les poètes arabes pour peindre la course rapide d'un cheval qui, en galopant la bouche entr'ouverte, a l'air de dévorer l'espace et le sol devant lui.

XXXIX, Et Jéhovah, s'adressant à Job, dit :
34

Le censeur du Tout-Puissant peut-il lui tenir tête ?
L'accusateur de Dieu peut-il répondre à tout cela ?

Et Job répondit et dit :

Je suis un néant : que te répondrai-je ?
Je n'ai qu'à mettre ma main sur ma bouche.

J'ai parlé une fois,... je ne répliquerai pas !
Deux fois !... je n'ajouterai plus un mot.

Et Jéhovah parle encore à Job du sein de la tempête,
et dit :

Ceins tes reins, comme un homme ;
Je vais t'interroger ; réponds-moi.

Veux-tu donc anéantir ma justice,
Me condamner pour te justifier ?

As-tu un bras comme celui de Dieu ?
Tonnes-tu d'une voix comme la sienne ?

Orne-toi de majesté et de gloire,
Revêts-toi de splendeur et de magnificence ;

Donne un libre cours aux accès de ta colère,
Humilie le superbe d'un regard ;

D'un regard écrase le superbe,
Broie les méchants sur place,

Abîme-les tous ensemble dans la poussière
Couvre leur face d'une ombre éternelle ;

Alors, moi aussi je te louerai,
Et je reconnaîtrai que ta main sait te servir.

Regarde Béhémot (1), que j'ai fait aussi bien que toi :
Il mange l'herbe comme un bœuf.

(1) Forme hébraïsée du nom égyptien de l'hippopotame (*Péhémot*).
La plupart des traits qui suivent conviennent en effet à cet animal ;
mais, dans la description, l'auteur laisse aller son imagination et semble
faire le portrait d'un monstre fantastique, comme le *Martichore*, la
Cocatrice du moyen âge, etc.

Sa force réside dans ses reins,
Sa vigueur dans les muscles de son ventre.

Il fléchit sa queue comme un cèdre,
Les nerfs de ses cuisses sont entrelacés.

Ses os sont des tubes d'airain,
Ses membres sont des barres de fer.

C'est la première des œuvres de Dieu :
Son Créateur lui a fait don de son glaive (1).

Les montagnes lui portent sa pâture ;
Là jouent autour de lui toutes les bêtes des champs.

Il se couche sous les lotus,
Dans le secret des roseaux et des marécages.

Les lotus le couvrent de leur ombre,
Les saules du torrent l'environnent.

Que le fleuve déborde, il ne prend pas la fuite ;
Il serait sans crainte, si le Jourdain montait à sa gueule.

Essaie-t-on de l'attaquer en face,
De le prendre dans des filets, de lui percer le nez (2) ?

Tireras-tu Léviathan (3) avec un hameçon ?
Lui serreras-tu la langue avec une corde (4) ?

Lui passeras-tu un jonc dans les narines (5) ?
Lui perceras-tu la joue avec un crochet (6) ?

T'adressera-t-il force prières ?
Te dira-t-il de douces paroles ?

(1) Allusion aux défenses qui arment la gueule de l'hippopotame.

(2) L'usage est, en Orient, de passer un anneau au nez des animaux captifs.

(3) Ce nom désigne le crocodile. Mais, comme nous l'avons fait observer ci-dessus (p. 420, note), il faut voir ici moins le portrait d'un animal déterminé que celui d'une bête fantastique, d'une sorte de dragon.

(4) La ligne du pêcheur est ici comparée au frein qu'on passe à la bouche des bêtes de somme.

(5) Les pêcheurs, après avoir pris un poisson, le portaient en lui passant un jonc dans les narines.

(6) Les pêcheurs d'Égypte ont encore l'habitude, quand ils ont pris un gros poisson, qu'ils veulent vendre vivant, de lui passer un anneau dans les branchies et de le fixer à l'aide d'une corde au rivage.

XL, 23 Fera-t-il un pacte avec toi ?
 S'engagera-t-il pour toujours à te servir ?
 Joueras-tu avec lui comme avec un passereau ?
 L'attacheras-tu avec un fil pour amuser tes enfants ?
 Les associés (1) en font-ils un objet de commerce ?
 Le partagent-ils entre les Chananéens (2) ?
 Cribleras-tu sa peau de dards ?
 Perceras-tu sa tête avec le harpon des pêcheurs ?
 Pose seulement la main sur lui,
 Et tu ne songeras pas à recommencer le combat.

Ah ! ah ! voilà ton audace confondue !
 Quoi ! ton aspect n'a pas suffi pour le terrasser !
 Et s'il n'est pas d'homme assez hardi pour le provoquer,
 Qui donc oserait me résister en face ?
 De qui suis-je l'obligé pour que je m'acquitte envers lui ?
 Tout ce qui est sous le ciel est à moi.

Je parlerai encore de ses membres (3),
 De sa force, et de la beauté de son armure.

Qui a soulevé le bord de son vêtement (4) ?
 Qui a visité la double ligne de son râtelier ?

Qui a ouvert les battants de sa face (5) ?
 Autour de ses dents habite la terreur.

Superbes sont les lignes que forment ses écailles,
 Semblables à des sceaux étroitement fermés.

Chacune d'elles touche sa voisine.
 Un souffle ne passerait point entre elles.

Elles sont adhérentes l'une à l'autre,
 Elles se tiennent, et ne sauraient se séparer.

(1) Corporation ou corps de métier, sans doute de pêcheurs.

(2) Les Chananéens ou Phéniciens ayant été longtemps en possession du commerce, le mot *chananéen* resta synonyme de marchand, comme plus tard *chaldéen*, d'astrologue, etc.

(3) Dieu reprend la description de Léviathan.

(4) C'est-à-dire sa carapace.

(5) C'est-à-dire ses mâchoires.

Ses éternuements font briller la lumière,
Ses yeux sont comme les paupières de l'aurore.

De sa bouche sortent des brandons,
Et s'échappent des étincelles de feu.

De ses narines s'élance la fumée,
Comme d'une chaudière bouillante et d'un bassin.

Son haleine enflamme les charbons,
De sa gueule sort la flamme.

Dans son cou réside la force,
Devant lui bondit la terreur.

Les fanons de sa chair sont adhérents.
Ils sont figés sur lui et immobiles.

Son cœur est solide comme la pierre,
Et dur comme la meule inférieure (1).

Quand il se lève, les plus braves tremblent
Et s'enfuient tout éperdus.

Quand on l'attaque avec l'épée, il n'y a ni épée,
Ni javelot, ni flèche, ni cuirasse qui tiennent.

Il regarde le fer comme de la paille,
L'airain comme du bois pourri.

La fille de l'arc (2) ne le fait pas fuir,
Les pierres de la fronde sont pour lui un fétu.

La massue lui paraît un brin de chaume,
Il se rit du fracas de la lance.

Son ventre est armé de tessons aigus,
Et semble une herse étendue sur la boue.

Il fait bouillir le gouffre comme une chaudière,
Il rend la mer semblable à une marmite de parfums (3).

Il laisse après lui un sillage de lumière ;
On dirait que l'abîme a des cheveux blancs.

(1) La meule se composait de deux pierres superposées et emboîtées l'une dans l'autre, dont la plus dure était placée dessous.

(2) C'est-à-dire la flèche.

(3) Allusion à l'odeur de musc que répand le crocodile.

XLI, 24 Il n'a pas son maître sur la terre,
Créé qu'il est pour ne rien craindre.

Il regarde en face tout ce qui est élevé :
C'est le roi de tous les animaux sauvages.

Et Job répondit à Jéhovah et dit :

Je sais que tu peux tout,
Et qu'aucun dessein n'est au-dessus de tes forces.

« Qui ose critiquer ainsi la Providence sans savoir (1)... ? »
Oui, j'ai parlé de ce que je ne comprenais pas,
De merveilles qui me dépassent et que j'ignore.

« Écoute-moi, je vais parler,
Je vais t'interroger : réponds-moi (2). »

Jusqu'ici j'avais entendu parler de toi ;
Mais maintenant mon œil t'a contemplé.

C'est pourquoi je me rétracte et fais pénitence
Sur la poussière et sur la cendre.

Et après que Jéhovah eut adressé ces paroles à Job, il dit à Eliphaz de Théman : « Je suis irrité contre toi et contre tes deux amis, parce que vous n'avez point parlé de moi selon la vérité, comme l'a fait mon serviteur Job. Or maintenant, allez prendre sept génisses et sept bœufs, puis venez trouver mon serviteur Job, et offrez-les en holocauste. Job mon serviteur priera pour vous, et par égard pour lui, je ne vous punirai point de votre folie ; car vous n'avez point parlé de moi selon la vérité, comme l'a fait mon serviteur Job. » Eliphaz de Théman, et Bildad de Suah, et Sophar de Naama s'en allèrent donc, et firent comme leur avait ordonné Jéhovah, et Jéhovah eut égard aux prières de Job.

Et pour récompenser Job d'avoir prié pour ses amis,

(1) Job interdit, et l'esprit frappé des terribles apostrophes de Dieu répète les paroles mêmes de Dieu, qu'il a encore dans l'oreille et qui, par la préoccupation qu'elles lui causent, lui enlèvent toute pensée suivie.

(2) Même remarque.

Jéhovah le rétablit dans son ancien état, et lui rendit en double tout ce qui lui avait appartenu. En effet, tous ses frères, toutes ses sœurs, tous ceux qui l'avaient connu autrefois, vinrent le trouver, mangèrent avec lui le pain dans sa maison, lui offrirent leurs condoléances, et le consolèrent de tous les malheurs que Jéhovah avait fait peser sur lui ; et chacun d'eux lui donna une késita (1) et un anneau d'or.

Et Jéhovah bénit les derniers temps de Job plus encore XLII, 12 que ses premiers temps, et il posséda quatorze mille brebis, six mille chameaux, mille paires de bœufs et mille ânesses.

Et il eut sept fils et trois filles, et il nomma la première *Colombe*, la seconde *Cinname*, la troisième *Boîte de fard* (2). Et dans toute la terre, il n'y avait point de femmes aussi belles que les filles de Job, et leur père leur donna un héritage parmi leurs frères.

Et Job vécut après cela cent quarante ans, et il vit ses fils et les fils de ses fils jusqu'à la quatrième génération.

Et Job mourut vieux et rassasié de jours.

(1) Monnaie de l'époque patriarcale.

(2) Il s'agit ici du fard noir, composé surtout d'antimoine, dont les femmes d'Orient se peignent les paupières et les sourcils.

LE CANTIQUE
DES CANTIQUES

TRADUIT DE L'HÉBREU

ÉTUDE SUR LE PLAN,
L'ÂGE ET LE CARACTÈRE
DU POÈME

1860

A M. LE BARON DE BUNSEN

Quand je vous vis, il y a cinq mois, j'hésitais encore à donner au public ce livre, sur lequel la frivolité pourra facilement se méprendre. Vos exhortations et l'accord que je remarquai entre vos vues et les miennes me portèrent à ne pas m'interdire pour le malentendu des uns ce qui pouvait n'être pas sans fruit pour quelques autres. Vous m'apprîtes que le *Cantique* fait partie de votre Bible et que vous le relisez chaque année. Vous me fîtes comprendre que dans l'église que nous édifions tout sert au but de l'éternité, et vos entretiens me révélèrent de combien de joie (je ne dis pas de vulgaire gaieté) la vie serait pleine, si on savait retrouver l'art de la passionner pour ce qui est

beau et vrai. Lisez, ce printemps, la pastorale de Sulem sous vos orangers de Cannes, et venez bientôt nous redire que la science est une chose jeune, qu'elle suppose la fraîcheur de l'âme, et que, quand elle remplit la vie, elle empêche de vieillir.

5 avril 1860.

PRÉFACE (1)

Israël se laissait quelquefois distraire de sa haute destinée, et durant des siècles on vit ce peuple oublier la mission religieuse qu'il était appelé à remplir. Devenue la Terre Sainte pour l'humanité civilisée, la Judée ne nous apparaît maintenant que comme un pays de prêtres et de prophètes ; tous les monuments de la littérature hébraïque sont, au premier coup d'œil, des livres saints. Mais c'est là une illusion résultant du préjugé qui ne nous permet de voir dans les grandes choses que le principe même qui en a fait la grandeur. Une étude attentive de ces écrits donnés tous pour religieux nous révèle de nombreuses traces d'une vie profane, qui, n'ayant pas été le côté le plus brillant du peuple juif, a été naturellement rejetée dans l'ombre. Par un miracle étrange, et grâce à une méprise pour laquelle la critique ne saurait se montrer bien sévère, puisqu'elle nous a conservé le plus curieux peut-être des monuments de l'antiquité, un livre entier, œuvre de ces moments d'oubli où le peuple de Dieu laissait reposer ses espérances infinies, est venu jusqu'à nous. Le Cantique des Cantiques n'est pas la seule page profane que renferme la Bible, mais c'est de beaucoup celle pour laquelle les scribes qui ont décidé du sort des écrits hébreux ont le plus élargi leurs règles d'admission. J'ai donc cru faire un travail utile en étudiant, après le Livre de Job, cet autre livre, bien

(1) Le Cantique des Cantiques parut le 18 mai 1860 chez Michel Lévy. (N. de l'éd.)

moins important sous le rapport de la philosophie et de la religion, mais essentiel aussi pour qui veut connaître exactement l'histoire du développement de l'esprit hébreu.

La nature particulière des difficultés du Cantique des Cantiques m'a obligé dans cet essai à suivre un plan un peu différent de celui que j'avais adopté pour le Livre de Job. Ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux études, je ne me suis proposé de faire un commentaire perpétuel où le sens de tous les passages difficiles soit discuté ; rarement, j'ai été amené à proposer dans le détail des interprétations entièrement neuves ; la justification de ma traduction se trouve, par conséquent, dans les nombreux ouvrages où chaque ligne de ces antiques écrits a été examinée avec des développements auxquels j'aurais peu de chose à ajouter. Mais en ce qui concerne le Cantique des Cantiques quelques explications de plus étaient nécessaires. Le plan de l'ouvrage, qui dans le Livre de Job est évident, offre, dans le poème qui cette fois nous occupe, les plus sérieuses difficultés ; c'est là, à vrai dire, le grand problème de l'exégèse du Cantique. J'ai donc proposé au lecteur, sans jamais reculer devant la nécessité des déductions les plus compliquées, toute la série des raisonnements qui m'ont conduit à mon hypothèse sur la nature du poème. C'est l'objet du premier paragraphe de l'Étude préliminaire. Sans ces détails, l'arrangement que j'ai prêté au poème eût semblé une construction artificielle, et plusieurs endroits eussent offert une apparence de subtilité.

La même considération m'a forcé d'adopter pour l'arrangement de la traduction un parti qui d'abord surprendra peut-être, mais dont on reconnaîtra, j'espère, l'utilité. La traduction se trouve en ce volume imprimée deux fois, une première fois sans aucune addition explicative et sous une forme qui ne laisse rien préjuger quant au plan du poème, les seules coupes qu'on y trouve étant celles qui frappent au premier

coup d'œil un lecteur attentif, et ces coupes d'ailleurs n'ayant qu'un caractère provisoire (I) ; une seconde fois avec les coupes et les explications qui résultent de la discussion à laquelle je me suis livré, dans l'étude préliminaire sur le plan du poème. Si je m'étais borné à la première forme, j'aurais manqué au devoir le plus essentiel du traducteur, qui est de donner au lecteur un texte qui s'explique de lui-même. Si je n'eusse donné que la seconde forme, on m'eût reproché avec raison d'imposer mon hypothèse avec ma traduction ; il eût été difficile de faire abstraction des coupes et des indications scéniques ; le texte nu ne se fût pas suffisamment dégagé. Au contraire, dans le parti que j'ai adopté, la liberté du lecteur est pleinement respectée ; il peut, si bon lui semble, en ne lisant que la première version, chercher à bâtir une hypothèse meilleure que celle que j'ai proposée. J'avertis pourtant ceux qui voudront tenter cette épreuve que le plan auquel je me suis arrêté est celui qui résulte du travail de plusieurs générations de laborieux interprètes. Il sera facile au premier coup d'œil d'y trouver des parties faibles ; mais, si l'on veut tout peser et ne pas s'en tenir à la considération exclusive de certains passages, on arrivera, je crois, à reconnaître qu'il est impossible de proposer une autre construction. Ceci ne s'applique, bien entendu, qu'à l'ensemble du poème. Une foule de nuances, dans l'interprétation d'un livre de cette nature, sont laissées à l'appréciation de chacun, et il est même probable que l'auteur n'avait pas sur tous les points des partis pris aussi strictement arrêtés que l'exigent nos habitudes d'esprit. Deux passages surtout (VI, II et suiv., VIII, 8 et suiv.) sont d'une extrême difficulté. J'ai donné l'explication qui m'a paru la plus vraisemblable ; mais on serait pré-

(I) La vieille division en chapitres et en versets, qui n'a aucune valeur critique, mais qui sert pour les citations, est marquée d'après l'hébreu à la marge de la première traduction.

somptueux à parler de certitude quand il s'agit de morceaux aussi obscurs.

Je ne dissimulerai pas un système qui m'a d'abord préoccupé et auquel je n'ai renoncé qu'en faisant subir à mon travail la dernière révision. J'ai longtemps pensé que le seul moyen de porter remède aux troubles que semble offrir le plan du Cantique était de transposer quelques scènes. Il est certain que, dans l'état actuel du poème, l'ordre chronologique de l'action est tout à fait renversé. Ainsi, au chapitre I^{er}, nous voyons la jeune fille faire son entrée dans le sérail; au chapitre III, elle entre pour la première fois dans Jérusalem; au chapitre VI, elle est surprise à Sulem par les gens de Salomon; au chapitre VIII, ses frères semblent former ensemble un complot dont le développement constituerait le nœud du poème. C'est surtout pour ces deux derniers morceaux que la tentation était forte, et j'avoue que parfois je suis encore porté à croire que le poème a subi des désordres graves. Mais, au moment de réaliser l'entreprise hardie de toucher à un texte aussi anciennement établi, la main m'a tremblé. Le poème tel qu'il est pouvant strictement être ramené, non certes à la forme qu'exigeraient nos idées sur l'art dramatique, mais à un système suivi, je me suis interdit l'emploi d'un moyen extrême, auquel il ne faut recourir que dans les cas d'une absolue nécessité.

Je sais que plusieurs passages de la traduction paraîtront un peu choquants à deux classes de personnes, d'abord à celles qui n'admirent de l'antiquité que ce qui ressemble plus ou moins aux formes du goût français; en second lieu, à celles qui n'ont connu le Cantique qu'à travers le voile mystique dont la conscience religieuse des siècles l'a entouré. Ces dernières sont naturellement celles dont il me coûte le plus de froisser les habitudes. Ce n'est jamais sans crainte que l'on porte la main sur ces textes sacrés qui ont fondé ou soutenu

les espérances de l'éternité, ni que l'on rectifie, au nom de la science critique, ces contresens séculaires qui ont consolé l'humanité, l'ont aidée à traverser tant d'arides déserts et lui ont fait conquérir des vérités fort supérieures à celles de la philologie. Il vaut mieux que l'humanité ait espéré le Messie que bien entendu tel endroit d'Isaïe où elle a cru le voir annoncé ; il vaut mieux qu'elle ait cru à la résurrection que bien lu et bien compris tel passage obscur du Livre de Job, sur la foi duquel elle a affirmé sa délivrance future. Où en serions-nous si les contemporains du Christ et les fondateurs du christianisme eussent été d'aussi bons philologues que Gesenius ? La foi à la résurrection et la foi au Messie ont fait faire plus de grandes choses que la science exacte du grammairien. Mais c'est la grandeur de l'esprit moderne de ne point sacrifier l'un à l'autre les besoins légitimes de la nature humaine ; nos espérances ne dépendent plus d'un texte bien ou mal entendu. Chacun, d'ailleurs, impose sa foi aux textes bien plus qu'il ne l'y puise. Ceux qui ont besoin de l'autorité de Job pour espérer en l'avenir ne croiront pas l'hébraïsant, qui leur exposera ses doutes et ses objections ; sans s'inquiéter d'une variante, ils diront hardiment avec l'humanité : De terra surrecturus sum. De même le Cantique cher à tant d'âmes pieuses subsistera malgré nos démonstrations. Comme une statue antique que la piété du moyen âge aurait habillée en madone, il conservera ses respects, même quand l'archéologue aura prouvé son origine profane. Pour moi, mon but n'a pas été de soustraire à la vénération l'image devenue sainte, mais de la dépouiller un moment de ses voiles pour la montrer aux amateurs de l'art antique dans sa chaste nudité.

ÉTUDE

SUR LE PLAN, L'ÂGE ET LE CARACTÈRE DU POÈME

I

LE *Cantique des Cantiques* est un des livres hébreux qui offrent, sous le rapport de la langue, le moins de difficultés; mais, de tous les monuments littéraires du peuple juif, c'est sans contredit celui dont le plan, la nature et le sens général sont le plus obscurs. Sans parler des innombrables explications mystiques et allégoriques proposées par les théologiens, et dont aucune (comme nous le démontrerons plus tard) n'a de fondement dans l'original, deux systèmes opposés se partagent encore les exégètes en ce qui concerne ce livre singulier. Selon les uns, une action suivie relie toutes les parties du poème et en fait une composition régulière, ayant son unité. Selon d'autres, le *Cantique des Cantiques* n'est qu'une série de chants d'amour, n'ayant d'autre lien que l'analogie du sujet, et ne supposant pas derrière eux une action dramatique. Bien que ce second système nous paraisse insoutenable et soit aujourd'hui à peu près abandonné, on conçoit quelles difficultés doit offrir l'ensemble du poème, pour avoir réduit des hommes comme Herder, Paulus, Eichhorn, W. Jones, de Wette, à admettre une hypothèse aussi désespérée. Un coup d'œil rapide jeté sur le *Cantique des Cantiques* justifie du reste les hésitations de tant d'éminents critiques. Nous croyons que, si le lecteur veut bien parcourir la première de nos traductions, il sera évident pour lui que divers morceaux, tels que le deuxième, le troisième, le huitième, le douzième, le quatorzième, le quinzième, le seizième, renferment des allusions précises et indubitables à une action dramatique dont on entrevoit sans peine la contexture générale. Plusieurs traits de ces morceaux, en effet, n'offrent aucun sens si on envisage les pièces où ils se trouvent comme de simples

romances détachées. D'un autre côté, quand on cherche dans le poème un développement régulier analogue à celui de nos drames, on rencontre d'insolubles difficultés, et on est tenté de croire que l'ordre des scènes a été interverti ou que quelques morceaux ont été égarés. Un examen minutieux de tout le poème, fait verset par verset, peut seul nous donner la clef de ce problème singulier.

Deux points sont admis de tout le monde : c'est 1^o que le poème est en dialogue, bien que la distinction des personnages ne soit pas indiquée ; et 2^o qu'il se divise en parties distinctes, analogues à nos actes ou à nos scènes. Des espèces de refrains revenant assez régulièrement en certains endroits ne laissent aucun doute sur ce second point. Ainsi, après le verset II, 7, après III, 5, après V, 1, après VI, 10, après VII, 11, après VIII, 4, après VIII, 7, il y a des repos évidents. L'examen du poème pourra seul nous révéler avec précision le nombre et l'importance de ces coupes. Mais, dès à présent, il est permis d'adopter une division qui ne préjuge rien sur le plan de l'ouvrage. En s'arrêtant à tous les endroits où l'on croit remarquer un changement brusque de situation, on arrive à diviser le poème en seize morceaux, ainsi qu'il suit :

I	I, 2 (1) —	I, 4
II	I, 5 —	I, 6
III	I, 7 —	I, 8
IV	I, 9 —	I, 11
V	I, 12 —	II, 7
VI	II, 8 —	II, 17
VII	III, 1 —	III, 5
VIII	III, 6 —	III, 11
IX	IV, 1 —	V, 1
X	V, 2 —	VI, 3
XI	VI, 4 —	VI, 10
XII	VI, 11 —	VII, 11
XIII	VII, 12 —	VIII, 4
XIV	VIII, 5 —	VIII, 7
XV	VIII, 8 —	VIII, 12
XVI	VIII, 13 —	VIII, 14

(1) Le verset 1 dans l'hébreu correspond au titre. Il faut observer que les chiffres des versets du texte hébreu diffèrent parfois de ceux de la Vulgate, mais jamais de plus d'une unité.

Cette division servira de base à notre examen, bien que nous espérons démontrer que plusieurs des morceaux que nous séparons provisoirement offrent plus de lien et de suite qu'on ne le croirait au premier coup d'œil. On supposera, dans tous les raisonnements qui vont suivre, que le lecteur a constamment sous les yeux la première de nos deux traductions, où la division purement apparente que nous venons d'indiquer a été adoptée.

I. Le premier morceau se compose des trois premiers versets du poème, qui font évidemment un ensemble. Nul doute que ces trois versets ne soient prononcés par une ou plusieurs femmes. Il semble d'abord naturel de les placer tous les trois dans la bouche d'une amante captive, qui soupire après son ami absent. Le reste de l'ouvrage va, en effet, nous retenir constamment sur ce thème. Mais, en y regardant de près, on voit s'élever contre une telle interprétation de graves difficultés. D'abord l'expression de l'amour, dans les trois versets en question, est toute sensuelle ; la comparaison de l'amour et du vin a quelque chose de choquant : or, dans la suite du poème, l'amante captive s'exprime toujours avec beaucoup de délicatesse. En outre, il y a des endroits du morceau que nous discutons (vers. 4) qui semblent prononcés par un chœur de femmes. Quand l'amante captive parle pour elle seule, elle ne met jamais le verbe à la première personne du pluriel. Enfin les versets 3 et 4 supposent que l'homme auquel s'adressent ces protestations d'amour est aimé de plusieurs femmes à la fois, ce qui n'a aucun sens dans la bouche d'une amante qui soupire pour un ami séparé d'elle. Ajoutons que le mot *alamoth*, qui désigne la troupe de femmes qui aime le héros, désigne ailleurs (VI, 8) d'une manière certaine les odalisques de Salomon. — Il semble donc qu'il faut voir dans ces trois premiers versets une scène de harem (1). Chacune des femmes aspire aux faveurs du maître, qui est bien certainement Salomon (la suite le prouve évidemment). Elles lui expriment leur amour par des invitations passionnées, placées tantôt dans la bouche du chœur tout entier, tantôt dans la bouche d'une seule.

Quant à ces mots : « Le roi m'a introduite (2) en ses appartements », je pense qu'on doit les attribuer à une jeune fille qui vient d'être enfermée dans le harem ; cette conjecture deviendra presque une certitude quand nous examinerons les

(1) C'est ce qu'ont bien compris les premiers MM. Bœttcher et Hitzig.

(2) Ou « m'introduit ».

versets suivants, où nous verrons une jeune fille (l'héroïne du poème) adresser la parole pour la première fois aux dames du sérail. Il ne faut pas s'étonner de ce qu'une telle indication scénique, mise dans la bouche de l'acteur, a de gauche et de contraire à nos habitudes. C'est ici le premier exemple d'un système dramatique que nous verrons appliqué dans tout le poème, et qui consiste en ce que l'acteur, pour suppléer à l'imperfection du jeu et des décors, raconte ce qu'il est censé faire. De nombreux exemples vont bientôt rendre ce procédé parfaitement clair. Le temps du verbe employé pour exprimer ainsi l'action qui se passe au moment où l'acteur parle est toujours celui qu'on nomme dans les grammaires hébraïques le prétérit.

Il ne reste plus de doute que sur les mots « Tire-moi après toi ; courons ». Ces mots pourraient fort bien être dans la bouche de l'odalisque qui prononce les premiers mots « Qu'il me baise... ». Cependant, comme les mots qui suivent, « Le roi m'a introduite... », sont dans la bouche de l'héroïne, j'aime mieux croire que les mots que nous discutons en ce moment appartiennent au même personnage. C'est un cri de détresse qu'elle pousse vers celui qu'elle aime. Dans les scènes qui vont suivre, nous verrons de même l'héroïne ne tenir aucun compte de l'entourage, et parler à son amant comme si elle était seule au monde avec lui.

Il viendra peut-être à la pensée de quelques personnes, en suivant ce système, de placer également les premiers mots « Qu'il me baise... » dans la bouche de l'héroïne. Mais cela n'est guère admissible ; car, d'abord, il n'est pas naturel que la jeune fille qu'on enferme dans le harem demande à son amant un baiser avant de lui demander sa délivrance ; en outre, la seconde partie du verset 2 est sans contredit dans la même bouche que la fin du verset 4. Or cette fin du verset 4 est la partie qui appartient le plus évidemment aux femmes du harem.

II. Le second morceau (I, 5-6) est parfaitement clair. Une jeune fille de la campagne, sans doute celle qui a dit au verset précédent : « Le roi m'a introduite en ses appartements » fait son entrée dans le harem. Elle s'excuse de ses traits brunis par le soleil : ses frères la maltrahaient et l'employaient aux plus rudes ouvrages. On voit que ce monologue se rattache bien à la scène précédente et qu'il nous tient toujours dans le harem. Le dernier trait « *vineam meam propriam non custodivi* » offre seul quelque équivoque. Ce trait a son explication dans un autre endroit, VIII, 12. En comparant les deux passages, on se convaincra qu'il faut prendre ces mots pour désigner méta-

phoriquement ce qui constitue le bien fonds (1) d'une jeune fille, savoir son innocence et sa beauté. La jeune fille s'accuse ici de quelque imprudence, et en effet, au ch. VI, versets 11-12, nous la verrons raconter une surprise qui a été l'origine de ses malheurs et à laquelle elle s'est exposée par son étourderie.

III. Le sens du troisième morceau (1, 7-8) offre malheureusement beaucoup de difficultés. Le premier verset de ce morceau nous montre une bergère (l'héroïne sans doute) demandant au berger, son amant, de lui fixer un rendez-vous. On s'attend à ce que le verset 8 renferme la réponse du berger. Il n'est pas absolument impossible qu'il en soit ainsi ; cependant il faut avouer qu'une telle réponse serait peu naturelle ; car, loin de lui indiquer un lieu pour une entrevue secrète, le berger conseillerait tout au contraire à son amie de se mêler aux autres bergers. En outre, pour obtenir ce sens, on est obligé d'entendre ces mots **לֹא יָדַעְתִּי** dans le sens de « *Si nescis* », ce qui, indépendamment de l'extrême froideur du sens qui en résulte, est contraire à l'usage du poème, où **לֹא יָדַע** signifie « agir avec étourderie, perdre la tête » (VI, 12). Enfin, l'expression « ô la plus belle des femmes », par laquelle l'interlocuteur du verset 8 interpelle la paysanne, est celle qui est consacrée pour les cas où le chœur adresse la parole à l'héroïne. — On arrive donc presque forcément à croire que le verset 8 doit être placé dans la bouche d'une des femmes du harem, et que le verset 7 est prononcé par la paysanne pendant une sorte de rêve ou de distraction. La pauvre ingénue se croit encore à la campagne ; folle d'amour et étrangère aux dissimulations du sérail, elle parle tout haut à un amant qu'elle a laissé au village, et lui demande où il mènera son troupeau à midi. Une de ses compagnes, ou peut-être le chœur tout entier (2), effrayée de la naïveté avec laquelle elle vient de trahir son amour, lui fait sentir son imprudence et l'engage, si elle est si peu maîtresse d'elle-même, à quitter ce séjour et à se remettre à la suite de son troupeau. Ce qu'une telle hypothèse a de bizarre en apparence sera bientôt expliqué. On voit que la scène ainsi entendue fait assez bien suite à la scène précédente, et que nous ne sortons pas encore du harem.

(1) Le mot *kérem* (*vinea*) désigne ici un fermage de quelque nature que ce soit.

(2) Dans notre poème, comme dans le drame grec, le rôle du chœur est à la fois individuel et collectif.

IV. Le morceau IV, envisagé isolément, est fort simple. Nul doute que ces trois versets ne soient dans la bouche de Salomon. La jeune paysanne a reçu dans le sérail ses premiers atours. Salomon la voit, lui adresse un compliment auquel le poète semble avoir donné à dessein un tour quelque peu gauche, et lui promet de nouvelles parures. Nous remarquerons plusieurs fois encore que les paroles mises dans la bouche de Salomon ont une allure pesante et sont bien différentes de celles qu'inspire le véritable amour.

V. Le petit monologue contenu dans les versets 12-14 est par lui-même assez clair. Ces trois versets sont évidemment dans la bouche de la paysanne. Le roi est à son conseil ; la jeune fille est toute pleine de la pensée d'un ami qui va venir et reposer sur son sein. Que cet ami ne soit pas le roi lui-même, c'est ce qui est rendu évident par la claire distinction établie d'une part entre le roi (*hammélek*), dont l'absence est pour elle une bonne fortune, et d'une autre part le bien-aimé (*nirdi, dodi*) dont elle attend la venue. L'existence du berger aimé par la jeune fille, que le verset 7 nous avait déjà fait entrevoir, devient donc maintenant d'une certitude absolue. C'est ici un point capital et la clef de tout le poème. On ne s'est tant égaré sur le plan de l'ouvrage que parce qu'on n'a pas assez remarqué la distinction capitale faite en cet endroit, distinction d'où il résulte que Salomon n'est pas l'objet aimé, bien plus, que son absence est la condition nécessaire pour jouir de l'objet aimé.

Au verset 15, commencent de graves difficultés. Un des deux amants de la jeune fille entre en scène et lui adresse un compliment assez banal, qui se retrouve mot à mot au chap. IV, vers. 1, et là bien certainement dans la bouche de Salomon. Un tour semblable se retrouve au chap. VI, vers. 4, et là encore certainement dans la bouche de Salomon. De plus, le mot dont se sert l'interlocuteur en s'adressant à la jeune fille est *raïati*, « mon amie ». C'est le mot dont se servait tout à l'heure Salomon (I, 9) et dont il se servira encore dans la suite (IV, 1, VI, 4). Or il semble que ce soit un système très arrêté chez le poète de suivre une règle rigoureuse dans l'emploi de ces vocatifs, dont la différence servait à marquer le changement d'interlocuteur et suppléait au nom des personnages (1). Il est vrai que *raïati* paraît aussi, II, 10, et V, 2, dans la bouche de l'amant,

(1) Ce principe capital pour l'exégèse du *Cantique des Cantiques* a été établi par M. Ewald (*Das Hohelied Salomo's*, Göttingue, 1826).

mais perdu dans une énumération et associé à d'autres mots beaucoup plus tendres. Nous tenons donc pour indubitable que le verset 15 doit être mis dans la bouche de Salomon.

Le verset 16 est certainement du rôle de la jeune fille. Elle répond en reprenant le tour de phrase de l'interlocuteur du verset 15. Il semble donc naturel de supposer qu'elle s'adresse à Salomon. Mais à cela s'opposent deux difficultés : 1^o elle l'appelle *dodi*, « mon bien-aimé », nom qu'elle réserve toujours à son amant, à celui qu'elle a déjà appelé de ce nom (1, 13, 14) et qu'elle a formellement distingué de Salomon ; 2^o ce trait : « *Lectulus noster viridis* » ne convient guère au sérail. Il semble qu'ici, comme au verset 7, la paysanne, dont l'imagination jeune et vive se transporte sans cesse à la campagne, rappelle à son amant le lit de feuillage qui fut témoin de leurs jeux d'enfants. Il est au moins très probable que ce verset s'adresse à l'amant et non à Salomon.

Qui prononce le verset 17 ? C'est sur quoi les interprètes diffèrent beaucoup. Les uns supposent qu'il faut mettre ce verset, comme le précédent et le suivant, dans la bouche de la paysanne, et composent un discours pour la jeune fille avec les trois versets 1, 16 ; 1, 17 ; 11, 1. Mais ces trois versets ainsi réunis forment un ensemble incohérent et contradictoire. Les images de *lit de verdure*, *lambris de cèdre*, *lys de la vallée*, se heurtent d'une façon qui n'est nullement dans les habitudes du poète. Il est encore moins naturel de placer le verset 17 dans la bouche du berger, qui n'a pas parlé jusqu'ici. Nous croyons donc que le verset 17 est dans la bouche de Salomon. La paysanne, qui ne rêve que sa vigne et son amant, vient de rappeler le lit de feuillage où elle a d'abord connu l'amour. Salomon, qui ne comprend rien à sa fidélité, oppose au lit de verdure les lambris de cèdre et les poutres de cyprès de son sérail.

On voit à présent la singularité de cette petite scène. Le verset 15 et le verset 17 sont dans la bouche de Salomon ; le verset 16 est dans la bouche de la paysanne ; mais, au lieu de s'adresser à Salomon, la jeune fille y parle à son ami absent, à celui dont elle attendait la venue (verset 12-14), ou du moins dont la pensée occupait son âme. Quelque étrange que soit ce résultat, il nous semble qu'il faut l'accepter. Car de supposer que le verset 15 et le verset 17 soient dans la bouche du véritable amant, qui est attendu aux versets 12-14, comme il serait si naturel de le penser, cela ne se peut. L'auteur, en effet, prend grand soin de distinguer le ton de ses personnages, et jamais il n'eût commis la faute de mettre ici dans la bouche de l'amant les mêmes mots

qu'il mettra ailleurs dans la bouche de Salomon. Et quant à dire que la tendre protestation de la paysanne (verset 16) s'adresse à Salomon, cela est en contradiction et avec les versets 12-14, où la jeune fille est heureuse de l'absence du roi, et avec tout le poème, où le triomphe de la bergère consiste justement à traverser les diverses épreuves sans avoir répondu par un seul mot d'amour aux avances de Salomon.

Nous n'hésitons donc pas à voir ici une sorte de jeu double, dont nous trouverons encore des exemples. Aux compliments de Salomon, la paysanne répond par des protestations que le roi peut, si bon lui semble, prendre pour lui, mais qui en réalité s'adressent à un ami absent. Cet ami lui-même n'était absent que selon notre manière de concevoir la scène. Nous allons tout à l'heure le voir intervenir brusquement et parler comme s'il avait entendu ce qui précède. D'autres applications de ce système dramatique s'offriront encore à nous. On est porté à croire que, dans les représentations du genre de celles auxquelles notre poème donnait lieu, tous les acteurs étaient présents à la fois et qu'ils prenaient la parole tour à tour pour débiter leur rôle sans que les personnages étrangers à la scène fussent censés les entendre. Les Hébreux, en fait d'œuvres scéniques, ne paraissent point avoir atteint l'idée du drame complet, où l'on vise surtout à mettre l'action devant les yeux du spectateur, et où la vraisemblance, sous le rapport des changements de lieux, doit être observée.

Le verset 11, 1, qu'il faut placer, de l'aveu de tous, dans la bouche de la bergère, est sans lien avec ce qui précède et ce qui suit ; il a un tour insolite, et l'on est tenté par moments d'y voir un début ou une entrée en scène. Cependant les versets suivants continuent très bien la scène des versets 15, 16 et 17. Nous croyons donc que le dialogue à double portée se prolonge encore ici. Salomon vient de vanter ses palais de cèdre ; la paysanne, comme au verset 16, se reporte vers ses souvenirs de campagne et proteste à mots couverts de son innocence. Si l'on trouve, en adoptant ce sens, l'expression du verset 1 un peu contournée, on est libre d'y voir un couplet de chanson populaire, que la bergère chanterait en signe de ralliement pour révéler sa présence à son amant. Il est bien remarquable, en effet, que l'amant, comme s'il avait reconnu à ce signe la fidélité de son amie, entre subitement en scène, ainsi que nous allons le prouver tout à l'heure. Au verset 11, 15, nous trouverons, et là sans que le doute soit possible, un semblable artifice. — Quoi qu'il en soit de cette nuance, nous croyons qu'il faut voir dans le verset qui nous occupe une suite

de la dissonance que le poète semble prendre plaisir à établir entre Salomon et la jeune fille, chacun d'eux suivant son idée et, grâce au mécanisme ingénieux de la scène, prolongeant le malentendu.

Le verset 2 est-il prononcé par Salomon ou par l'amant ? Le mot *raïati*, « mon amie », porterait à croire qu'il l'est par Salomon. Mais c'est seulement dans les apostrophes au vocatif que le poète observe la distinction des termes d'amour. — De très fortes raisons nous invitent, au contraire, à attribuer ce verset à l'amant. A partir du verset suivant (verset 3), en effet, la scène ne peut plus se passer de la présence de l'amant, et, au verset 7, cette présence est hors de contestation, puisqu'il parle. A quel moment faut-il introduire ce nouveau personnage ? Selon nous, c'est au verset 2. L'interlocuteur entre, en effet, dans la pensée de la paysanne et continue les images champêtres du verset 1 ; au contraire, chaque fois que le poète met en scène Salomon, il le fait détonner en quelque sorte et le montre en contradiction avec les sentiments de la jeune fille. Tandis que tout à l'heure Salomon répondait au *lit de verdure* par des *lambris de cèdre*, ici l'interlocuteur se reporte au village. Les jeunes filles s'appellent maintenant *banoth*, et non *alamoth* comme les odalisques du sérail (I, 3 ; VI, 8). Un trait bien caractéristique, c'est que l'acteur qui prononce ce verset ne parle pas directement à la jeune fille. On dirait qu'il est placé en dehors de la pièce où se passe la conversation de Salomon et de la paysanne et qu'il intervient brusquement dans leur dialogue. Le jeu de scène que nous avons décrit, p. 446, semble donc reparaître ici. Et qu'on ne m'oppose pas l'in vraisemblance qu'il y a à ce que l'amant entre dans le harem et rende Salomon témoin de sa propre déconvenue, puisqu'à la fin de la scène (verset 7), l'amant est indubitablement présent et parle. Les autres parties du poème nous montreront la même indécision dans les entrées et les sorties des acteurs. Au verset IV, 8, en particulier, nous trouverons une entrée en scène de l'amant absolument semblable à celle-ci.

Les versets 3, 4, 5, et 6 doivent être placés sans contredit dans la bouche de la jeune fille. Les protestations d'amour du verset 3 ne peuvent s'adresser qu'à l'amant. La voix de l'amant (verset 2) tire en quelque sorte la bergère de son rêve et amène cette vive reprise de ton qui va aboutir à une pâmoison. On peut même supposer qu'en prononçant les derniers mots du verset 3 l'amante se jette entre les bras de son amant, toujours d'après ce principe que, dans le système dramatique du poète, chaque acteur énonce ce qu'il fait au moment où il le fait. — Toute la

difficulté, à vrai dire, se trouve au verset 4. Comment entendre ce trait : « Il m'a introduite dans la maison du vin, et son étendard sur moi, c'est l'amour » ? Ces mots « la maison du vin » semblent signifier le « cellier » et nous transporter brusquement à la campagne. Car d'admettre avec Gesenius que cette expression désigne « la salle où l'on boit le vin », et que cela signifie métaphoriquement : « il m'a enivrée d'amour », c'est ce à quoi un homme de goût se résignera difficilement. La vigneronne ne se sert jamais que d'images champêtres. Le trait du verset 5, où l'héroïne, près de s'évanouir, demande qu'on la reconforte avec un fruit ou avec un morceau de ces gâteaux de raisin pressé qui restent après la vendange, prouve que la scène se passe ou est censée se passer dans un lieu où le vin se fait et se garde. — Quand on rapproche le passage qui nous occupe du passage tout semblable (I, 4) : « Le roi m'a introduite en ses appartements », on reste convaincu que c'est là encore une de ces indications de changement de lieu que le poète, faute de moyens scéniques, met dans la bouche de l'acteur. La bergère, dont l'imagination n'a pu un moment se détacher de son village, ayant retrouvé celui qu'elle aime, se laisse aller complètement à son illusion, ou, pour mieux dire, le poète, voulant exprimer le triomphe des deux amants, nous les montre, après leur séparation, réunis dans la ferme où ils se sont aimés pour la première fois. Entre le verset III, 4 et le verset III, 5, nous trouverons encore un de ces passages, qui nous transportent en imagination de Jérusalem à la campagne. Il est évident que, dans la pensée du dramaturge, la scène n'était jamais rigoureusement localisée, et que nul décor n'indiquait les circonstances extérieures au milieu desquelles l'action se passait.

Le reste, jusqu'au verset 7 inclusivement, est parfaitement clair. La jeune fille éprouve une défaillance amoureuse et tombe dans les bras du berger ; la formule qui exprime l'évanouissement se reproduit dans deux autres endroits du poème, III, 5 et VIII, 4. Dans ces deux endroits comme en celui-ci, l'évanouissement signale une division très profonde, une fin d'acte. Nous sommes donc autorisés à former avec les vingt-trois versets discutés jusqu'ici un premier acte, dont voici l'économie. Une jeune vigneronne, enlevée à son village, est introduite de force dans le harem de Salomon. Restant étrangère à ce qui l'entoure, elle garde toutes ses pensées pour un amant qu'elle a laissé aux champs. En vain Salomon lui promet des parures et lui fait des compliments sur sa beauté. Pendant que le roi est absent, elle s'abandonne à l'espoir de voir son amant. Elle croit qu'il va

venir. Mais c'est Salomon, au contraire, qui se présente et cherche à gagner ses bonnes grâces. Suit un dialogue où la jeune fille répond aux compliments de Salomon par des traits qui, en réalité, se rapportent à son amant. Un mot, peut-être un couplet de chanson populaire, que chante la jeune fille, amène subitement l'amant en scène. Les deux amants se réunissent ; leur imagination et celle des spectateurs se transportent à la campagne ; l'amant est censé introduire son amie dans le cellier de la ferme où ils se sont connus : l'amante s'évanouit dans les bras de l'amant.

Un tel arrangement dramatique offre, je l'avoue, quelque chose de singulier au point de vue de nos habitudes modernes ; on est étonné surtout de trouver à la fin du premier acte le dénouement qu'on s'attendait à ne rencontrer qu'à la conclusion du drame ; mais le deuxième acte, que nous allons analyser, offre une disposition analogue, et cette fois tellement évidente que les doutes qui pourraient rester encore sur nos déductions disparaîtront, je l'espère, quand le système dramatique de l'auteur sera, par une seconde application, devenu clair. Il faut observer d'ailleurs que la conclusion finale (VII, 12 et suiv.) diffère sensiblement des conclusions particulières du premier et du second acte. Dans la conclusion finale, c'est bien réellement et avec tout un appareil scénique que les deux amants reviennent au village. Ici, au contraire, et dans l'acte qui va suivre, les deux amants ne sortent pas réellement de Jérusalem, et la réunion au village n'est montrée qu'en perspective et en imagination.

VI. Le sixième morceau (II, 8-17) ne laisse place à aucun doute. La jeune captive rêve à son amant. Elle croit l'entendre et l'apercevoir derrière les barreaux de la fenêtre. Elle lui prête un discours passionné et établit une sorte de dialogue entre elle et lui. L'amant est censé hors du sérail, au pied d'une tour escarpée (verset 14) ; il demande à son amie de lui faire entendre sa voix ; elle répond par une chanson de printemps, qu'ils chantaient probablement au village, et qui leur sert de signe de reconnaissance. Elle finit en protestant qu'elle n'appartiendra jamais qu'à son amant, et elle l'engage à revenir le soir. Tout le temps il est douteux si cette scène doit être considérée comme un rêve ou comme une réalité. Il est difficile également de dire si, dans l'intention du poète, cette scène est un monologue renfermant un dialogue récité par l'héroïne, ou si le personnage qui jouait le rôle du berger devait prononcer directement les versets 10-14.

La formule **עָנָה וְאָמַר** « Il prit la parole et dit » du verset 10, et plus encore la reprise du verset 16, où l'héroïne continue son discours, après avoir rapporté la réponse qu'elle fit à son amant, portent à croire que le dialogue des versets 10-15 est récité tout entier par la bergère.

VII. Le morceau VII offre encore moins de difficultés que le précédent. La bergère se réveille pendant la nuit, cherche son amant, parcourt la ville, le rencontre, s'attache à lui. Par un tour analogue à celui qui termine le premier acte, le poète nous transporte tout à coup en imagination de Jérusalem à la maison maternelle de la jeune fille, et nous montre la bergère évanouie. Ceci est décisif. Ce qui pouvait rester de doute sur le brusque passage des versets II, 4-7, disparaît par la comparaison avec les versets III, 4-5. Au verset III, 5, finit un second acte, en quelque sorte calqué sur le premier, du moins quant au dénouement. Le plan de l'auteur est de nous montrer, dans chaque acte, l'héroïne traversant une épreuve qui se termine par la victoire de l'amour véritable sur la corruption et la contrainte. Les deux traits essentiels de son système de composition, les changements de lieu opérés en imagination, et la tendance à suppléer par des récits à ce que les moyens dramatiques imparfaits dont il dispose ne rendent pas suffisamment, apparaissent ainsi dans leur plein jour.

VIII. Cette scène a un caractère tout à fait à part. Les interlocuteurs sont les bourgeois de Jérusalem, formant le chœur des hommes. Ils assistent et nous font assister à une entrée solennelle de Salomon dans Jérusalem. On voit d'abord le cortège dans le lointain, s'annonçant par un nuage de parfums. Puis défilent le palanquin de Salomon, sa garde composée de soixante hommes, sa litière où brille une beauté nouvelle qu'il amène à son sérail, le roi lui-même, la couronne en tête, et prêt pour la cérémonie du mariage. Aucun morceau ne porte autant que celui-ci les traces d'une représentation réelle et même d'un certain appareil de mise en scène et de costumes.

IX. Le long morceau suivant, comprenant tout le chapitre IV et le premier verset du chapitre V, forme une suite très satisfaisante si l'on admet les principes que les deux actes précédents nous ont déjà forcés de supposer. On croyait généralement autrefois que toute la tirade amoureuse qui remplit le chapitre IV, moins les derniers mots, était dans la bouche de Salomon ;

en y regardant avec attention, on voit qu'une distinction est nécessaire. Il n'est pas douteux que les sept premiers versets ne soient dans la bouche de Salomon ; la mise en scène du morceau précédent, les formules du verset 1 et le ton général de tout le passage, qui sent la rhétorique plutôt qu'il ne respire la tendresse, l'indiquent d'une manière certaine. Mais, depuis le verset 8 jusqu'à la première moitié du verset 16 inclusivement, le ton est tout différent. L'interlocuteur est bien plus passionné ; il appelle l'héroïne « ma sœur fiancée ». Comme au verset 11, 14, il se plaint que sa belle soit enfermée en un lieu inaccessible pour lui. Il lui demande un regard. Puis, comme s'il l'avait obtenu, il déclare qu'elle lui a rendu le cœur ; il se croit assuré de sa fidélité, et il la loue comme une fontaine scellée pour tout autre que pour lui. Il n'est donc guère douteux que cette partie ne doive être mise dans la bouche de l'amant. Les mots du verset 6 par lesquels Salomon se promet pour le soir les faveurs de sa nouvelle épouse sont entendus du berger (1) ; il tremble que son amie ne préfère les splendeurs du palais de Salomon à l'amour qu'elle lui a juré. Usant d'un artifice dont nous avons déjà trouvé un frappant exemple dans le premier acte, le poète le fait alors intervenir par cette vive exclamation : « A moi ! à moi, ma fiancée ! » La bergère répond à ses accents voluptueux par une invitation non moins passionnée. L'amant célèbre son triomphe devant le chœur et l'engage à partager sa joie.

Je n'insisterai pas sur une observation qu'on pourrait taxer de subtilité, je veux dire sur la nécessité d'introduire une coupe après le verset 6. Il est certain que le verset 7, considéré comme phrase finale du discours de Salomon, a quelque chose de lourd. Les tours dans le genre de celui du verset 6, qu'on retrouve ailleurs (II, 17 ; III, 4), supposent d'ordinaire que l'action annoncée par le verbe au futur s'accomplit avant le verset suivant ; de plus, ces sortes de versets impliquant un espoir amoureux finissent toujours une scène. Je suis donc porté à croire que le verset 7, bien que prononcé aussi bien que ce qui précède par Salomon, commence une autre scène, je veux dire l'entrevue du soir, qui finit d'une manière si contraire aux espérances de Salomon. Cela serait certain si les Hébreux avaient eu un théâtre analogue au nôtre ; mais les libertés que prend le poète avec les vraisemblances de temps et de lieu doivent rendre fort circonspect quand il s'agit de transporter nos

(1) Voir ci-dessus, p. 446.

exigences à une composition aussi éloignée de notre goût.

On voit que les deux morceaux VIII et IX réunis forment un acte complet, lequel est exactement conduit d'après le plan des deux premiers actes. Le poète frappe d'abord les imaginations par l'éclat du cortège de Salomon. Le mariage est en quelque sorte célébré d'avance, tant le triomphe de ce puissant roi sur une simple vigneronne paraît assuré. Salomon annonce qu'il reviendra le soir. A ce moment décisif, la voix de l'amant se fait entendre et réveille la passion de la jeune fille ; elle n'a plus d'oreilles que pour lui, et le berger remporte la victoire sous les yeux mêmes de son rival. La scène ne finit pas cette fois par un évanouissement, mais par la réunion des deux amants et par la fête du chœur.

Et qu'on ne m'objecte pas que le chœur, composé au commencement de l'acte de bourgeois de Jérusalem, ne peut être le même que celui que l'amant invite ici à se réjouir avec lui. Le chœur, dans notre poème, n'a pas une rigoureuse identité. C'est un personnage neutre, représentant en quelque sorte la foule des spectateurs et exprimant les sentiments que la situation suggère. Qu'on ne s'arrête pas non plus à cette circonstance que la scène du morceau VIII, qui nous montre l'entrée triomphale de Salomon avec sa nouvelle épouse, est antérieure par le temps aux scènes des actes précédents, qui se passent toutes dans le harem. Cette objection serait fondée si les actes de notre poème étaient consécutifs, c'est-à-dire si chacun d'eux reprenait l'action où l'a laissée l'acte précédent. Mais il n'en est pas ainsi ; les actes sont en quelque sorte parallèles. Chacun d'eux représente une même idée, c'est-à-dire les espérances et les tentatives de Salomon déjouées au profit de l'amant. Le troisième acte remonte un peu plus haut que les deux actes précédents, qui commencent au harem ; voilà toute la différence.

X. Le morceau X n'offre aucune obscurité quant au sens général. C'est la scène du morceau VII plus développée. La jeune fille se réveille en sursaut ; elle entend la voix de son bien-aimé qui frappe à la porte. Cédant à une petite fantaisie amoureuse, elle fait quelques difficultés pour ouvrir. Elle ouvre enfin ; mais l'amant, répondant à une taquinerie par une taquinerie, a disparu ; elle le cherche et traverse les mêmes aventures qu'au morceau VII. Elle rencontre le chœur de femmes, auxquelles elle fait le portrait de son bien-aimé. Piquées de curiosité par ce portrait, les dames de Jérusalem veulent l'aider dans sa recherche. La réponse de la jeune fille

(VI, 2-3) a semblé singulière et a fait croire à quelques interprètes que c'était par un sentiment de jalousie qu'elle refusait les services de ses amies. Mais le principe que nous avons établi pour les versets I, 4 ; II, 4 ; V, 1, et qui trouvera encore de nombreuses applications, à savoir que l'acteur indique en général par un verbe au prétérit l'action qui, selon nos habitudes théâtrales, se passerait au moment où il parle, nous donne la clef de ce passage. On ne peut guère douter qu'entre le verset 1 et le verset 2 n'ait lieu la rencontre des deux amants. Le morceau finit ainsi comme les trois premiers actes, et forme un acte à lui seul.

Ici, comme dans le morceau VII, la jeune fille raconte un dialogue qui est censé avoir lieu entre elle et son amant, et qui, selon les habitudes de notre théâtre, devrait être présenté directement ; car, quoique le discours de l'amant au verset V, 2, ne soit pas précédé de **וְנָה וְאָמַר** comme au verset II, 10, la reprise du verset 4 indique clairement que c'est la jeune fille qui récite et l'invitation de l'amant et sa propre réponse.

XI. Le morceau XI n'offre que peu de difficultés. Nul doute que les versets VI, 4-7 ne soient dans la bouche de Salomon. Le roi commence, selon son habitude, par un compliment, qui produit peu d'effet sur le cœur de la vigneronne, puisqu'elle n'y répond que par des yeux fixes et froids. Salomon, embarrassé, la prie de détourner les yeux et lui répète un compliment qu'il lui a déjà fait (morceau IX). Rien ne s'oppose absolument à ce qu'on mette aussi les versets 8-9 dans la bouche de Salomon. Cependant, cela est peu naturel. Plusieurs traits, tels que le souvenir de la mère de la jeune fille, souvenir qui revient fréquemment entre l'amant et l'amante (III, 4 ; VIII, 1, 5), n'ont pas de sens entre elle et Salomon. Les noms que l'interlocuteur donne à la bergère sont ceux qu'affectionne l'amant. L'interlocuteur parle du harem comme un étranger. Enfin, le plan du premier et du troisième acte semble se reproduire ici ; or ce plan exige qu'après le discours de Salomon l'amant intervienne pour détruire l'effet des paroles du roi et préparer sa propre victoire sur le cœur de son amie.

Le verset 10 est la formule ordinaire du chœur. Toujours à l'unisson des personnages, il insiste, comme aux versets III, 6 ; VIII, 5, sur la circonstance principale de la scène, qui est ici le regard obstiné de l'amante résolue à ne pas céder. Cette formule sert ailleurs (morceaux VIII et XIV) d'ouverture,

et pour ainsi dire de lever de rideau ; mais, comme ici elle se rattache aux derniers mots du verset 9, il vaut mieux la prendre cette fois, au moins provisoirement, pour une clôture de scène. Nous montrerons bientôt que la scène du morceau XII fait immédiatement suite à la scène du morceau XI ; la question de savoir à quelle scène appartient le verset 10 deviendra alors presque sans objet.

XII. C'est ici que la suite du poème offre les plus grandes difficultés. Nous venons de laisser la bergère victorieuse des caresses de Salomon ; on s'attend à voir succéder à l'épreuve la finale ordinaire, c'est-à-dire l'expression vive du bonheur des deux amants réunis. Il n'en est rien. Au verset 11, nous trouvons en scène une jeune fille qui est sortie de la maison de sa mère pour aller jouer parmi les herbes et les fleurs de la vallée. La scène semble donc n'être plus à Jérusalem. Au verset 12, la jeune étourdie se trouve portée, sans le savoir, au milieu d'une suite princière, qui est sans doute la suite de Salomon. L'indécision des temps en hébreu ne permet pas de décider au premier coup d'œil si c'est là le récit d'une action passée depuis longtemps, ou l'énonciation d'un fait qui est censé se passer sous les yeux du spectateur. Dans la première partie du verset VII, 1, on crie à la jeune fille de revenir ou de se retourner (le mot hébreu offre les deux sens), ce qui suppose évidemment que la jeune fille, après avoir prononcé le verset 12, ou faisait mine de fuir, ou se tenait le dos tourné. De la nuance qu'on adopte sur ce verset dépend tout le sens de la scène. Si on adopte la première nuance, il faut évidemment placer la scène à la campagne et supposer que ce sont les gens du cortège qui, voyant une jeune paysanne égarée et effrayée, la rappellent « pour la regarder ». Si, au contraire, on adopte la seconde, la scène se passe au harem, et ce sont les femmes de Salomon qui prononcent le verset VII, 1. Certes, le premier sens paraît d'abord le plus naturel, et telle est la singulière disposition du poème que ces sortes de retours n'ont rien d'in vraisemblable ; la scène du morceau VII, évidemment antérieure à celles qui la précèdent, en est la preuve. Mais il faudrait supposer alors que le morceau XI est à lui seul un acte complet, ce qui est contraire à toute l'économie du poème : chaque acte, en effet, se termine par la réunion des deux amants ; or nous n'avons été témoins au verset 10 que de la résistance de la jeune fille. Il faudrait supposer, de plus, que le morceau XII, se passant à la campagne avant l'action principale, et le morceau XIII

se passant à Jérusalem au moment du départ et à la fin de l'action, formeraient un seul acte ; ce qui n'est pas possible. On ne saurait donc admettre qu'une scène se passant à la campagne soit enclavée à cet endroit du poème (1). On est amené de la sorte à penser que le morceau XII forme une seconde scène de l'acte commencé par le morceau XI — que le morceau XI, remontant selon l'usage du poète au début de l'action, et même plus haut qu'aucun autre des actes précédents, nous présente les premiers efforts de Salomon pour captiver une jeune fille que ses gens viennent d'enlever et qui résiste fièrement — que les versets VI, 11-12, sont prononcés dans une sorte d'*a parte*, la bergère nouvellement introduite dans le sérail tournant le dos à la compagnie et refusant de rien voir — qu'au verset VII, 1, enfin, les dames du harem cherchent à l'appriivoiser et l'engagent à se laisser regarder.

Un mot singulier nous frappe dans le verset VII, 1. Les personnes qui rappellent la jeune fille l'appellent *hassulam-mith*. Ce mot n'est pas un nom propre ; car il est précédé de l'article. Le nom de *Sulam-mith* signifie donc « une jeune fille de Sulem ». *Sulem* ou *Sunem* était un village de la tribu d'Issachar, patrie d'une certaine Abisag la Sunamite, dont les aventures racontées I (Vulg. III, Reg., 1, 3 ; II, 17 et suiv.) ne sont pas sans analogie avec celles qui forment le canevas de notre poème. Nous lisons, en effet, au premier des passages précités, que les gens de David, dans une circonstance trop éloignée de nos mœurs pour être rapportée ici, firent chercher dans toutes les tribus d'Israël la plus belle jeune fille, et que cette jeune fille se trouva être Abisag la Sunamite. Cette Abisag, à la mort de David, fut transférée dans le harem de Salomon ; mais elle avait inspiré une telle passion à Adonias, autre fils de David, que celui-ci ne craignit pas de faire pour elle à Salomon une demande indiscrète, qui fut la cause ou le prétexte de sa mort. Quoi qu'il en soit de ce rapprochement, il est certain que les deux versets et demi que nous venons d'analyser jettent sur la fable qui fait le sujet du poème un jour singulier. D'abord le nom scénique de la jeune fille nous est donné. En second lieu, nous savons comment la jeune fille, que nous avons vue jus-

(1) Pour échapper à cette difficulté, j'ai longtemps cru devoir transporter toute la scène du morceau XII au commencement du poème. Mais le principe des transpositions ne devant être admis que dans les cas évidents, et, un tel principe ayant très peu d'applications dans la critique des écrits hébreux, j'ai renoncé à ce moyen désespéré de sortir d'embarras.

qu'ici enfermée dans le harem, y est entrée. C'est une jeune paysanne de Sulem qui, un jour en se promenant parmi les fleurs, a été surprise par un parti des gens de Salomon.

La seconde moitié du verset VII, 1, est malheureusement d'une extrême difficulté et n'a produit aucune interprétation qui ait pu obtenir définitivement l'assentiment des critiques. Les premiers mots : « *Quid intuemini Sulammitidem ?* » ou « *Quid vultis intueri Sulammitidem ?* » semblent répondre à ces mots des femmes du harem : « *ut intueamur te* ». Mais, si on les place dans la bouche de la Sulamite, on obtient un sens très peu naturel et un tour insolite. Cette façon de parler de soi en se désignant par son nom a quelque chose de souverainement gauche. Mais comment surtout entendre les mots qui terminent le verset **בְּמַחֲלֵת הַמְּחֹנִים** ? Ce passage est un de

ceux où l'indécision grammaticale de l'hébreu cause au philologue le plus d'embarras. Laissons de côté la difficulté du mot *Mahanaïm*, qui ne porte que sur un détail (1). Qui prononce ces deux derniers mots ? Que veulent dire ces danses auxquelles la Sulamite paraît être comparée ? Quel lien établir entre toutes ces idées qui se heurtent ? Comment les rattacher à la grande description des versets 2-10 ? Avant de répondre à ces questions, il importe de soumettre la description des versets 2-10 à un examen attentif.

Cette description, en effet, ou, pour mieux dire, ce dithyrambe à la louange d'une femme, se distingue des morceaux analogues qui précèdent par des traits essentiels. Tout indique que la jeune fille louée dans ces versets exécute une danse pendant qu'on la loue. Le premier trait : « Que tes pas sont beaux... » serait à lui seul presque démonstratif. La remarque que les critiques ont faite, à savoir que les autres descriptions procèdent *a capite ad calcem*, tandis que celle-ci procède *a calce ad caput*, n'est puérile que dans la forme. Enfin le rapproche-

(1) Les uns traduisent ce mot par « chœurs d'anges ». Les autres y voient la ville de Mahanaïm, située vers les confins des tribus de Gad et de Manassé. Au fond, ces deux interprétations paraîtront peu différentes, si on lit le ch. xxxii de la *Genèse*. Le nom de la ville de Mahanaïm y est rattaché à une troupe d'anges ou d'élohim que Jacob rencontra en ce lieu. Le mot en question signifie *duo castra* et peut désigner deux brigades de danseurs exécutant des pas vis-à-vis l'une de l'autre. Il est probable que la ville de Mahanaïm avait été le centre de quelque vieux culte non israélite et était restée célèbre par ses bayadères. L'auteur du *Cantique* pensait-il à la ville de Mahanaïm, ou prenait-il comme un nom commun (*duo chori*) le mot même dont la ville de Mahanaïm a tiré son nom ? C'est ce qu'il est bien difficile de décider.

ment des derniers mots du verset 1 prouve que la danse est, à ce moment du poème, une circonstance capitale. — Cela posé, deux questions se présentent : 1^o Dans la bouche de qui ce morceau doit-il être placé ? 2^o Quelle est la femme qui danse, ou, en d'autres termes, à qui s'adressent les versets 2-10 ?

La première question est celle qui nous arrêtera le moins longtemps. Les versets 9-10, dits d'un ton de maître, impliquent une prise de possession si positive qu'ils ne peuvent convenir qu'à Salomon (1). Le chœur, dans son ensemble, pourrait bien prononcer les versets 2-8 ; mais les versets 9-10 ne lui conviennent nullement. Le chœur, d'ailleurs, n'intervient jamais que par de courtes exclamations d'un caractère fort reconnaissable. Quant à la seconde question, celle de savoir à qui s'adressent ces versets, elle est sujette à de très grandes difficultés.

Beaucoup d'interprètes ont pensé que la jeune fille qui danse est la Sulamite. Coupant en trois morceaux le verset 1, ils traduisent ainsi ou à peu près : « Reviens, reviens, Sulamite, que nous te voyions ! — Que voulez-vous voir de la Sulamite ? — Une danse de Mahanaïm. » Puis la Sulamite, cédant à l'invitation qui lui est faite, exécuterait une danse, pendant laquelle les compliments des versets 2-10 lui seraient adressés. Sacrifions pour le moment la répugnance que nous éprouvons à mettre dans la bouche de la Sulamite un membre de phrase où elle se nomme elle-même. Nous trouverons encore contre une telle interprétation d'énormes difficultés. Et, d'abord, elle est grammaticalement insoutenable. La particule **בְּ**, qui suit

le verbe **חזר** dans deux membres de phrases consécutifs, marque dans le premier un régime direct : il est impossible que dans le second elle n'ait pas la même valeur. M. Hitzig a vu ceci avec une parfaite justesse. Il est indubitable qu'il faut traduire par l'accusatif : « *Cur intuemini Sulammitidem ?* » ou : « *Cur vultis intueri Sulammitidem ?* » Mais c'est là encore la moindre objection qu'on peut adresser à l'opinion que nous combattons.

(1) J'admets avec Ammon, Ewald, Hitzig, qu'il faut supprimer dans le verset 10 le mot **לְדוּרִי** qui n'y forme aucun sens. Le mot **לְדוּרִי**,

revenant à une distance de 23 lettres, c'est-à-dire d'une ligne à peu près ; plus loin, on peut supposer que ce mot commençait une ligne dans le manuscrit dont tous les autres sont provenus. Le copiste se sera d'abord trompé d'une ligne, puis, s'apercevant de son erreur, il aura pointé le mot **לְדוּרִי**, en signe de *deletatur*. Les copistes suivants n'auront

pas tenu compte de ces points.

Elle implique de telles inconvenances qu'on est surpris que des hommes de goût aient pu s'y arrêter. Quoi ! cette jeune paysanne timide, réservée, que le poète veut nous montrer comme un modèle de fidélité, qui, égarée au milieu de la cour de Salomon, ne songe qu'à fuir ou à se cacher, s'est si vite enhardie, qu'à la première demande elle se met à danser de façon à mériter des louanges qui ne peuvent convenir qu'à une bayadère ! Le premier compliment de Salomon, à la vue d'une pauvre fille qu'on employait à garder la vigne, serait pour ses souliers ! Comment supposer que le poète, qui ailleurs fait preuve d'un goût si délicat, se soit à ce point oublié ? Ajoutons : 1° que le roi appelle la danseuse *bath nadib*, « fille de prince », mot qui serait absurde adressé à la paysanne, tandis qu'au contraire nous l'avons trouvé, deux versets plus haut, appliqué aux gens du cortège de Salomon ; 2° que Salomon connaît depuis longtemps la femme à laquelle il parle, puisqu'il vante ses charmes les plus secrets (VII, 7) ; 3° enfin, que les compliments adressés à la Sulamite dans les autres parties du poème ont un caractère absolument différent de ceux que nous lisons ici. Le passage que nous discutons est le seul où la sensualité orientale se donne pleine carrière, et où le traducteur soit obligé à des atténuations. Il est impossible d'admettre que Salomon, voyant la jeune bergère pour la première fois, lui tienne un langage qui ne peut être convenablement adressé qu'à une prostituée, et qui forme un contraste si frappant avec celui qu'il lui tient ailleurs.

Une seule hypothèse est donc possible, c'est que les versets 2-10 s'adressent à une bayadère du sérail de Salomon. Il semble que le poète veut opposer ici, comme il le fait encore au morceau I, les mœurs sensuelles et l'amour grossier du sérail aux mœurs innocentes et à l'amour sincère de ses rustiques héros. Je suis tenté de voir dans cette scène, ainsi que dans le morceau XV que nous analyserons bientôt, une sorte de contraste destiné à faire ressortir la passion tendre et forte des autres scènes. Peut-être aussi un prétexte léger a-t-il suffi à l'auteur, comme cela a lieu dans nos opéras, pour amener un ballet. Plusieurs scènes, en effet, de notre poème paraissent conçues en vue de fournir des motifs à des divertissements de noces. Le morceau VII offre, sous ce rapport, beaucoup d'analogie avec celui qui nous occupe.

Une telle explication étant admise comme la moins invraisemblable que puisse comporter le monologue bizarre des versets 2-10, il faut revenir sur les derniers mots du verset 1,

qui lui servent d'introduction, et dont nous avons laissé jusqu'ici la signification en suspens. Éprouvant une invincible répugnance à mettre une phrase où la Sulamite est nommée dans la bouche même de la Sulamite, je suis amené à croire qu'il faut placer toute la seconde moitié du verset 1 dans la bouche d'une femme du harem de Salomon, probablement de la bayadère louée dans les versets 2-10. Les femmes du harem viennent d'inviter la Sulamite à se tourner vers elles pour qu'elles puissent juger de sa beauté. La bayadère intervient pour opposer aux charmes de la paysanne les siens qu'elle croit supérieurs. « Comment, dit-elle, faire attention à une Sulamite en présence de charmes comme les miens ? » ce qui amène le divertissement des versets 2-10. La nuance qu'il faut prêter pour obtenir ce sens à la particule **וְ** n'étonnera pas les hébraïsants, qui voudront bien se reporter aux exemples cités par Gesenius (*Thes.* p. 649, B. 3) et surtout au passage d'*Isaïe*, XVIII, 4, 5.

Comme si le hasard s'était plu à accumuler les difficultés dans cette région du poème, le verset 11 laisse encore place à un certain doute. M. Hitzig place ce verset dans la bouche de la danseuse. Le poète, selon lui, opposerait de la sorte la condescendance des filles du harem à la fidélité de la paysanne. Le mot **תְּשׁוּקָתוֹ** lui semble un mot voluptueux, qui ne convient pas au rôle de la Sulamite. Mais le mot **לְדוּרִי** « à mon bien-aimé », appliqué à Salomon dans la bouche de la danseuse, est encore bien plus inconvenant que le mot **תְּשׁוּקָתוֹ** dans la bouche de la Sulamite. Nous croyons donc que le mot **דוּרִי**

s'applique ici, comme dans tout le poème, à l'amant, que par conséquent ce verset appartient à la Sulamite, et qu'il y faut voir une protestation de fidélité analogue à celles qui terminent plusieurs autres scènes. Le ton hardi des versets 9-10 n'excite chez la villageoise qu'un sentiment de répulsion ; elle se rattache au souvenir de son amant, et se console en songeant que lui, de son côté, réserve pour elle ses pensées et ses désirs.

Qu'on essaie toutes les interprétations, on n'en trouvera pas, je crois, de plus naturelle pour le morceau que nous venons d'analyser. Salomon vient de livrer, au morceau XI, un premier assaut à la fidélité de la bergère (1) ; la Sulamite n'y a

(1) Il faut toujours se rappeler que chaque acte reprend l'action au début, et que celui qui nous occupe, en particulier, est celui qui remonte le plus haut, puisqu'il nous fait presque assister à l'enlèvement de la jeune fille.

répondu que par des regards obstinés qui frappent le chœur d'étonnement. L'héroïne, comme dans les morceaux I, II, III, est mise face à face avec les dames du harem ; jetée dans ce monde nouveau pour elle, elle n'ouvre la bouche que pour protester qu'elle restera fidèle à son amant. Le système dramatique de l'auteur, qui consiste à compléter les actes les uns par les autres, plutôt qu'à nous les montrer dans leur suite naturelle, se montre ainsi une fois de plus. Le spectateur, en effet, savait la fable d'avance, et ce qu'il cherchait dans ces spectacles, c'étaient moins des surprises et des péripéties que des développements passionnés et des morceaux de musique. Voilà pourquoi l'héroïne n'est nommée que si tard. Voilà aussi comment il se fait que le morceau VIII, où nous voyons Salomon rentrer à Jérusalem après une expédition qui a eu pour résultat de conquérir une nouvelle beauté pour son sérail, n'est expliqué que par le morceau XII, où nous assistons à l'expédition galante dont le morceau VIII nous montre le retour (1).

XIII. Cette scène charmante est heureusement aussi claire que la précédente est obscure. Le goût invincible des champs reprend la Sulamite ; elle supplie son ami de la ramener au village, à la maison de sa mère, près de laquelle commença leur amour. A l'effusion la plus tendre succède, comme dans les morceaux V et VII, un évanouissement entre les bras de l'amant. Cet évanouissement est la formule ordinaire qui marque la fin des actes, et il semble d'abord que l'acte que nous discutons devrait se terminer ici. La Sulamite, en effet, vient de résister à une épreuve qui, dans la série du poème, sera la dernière ; une scène voluptueuse dont elle a été témoin n'a fait que la raffermir dans sa vertu. Le prix de la victoire est, comme dans les autres actes, la réunion des deux amants. Seulement, cette réunion devant être définitive, le poète sent avec délicatesse qu'elle ne doit s'opérer qu'au village. La Sulamite ajourne donc les derniers gages de son amour jusqu'au moment où son ami l'aura ramenée à Sulem.

(1) M. Ewald a bien vu qu'il s'agit, dans la scène qui nous occupe, de la première rencontre de la Sulamite et de Salomon. Seulement le docte hébraïsant croit devoir placer la scène entière sous forme de récit dans la bouche de la Sulamite. Cette hypothèse, que M. Ewald applique à d'autres endroits, et qui a pour conséquence de faire prononcer des dialogues entiers à deux et à trois personnages par un seul acteur, amène des agencements scéniques compliqués et très peu naturels.

XIV. Ici nul doute encore sur la marche du poème. La scène commence par l'exclamation accoutumée du chœur, modifiée selon les besoins de la circonstance. La Sulamite traverse la scène, appuyée sur son bien-aimé. Elle est endormie, comme le prouvent les premiers mots de la seconde partie du verset. L'amant est censé la transporter pendant son sommeil au village. Nous avons déjà vu les changements de lieux s'opérer ainsi instantanément et d'une façon toute conventionnelle. L'amant dépose sa bien-aimée endormie sous le pommier de la ferme, et la réveille en lui montrant les lieux où elle a vu le jour. La Sulamite (vers. 6) se donne à lui et célèbre la puissance invincible de l'amour. Le verset 7 renferme le résumé de toute la pièce : « Rien ne saurait éteindre l'amour vrai ; vouloir acheter l'amour à prix d'or (comme l'a fait Salomon), c'est s'exposer à la confusion. » Il n'est pas impossible que ce verset soit aussi dans la bouche de la Sulamite. Cependant il y a quelque chose de choquant à ce que l'amante, au comble de ses vœux, se mette à moraliser et à lancer des épigrammes contre Salomon. Le verset 6 finit à merveille le rôle de la Sulamite. L'art admirable et le goût raffiné qui se remarquent dans ces deux dernières scènes nous interdisent de croire que le poète eût commis la faute de mettre la formule abstraite de son drame dans la bouche de l'héroïne. Nous pensons donc que le verset 7 est prononcé par un personnage étranger à l'action, par une sorte de moraliste ou de chorège, peut-être par le chœur. Quoi qu'il en soit de ce détail peu important, il est évident 1^o que la fin de l'acte se passe à Sulem, et 2^o que la pièce proprement dite finit au verset 7. Non seulement, en effet, l'action est terminée par le serment que se prêtent les deux amants, mais la moralité est tirée d'une manière si explicite qu'on éprouve une certaine surprise en voyant le poème se prolonger encore après la scène qui vient de nous occuper.

XV. La surprise redouble quand on étudie les versets placés ainsi comme une sorte d'appendice à la suite de l'acte final. La scène de ces versets est à Sulem ; mais il semble, au premier coup d'œil, impossible de donner un sens, après la conclusion du verset 7, à l'action qui s'y passe. L'hypothèse admise par quelques exégètes de nouvelles embûches tendues à la Sulamite par ses frères est contraire au texte et supposerait chez le poète une inconcevable absence de raison. Quoi ! après que l'action est finie, il entamerait une autre action, non pour la développer, mais pour amener un dialogue de quatre ou cinq lignes,

sec et insignifiant ! Quand on a longtemps réfléchi aux difficultés de ce morceau singulier, on cesse de trouver étrange le système d'Umbreit, qui pensait que l'épilogue en question n'a aucun rapport avec le poème, et qu'en bonne critique on doit le supprimer. Nous croyons cependant que l'analyse minutieuse du passage va nous montrer qu'il a trop de liens avec l'action générale du poème pour qu'on puisse sans arbitraire l'en détacher.

Le verset 8 est parfaitement clair. Des frères causent ensemble d'une jeune sœur, qui n'est pas encore nubile, et se demandent ce qu'ils lui feront le jour où l'on commencera à la rechercher. Au verset 9, un des frères fait en termes couverts une réponse que beaucoup d'interprètes entendent ainsi : « Si elle reste irréprochable, nous la récompenserons ; si elle se montre faible, nous la renfermerons. » Mais cette interprétation donne lieu à de graves difficultés. Je n'insiste pas sur ce qu'elle a de fade et de languissant. Admettons, contre toute vraisemblance, que les créneaux d'argent dont parlent les frères puissent désigner une sorte de parure qui soit la récompense de la vertu de la jeune fille, il restera encore un trait dont la signification est une énigme. Si les frères veulent punir leur sœur dans le cas où elle commettrait quelque faute, pourquoi la menacent-ils de panneaux de cèdre ? Il est évident que cette circonstance implique une idée de richesse et de luxe. *Créneaux d'argent, panneaux de cèdre* se répondent. Ni l'une ni l'autre de ces deux alternatives ne renferment une idée de punition ou de récompense. Renfermeraient-elles l'une et l'autre l'idée de vigilance et de bonne garde, de telle sorte qu'il fallût traduire : « Si notre sœur est vertueuse, gardons-la bien ; si elle est faible, gardons-la bien encore ? » Cela ne se peut. En effet, pourquoi, si elle est vertueuse, l'entourer de murs crénelés ? Pourquoi ces circonstances, évidemment capitales dans la pensée du poète, de *cèdre et d'argent* ? Est-il naturel, d'ailleurs, de supposer que les frères de l'héroïne se fassent les gardiens jaloux de sa vertu, quand nous voyons ailleurs (1, 6) qu'ils sont ses ennemis, qu'ils la haïssent, et que loin de la renfermer ils lui font passer sa vie en plein air (1) ? Tout porte donc à croire que la pensée exprimée

(1) L'idée de présenter la jeune fille comme orpheline et *délaissée* domine tout le poème. Il est souvent question de sa mère, jamais de son père. Je sais que, dans les mœurs amenées par la polygamie orientale, l'enfant a beaucoup plus de liens avec la mère qu'avec le père. Cependant, dans le *Psaume XLV*, si analogue à notre poème, c'est la *maison de son père* que la fiancée abandonne pour venir joindre son futur époux.

dans les versets 8-9 n'est pas une pensée bienveillante. Nous croyons que, dans ces versets, les frères de la Sulamite annoncent l'intention de tirer profit de la beauté de leur sœur et de la vendre à quelque harem. Ces images de créneaux d'argent, de panneaux de cèdre, désignent, dans leur pensée, le luxe du sérail ou peut-être l'argent qu'ils espèrent tirer de leur mauvaise action. Deux nuances, au moins, nous paraissent certainement impliquées dans ce petit dialogue : c'est, d'une part, le désir de se débarrasser de la surveillance de leur sœur ; de l'autre, une vue intéressée qui les porte à se décharger de cette surveillance d'une façon avantageuse pour leur avarice.

On voit que ces deux versets semblent nous faire reculer, comme les versets VI, 11-12, jusqu'à une époque antérieure à l'enlèvement, époque où l'héroïne du poème n'était encore qu'une petite paysanne de Sulem. Mais le verset 10 suppose, au contraire, que la Sulamite, au moment où nous sommes, a traversé le harem. Ce verset, en effet, est certainement dans la bouche de la Sulamite. Elle intervient dans le dialogue de ses frères, qu'elle est censée avoir entendu, et elle répond à l'alternative qu'ils ont posée. Elle est un mur (c'est-à-dire sa vertu est inaccessible), ses seins sont des tours (que nul n'a su ou ne saura prendre). L'interprétation littérale n'offre pas de difficulté. Mais la nuance qu'elle veut indiquer en termes voilés est difficile à saisir et dépend du sens que l'on adopte pour les mots qui suivent : « *Tunc fui oculis ejus sicut inveniens pacem.* » Ces mots ont fait le désespoir des interprètes. Avec le verset VII, 1, ils renferment le nœud des difficultés du *Cantique*. Sans entrer ici dans la discussion de toutes les hypothèses proposées, nous dirons qu'après beaucoup d'hésitations une seule nous a paru soutenable : c'est celle qui rapporte le pronom *ejus* à Salomon. Les frères viennent d'exprimer des inquiétudes sur la vertu de leur sœur. La sœur entre subitement en scène, leur déclare que sa vertu a été inébranlable et que c'est grâce à sa fermeté qu'elle a obtenu que Salomon la laissât en paix. Tous mes efforts pour échapper à une telle interprétation ont été

(1) J'ai cru longtemps que tout l'épilogue VIII, 8-14, devait être transposé, et qu'il y fallait voir un prologue destiné à nous montrer les parents de la Sulamite prêts à trafiquer de sa beauté. Cette hypothèse, qui était à peu près celle de Velthusen, s'applique très bien aux versets 8-9, moins bien aux versets 11-12 ; de longues réflexions sur le verset 10 m'ont forcé à l'abandonner. La transposition du ch. VIII tout entier, récemment proposée par M. Blaubach (*Das Hohe Lied*, Berlin, 1855), n'a aucun avantage et ne fait qu'augmenter les difficultés.

inutiles (1). Le second membre du verset 10, et surtout la particule **אָ** « alors », qui nous reporte à une aventure passée, m'ont ramené forcément à ce sens, quelles que soient les objections qu'on peut y opposer.

Ces objections s'aperçoivent tout d'abord. Salomon ne figure ni directement ni indirectement dans la région du poème où nous sommes arrivés. Comment l'auteur peut-il le désigner par un simple pronom personnel ? De plus, si la Sulamite, au moment où se passe la scène que nous discutons, a traversé la grande aventure du harem, comment ses frères peuvent-ils venir au verset 8 parler d'elle comme d'une jeune fille qui n'est pas encore nubile, et sur le sort de laquelle ses parents débattent ? — Deux solutions peuvent être proposées pour lever ces difficultés. Et d'abord, on peut dire que les frères de la Sulamite ignorent son enlèvement et son séjour forcé au harem. Ils croient qu'elle est aux champs à garder la vigne, et ils parlent de son sort futur comme si rien d'extraordinaire ne s'était passé. On ne conçoit pas bien, il est vrai, dans cette hypothèse, comment la Sulamite vient leur parler de son aventure sous forme d'allusion et en désignant son séducteur par un simple pronom personnel, ce qui semble supposer qu'il était connu de tous. Mais il faut se rappeler que les vraisemblances scéniques ne sont pas dans notre poème rigoureusement observées. C'est pour le public bien plus que pour ses frères que la Sulamite intervient ; ce qu'elle veut, c'est bien moins raconter clairement son aventure qu'affirmer sa victoire et insister, conformément à la pensée du verset 7, sur la défaite de Salomon. — M. Ewald a proposé une autre explication. Selon lui, le dialogue des frères serait prononcé par la Sulamite. Se fondant sur l'analogie des morceaux VI, VII, X, où la Sulamite raconte des entretiens qui, selon nos habitudes, devraient être récités directement par d'autres acteurs, il suppose que la Sulamite, au comble de la joie et fière de son triomphe, rappelle elle-même les paroles de ses frères, empreintes de défiance et de mauvais vouloir, pour s'en railler et y opposer. au verset 10, une sorte de défi. Mais dans les morceaux VI, VII, X, les passages guillemetés sont enchâssés dans un récit qui en détermine le sens. Ici, au contraire, la citation faite par la Sulamite aurait quelque chose de trop peu naturel. Il faudrait qu'il y eût en tête du verset 8 : **אָמְרוּ בְּנֵי אָמִי**, « les fils de ma mère ont dit... » — Il est difficile de se prononcer entre ces diverses nuances. Avec l'extrême latitude du système dramatique de l'auteur, avec la liberté qu'il se donne de tenir peu de

compte du temps et du lieu, il n'est pas impossible que, pour montrer l'assurance de la Sulamite, il fasse précéder le discours qu'il prête à l'héroïne d'un dialogue rétrospectif entre les frères, dialogue qui n'a pas de sens au moment du poème où nous sommes arrivés, mais qui montre clairement la pensée qu'il s'agit de mettre en relief. Les versets VI, II-12 ont bien aussi quelque chose de rétrospectif à l'endroit du poème où ils sont insérés.

Nous croyons donc que tout ce morceau, à partir du verset 8, doit être considéré comme un épilogue destiné non à compléter l'action (elle est finie au verset 7), mais à montrer les dangers dont la pauvre fille était menacée et à lancer un dernier trait contre Salomon. Les versets II-12 vont recevoir, dans cette hypothèse, une explication bien naturelle. Presque tous les interprètes, en effet, sont d'accord pour mettre ces deux versets dans la bouche de la Sulamite (1). « Salomon, dit-elle, a des vignes qu'il loue fort cher à des gardiens ; moi, j'ai ma beauté et mon innocence, qui sont ma vigne, et que j'ai su garder seule. » Elle finit par une apostrophe ironique adressée directement à Salomon. Salomon n'est pas censé présent à la scène ; cependant, comme tous les acteurs, selon notre opinion, figuraient à la fois sur l'estrade, l'épigramme le frappait en pleine poitrine, contrairement à toute vraisemblance, il est vrai, mais sans doute au grand applaudissement de l'assistance.

XVI. Ces deux versets forment à eux seuls une petite scène, très claire en elle-même, mais qui, à l'endroit où elle se trouve, nous cause quelque surprise. Au verset 13, nous voyons un jeune homme, accompagné des jeunes gens du village, au pied d'un pavillon situé au fond d'un jardin. Il appelle sa bien-aimée et lui demande de lui faire entendre sa voix. Au verset 14, la bien-aimée répond et prie le jeune homme d'attendre. Il est évident que le jeune homme est l'amant de la Sulamite et que les jeunes gens sont ses paranymphe. Les amants se sont donné leur foi (VIII, 6). Maintenant le mariage s'apprête, et tout le village prend part aux poursuites du berger. Il y a ici sans doute quelque allusion à ces usages qu'on retrouve encore dans les pays où les mœurs anciennes se sont conservées, et qui consistent à imposer aux fiancés une série de recherches

(1) J'ai longtemps pensé que les versets II-12 étaient dans la bouche d'un frère ou d'un oncle de la Sulamite, qui songe à payer son fermage en livrant la jeune fille au harem de Salomon. Mais l'ensemble de la scène souffre, dans cette hypothèse, de trop grandes difficultés.

vaines, d'attentes et de déceptions. La réponse par laquelle la Sulamite engage son amant à fuir ne peut guère se prendre que comme une plaisanterie. En effet, notre verset est calqué sur le verset II, 17, où l'amante captive invite dans les mêmes termes le berger à revenir. On sent, du reste, que tout cet appendice, depuis le verset 8, n'a qu'une importance secondaire. Il est probable qu'on l'envisageait à peine comme faisant partie du poème et qu'on l'omettait dans la plupart des représentations.

Si nous tirons les conséquences de l'analyse qui précède, nous arriverons à diviser le *Cantique des Cantiques* en cinq actes complets, plus un épilogue, qu'on peut à volonté détacher du poème.

Le 1 ^{er} acte s'étend	de	I, 2	à	II, 7.
Le 2 ^e acte —	de	II, 8	à	III, 5.
Le 3 ^e acte —	de	III, 6	à	V, 1.
Le 4 ^e acte —	de	V, 2	à	VI, 3.
Le 5 ^e acte —	de	VI, 4	à	VIII, 7.
L'épilogue —	de	VIII, 8	à	VIII, 14.

Une autre conséquence qui sort de notre examen, c'est qu'il n'est pas nécessaire de supposer, ainsi que l'ont fait plusieurs exégètes (1), que le texte du *Cantique* ait souffert des transpositions, ni qu'il s'en soit perdu quelques parties. La fin du poème est abrupte et peu conforme à nos habitudes. Peut-être les derniers versets servaient-ils à amener de nouveaux développements. Mais, dans le corps du poème, aucune lacune essentielle ne se laisse entrevoir, et quant aux transpositions, s'il en est qui paraissent vraisemblables, il n'en est aucune qui se trahisse avec assez d'évidence pour obliger à modifier le texte que les manuscrits hébreux, conformes aux plus anciennes versions, nous ont transmis.

En appliquant à notre vieux poème les habitudes du théâtre moderne, nous serions donc amenés à présenter la liste des personnages et l'analyse de chacune des parties qui le composent ainsi qu'il suit :

(1) Le système que M. P. Mac Pherson a récemment développé sous ce titre : *Cantici Canticorum structura architectonica*, Berlin, 1857, et d'après lequel le *Cantique* a dû être écrit sur des colonnes d'une façon analogue aux inscriptions de l'Alhambra, n'est qu'une fantaisie dénuée de sérieux fondements.

PERSONNAGES

LA SULAMITE, jeune fille du village de Sulem, dans la tribu d'Issachar.

BERGER, amant de la Sulamite.

LE ROI SALOMON.

FRÈRES DE LA SULAMITE.

FEMMES DU HAREM DE SALOMON.

DAMES DE JÉRUSALEM.

BOURGEOIS DE JÉRUSALEM.

GENS DE LA SUITE DE SALOMON, } personnages muets.

PARANYMPHES DU BERGER;

LE CHŒUR.

SAGE tirant la moralité du poème.

ACTE I^{er}

Scène 1^{re}. Le poète nous introduit dans le harem de Salomon et nous montre l'empressement de l'amour vénal et sensuel autour du maître. La Sulamite, jeune orpheline enlevée de son village par un parti des gens de Salomon, qui parcouraient les tribus du Nord pour peupler le sérail de Jérusalem, est introduite et dit quelques mots qui montrent sa naïveté. — Scène II. Ignorant les dissimulations du sérail et étrangère à ce qui se passe autour d'elle, la jeune fille s'adresse à un ami absent. Une odalisque la rappelle à la raison. Salomon lui fait un premier compliment et lui promet des parures. — Scène III. La Sulamite, en l'absence de Salomon, rêve à son amant et croit qu'il va venir. Salomon entre. La Sulamite résiste à ses flatteries et répond par des paroles tendres qui ne se rapportent qu'à son amant. L'amant entre en scène tout à coup. La Sulamite ravie est ou se croit transportée au village, et s'évanouit entre les bras du berger.

ACTE II

Scène 1^{re}. La Sulamite entend ou croit entendre la voix de son bien-aimé qui accourt et l'invite à retourner au village. Elle l'engage à revenir le soir. — Scène II. Le soir, elle cherche son bien-aimé ; ne le trouvant pas, elle sort et parcourt la ville pour le trouver. Elle est censée le rencontrer et revenir avec lui à la maison maternelle. Elle s'évanouit dans ses bras.

ACTE III

Scène 1^{re}. Entrée solennelle de Salomon dans Jérusalem, amenant avec lui la Sulamite, qu'il va épouser. — Scène II. Salomon adresse à la Sulamite les plus pressantes flatteries, et se promet de jouir le soir de ses faveurs. L'amant, censé au pied du donjon, rappelle la Sulamite à la fidélité. Il est rassuré par un regard de la jeune fille. La Sulamite l'invite à entrer. L'amant entre et célèbre son triomphe avec le chœur.

ACTE IV

Scène unique. La Sulamite, pendant son sommeil, entend ou croit entendre son amant qui frappe et l'appelle. Elle tarde un moment à ouvrir. L'amant a disparu. La Sulamite sort pour le chercher. Elle rencontre les gardiens de nuit, qui la maltraitent, puis le chœur des femmes, qu'elle invite à chercher son amant avec elle. Elle leur donne le signalement de son amant. Mais, au moment où elles vont le chercher avec la jeune fille, celle-ci le rencontre et se jette entre ses bras.

ACTE V

Scène 1^{re}. Salomon essaie de fléchir l'obstination de la Sulamite. La voix de l'amant se fait entendre et triomphe encore. — Scène II. La Sulamite raconte comment, en se promenant le matin parmi les herbes de la vallée, elle a été surprise par les gens de Salomon. Les femmes du harem cherchent à l'adoucir. Elle est témoin de danses voluptueuses, et entend des propos qui, loin de la séduire, ne font que la rattacher plus fortement au souvenir de son amant. — Scène III. La Sulamite, victorieuse de toutes les épreuves, supplie son amant de la ramener au village ; là elle lui donnera les derniers gages de son amour. Elle s'évanouit dans les bras de son amant, qui la transporte endormie au village de Sulem. — Scène IV. L'amant dépose l'amante endormie sous le pommier de la ferme où elle est née, et la réveille. Ils se jurent une éternelle fidélité. Un personnage, sorte de chorège, intervient pour tirer la moralité de la pièce.

ÉPILOGUE

Les frères de la Sulamite, qui ne savent pas son aventure, causent entre eux de ce qu'ils doivent faire de leur jeune sœur. La Sulamite intervient, se moque de leurs précautions inutiles, déclare qu'elle a su et saura se garder, et jette un défi dédaigneux à toutes les richesses de Salomon. On entend cependant la voix du berger qui arrive avec ses paranymphe. La jeune fille le prie d'attendre encore.

II

Le plan et le système de composition du *Cantique des Cantiques* apparaissent maintenant, si je ne me trompe, dans tout leur jour. Si l'on prend le nom de *poésie dramatique* dans son sens le plus étendu, pour désigner toute composition dialoguée et correspondant à une action, le *Cantique des Cantiques* est un drame. Mais il est inutile de faire ressortir combien ce drame est dépourvu non seulement de ce que les modernes, mais de ce que les Grecs, les Latins, les Hindous ont considéré comme l'essence de la poésie théâtrale. Le théâtre des Grecs, des Latins, des Hindous est un théâtre complet, ayant des acteurs qui, de très bonne heure, arrivent à faire un métier de leur art ; chez tous ces peuples, l'estrade est dressée en public ou dans des bâtiments spéciaux ; les acteurs ont des entrées et des sorties ; des décors, au moins sommairement indiqués, guident le spectateur ; enfin la scène se passe toujours dans un lieu déterminé, et la vraisemblance est jusqu'à un certain point observée. Il n'en est pas de même dans le *Cantique des Cantiques* : les changements de lieu s'y font instantanément et de telle sorte qu'aucun mécanisme ne pouvait les indiquer ; les personnages entrent en scène d'une façon contraire à toute vraisemblance ; la contexture du poème prouve que les acteurs récitaient, chantaient, déclamaient, mais jouaient très peu. Les passages I, 4 ; II, 4 ; V, 1 ; VI, 2 ; VIII, 5, n'offriraient sans cela aucun sens. Dans tous ces passages, en effet, l'acteur raconte ce qu'il est censé faire ; de telles indications eussent été évidemment absurdes si l'acteur avait agi en même temps qu'il parlait. Il en faut dire autant des morceaux VI, VII, X, qui sont plutôt narratifs que dramatiques et où un personnage non seulement raconte des faits qui, chez nous, seraient mis sous les yeux du spectateur, mais rapporte des paroles appartenant à d'autres acteurs. M. Ewald a poussé trop loin ce principe en admettant que des scènes entières, dialoguées, sont ainsi récitées par une seule personne ; mais il est certain que, dans les trois morceaux précités, le poème cesse presque d'être dramatique pour tomber dans la romance ou la chanson.

L'absence de décors résulte non moins clairement des passages précités et surtout des brusques changements de lieu, qui supposent que la scène n'est jamais localisée par des signes extérieurs. Quand on cherche à se représenter les circonstances où se jouait ce drame singulier, on est amené à concevoir une estrade

où figurent trois acteurs principaux, le berger, la bergère et le roi. La bergère est placée au milieu du roi et du berger, et reçoit tour à tour leurs hommages. Ces acteurs sont toujours présents, même aux moments où les convenances de la scène voudraient qu'ils fussent absents. Les acteurs expriment par leurs gestes et les traits de leur physionomie les sentiments qui les animent (le morceau XI le prouve). Les rencontres et une fois même (IV, 16—v, 1) le baiser des deux amants, les évanouissements de la bergère tombant entre les bras du berger, le transport de la bergère endormie, appuyée sur son bien-aimé (VIII, 5), et quelques autres circonstances de ce genre, étaient représentés en réalité, comme le prouvent les exclamations du chœur ou des indications plus claires encore; mais, dans le détail, nul souci de montrer aux yeux une action complète et possible. Derrière les trois acteurs principaux ou à l'entour devaient être rangés les personnages secondaires formant deux chœurs, l'un d'hommes, l'autre de femmes, qui intervenaient dans la pièce par des réflexions appropriées à la circonstance et exécutaient par moments des évolutions, comme le prouve la cérémonie du morceau VIII. La scène du morceau XII, enfin, suppose des danses ou divertissements analogues à nos ballets. Quelques parties sans doute étaient chantées; dans les formules de l'évanouissement, et dans le rythme ingénieux de quelques passages (première moitié du verset VII, 1, par exemple), on sent encore, si j'ose le dire, les modulations qui accompagnaient la voix des acteurs; une simple lecture, d'un autre côté, suffit pour faire apercevoir la différence des solos lyriques, où l'un des personnages donne cours d'une manière développée à l'expression de ses sentiments, et des dialogues en prose qui servent à amener ces développements. Cependant la distinction de la prose et des vers est loin d'être, dans notre poème, aussi évidente que dans le *Livre de Job* ou dans les *Psaumes*, et il serait téméraire de vouloir établir sur ce point de rigoureuses distinctions.

Un fait très grave confirme les inductions précédentes et achève de nous révéler la nature du drame chez les anciens Hébreux. Dans toute l'histoire juive, avant Hérode, il n'y a pas une trace de théâtre à Jérusalem, même aux époques où cette ville suivit les voies les plus profanes. Nulle trace non plus d'un personnel d'acteurs ni d'institutions quelconques se rapportant à des représentations scéniques. On peut même dire à priori que de telles institutions eussent offert bien vite une apparence de pratiques idolâtriques; nul doute que le peuple n'y eût vu des fêtes de Baal, et que, parmi les déclamations des prophètes,

qui souvent poursuivaient des objets beaucoup plus inoffensifs, il n'y en eût de dirigées contre un usage aussi contraire à la simplicité de l'esprit hébreu. Le grand prêtre Jason encourut la malédiction de ses coreligionnaires pour avoir établi un gymnase à Jérusalem et y avoir célébré des fêtes grecques (1) ; Hérode, en construisant un théâtre dans sa capitale, blessa bien plus profondément encore la conscience juive (2). Le manque de goût pour les grandes fictions est l'un des traits de l'esprit sémitique. Les musulmans de nos jours sont restés fidèles à cette ancienne antipathie ; les efforts qu'on tente à Beyrouth et en Algérie pour introduire chez les Arabes l'usage des représentations restent sans grand résultat (3) ; quant aux *mystères* qui se jouent en Perse, à l'anniversaire de la mort d'Ali, ils sont un fruit de l'esprit persan, si opposé en tout à l'islam.

Cette curieuse lacune dans les littératures des peuples sémitiques tient, du reste, à une cause plus générale, je veux dire à l'absence d'une mythologie compliquée, analogue à celle que possèdent tous les peuples indo-européens. La mythologie, fille elle-même du naturalisme primitif, est la riche source d'où découle toute épopée et tout drame. Les deux seuls grands théâtres originaux de l'antiquité, le théâtre grec et le théâtre hindou (je persiste à croire que celui-ci n'est pas une copie du premier) sortent directement de la mythologie et y prennent tous leurs sujets ; ce n'est que fort tard qu'on en vient à fonder des drames sur de simples fictions de fantaisie. Le monothéisme, en étouffant les développements de la mythologie, devait atrophier du même coup chez les Sémites le théâtre et la grande poésie de récit.

Tout nous autorise donc à affirmer que les représentations théâtrales n'eurent à Jérusalem aucun caractère public. Comme, d'un autre côté, le *Cantique*, si l'on n'y voit qu'une composition littéraire destinée seulement à être lue, est inexplicable, la sécheresse et le décousu de certains passages dénotant clairement un libretto destiné à être complété par le jeu des acteurs et la musique, on est forcément amené à supposer que ce poème se représentait dans des jeux privés et en famille. Une opinion développée d'abord d'une manière fort ingénieuse par Bos-

(1) *II Macch.* IV, II ss, 22 ss.

(2) Joseph, *Ant.* XV, VIII, 1 ; *De bello jud.* I, XXI, 8.

(3) Les poésies dialoguées ou accompagnées de chœurs sont très communes en Orient ; mais, quoi qu'en dise M. Ewald (*Die Dichter des Alten Bundes*, I, 39 ss ; *Gesch. des Volkes Israel*, III, 459, note), ces poésies sont toujours restées à une grande distance du drame.

suet (1), puis adoptée par Lowth (2), se retrouve parfaitement admissible après les découvertes de la critique moderne ; c'est que le *Cantique* doit être coupé en journées correspondant à celles dont se composait la fête des mariages. Peut-être se jouait-il dans ces solennités. Les formules : *Ne réveillez pas*, etc. (II, 7 ; III, 5 ; VIII, 4), semblent indiquer des chants de nuit. Deux fois on peut croire qu'il est question de scènes du matin et de scènes du soir (II, 17 ; IV, 6). Le caractère d'unité qu'offrent les actes pris isolément, chacun d'eux ayant son dénouement, et un dénouement toujours heureux, s'explique aussi très bien dans cette hypothèse. Enfin quelques circonstances de la représentation, telles que la procession du morceau VIII, où sans doute les jeunes gens du village défilaient en simulant les gardes de Salomon, et où les femmes représentaient les dames de Jérusalem (III, 11) ; la scène finale des paranymphe (VIII, 13) ; les deux scènes de poursuite (morceaux VII, X) ; le passage V, 1, où nous voyons si clairement que le chœur à certains moments était composé des *compagnons* du fiancé ; l'allusion qui est faite dans ce même passage au festin de noces se continuant, selon l'usage oriental, pendant que s'accomplit l'union des deux époux ; le divertissement du morceau XII, d'autres traits encore, semblent préparés exprès pour servir aux jeux d'une noce. Tout ce que nous savons des noces des Hébreux (3) s'accorde bien avec cette hypothèse. Le mariage, chez les Hébreux, n'était accompagné d'aucune cérémonie religieuse. Il se célébrait en famille ou, pour mieux dire, au sein du village et de la tribu, par des chants, des danses, des promenades avec des lampes et des chœurs de musique, des banquets accompagnés de jeux d'esprit, tels que des énigmes en vers. Je ne doute pas que le *Cantique des Cantiques* ne fût le plus célèbre de ces jeux qu'on célébrait à l'époque des mariages (4), et qui probablement roulaient tous sur un sujet analogue à celui-ci : le fiancé et la fiancée se cherchant et surmontant tous les obstacles pour se réunir.

(1) *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Préface.

(2) *Poésie sacrée des Hébreux*, 3^e partie, leçon xxx.

(3) Voir surtout *Juges*, xiv, 10 ss. *Ps. XLIV* ; *I Macch.* ix, 37 ss. *III Macch.* (apocr.), xiv, 6 ; *Matth.*, ix, 15 ; xxv, 1 ss. *Jean*, III, 29.

(4) M. Ch. Schiefer, qui connaît si bien l'Orient musulman, m'apprend que des divertissements de ce genre se pratiquent encore, pour les mariages, à Damiette et dans certaines localités de la Syrie. Ils durent sept jours, durant lesquels l'épousée paraît chaque fois en un costume différent. Ces jeux se passent dans le harem : les invités, comme cela a lieu dans notre poème, forment le chœur.

Les défauts que le *Cantique des Cantiques* semble offrir si on lui applique les règles ordinaires de la poésie dramatique disparaissent de la sorte. Rien de plus choquant, selon nos idées, que ces finales d'actes, qui, au lieu de laisser l'intérêt en suspens, nous offrent un dénouement et font ainsi de l'acte un drame tout entier. Rien de plus naturel, au contraire, si on voit dans chaque acte un jeu distinct, destiné à chacun des jours de fête. La ressemblance qu'offrent entre eux les morceaux VII et X serait un défaut dans un drame suivi, où chaque scène se rattacherait immédiatement à la précédente ; elle s'explique suffisamment dans une série de divertissements qui ne se font pas une suite rigoureuse. En somme, le *Cantique des Cantiques* n'est pas une exception à cette grande loi qui nous montre l'esprit hébreu incapable d'œuvres littéraires formant de grands ensembles et ayant une unité bien définie. Le progrès régulier d'une action toujours hâtée d'arriver à l'événement, progrès qui constitue l'essence du drame et de l'épopée, n'a jamais été chez eux bien compris. Dans le poème de Job, également, la discussion ne fait pas un pas depuis le commencement jusqu'à la fin, et le dernier interlocuteur prend la question où chacun des préopinants l'a prise et laissée, c'est-à-dire à son point de départ. Le génie grec seul a connu dans l'antiquité le secret de la marche continue des poèmes et l'art de combiner des incidents secondaires en vue d'un dénouement.

Le *Cantique des Cantiques* doit donc être envisagé comme tenant le milieu entre le drame régulier et l'éloge ou la pastorale dialoguée. Il a de moins que le premier la marche continue. Il a de plus que la seconde le nœud, l'action et les incidents. C'est le moyen âge qui nous offre ici le meilleur rapprochement. Sans avoir de théâtre profane régulièrement établi, le moyen âge eut parfois, en dehors des mystères, des jeux scéniques assez développés. Les bourgeois d'Arras surtout arrivèrent, en s'organisant par confréries ou charités, à se créer des amusements fort ingénieux. Le plus célèbre des jeux d'Arras, le *Jeu de Robin et Marion*, est, sous le rapport du sujet comme sous le rapport de l'agencement scénique, l'analogue parfait du *Cantique*. C'est la même donnée fondamentale, une bergère préférant le berger son amant au chevalier qui veut la séduire ; ce sont les mêmes changements de lieux et la même disposition de personnages, deux rôles seulement étant principaux et les autres acteurs constituant le chœur ; c'est la même façon d'amener des divertissements et des cantilènes ; c'est la même manière d'entendre l'unité et la marche du poème. Le manque de

noblesse et de style, qui gâte presque toutes les œuvres du moyen âge et leur imprime un cachet de vulgarité fâcheuse, établit seul une différence entre la vieille pastorale lyrique des Hébreux et l'ouvrage d'Adam de la Halle. — Le poème d'*Aucas-sin et Nicolette*, qui a dans les manuscrits la forme d'un roman parsemé d'ariettes, semble aussi avoir eu à l'origine une disposition dramatique analogue à celle que nous essayons d'expliquer.

III

A quelle époque rapporter le poème dont nous venons de rechercher le plan et le caractère ? C'est là une question qui a fort divisé les critiques. Entre ceux qui attribuent le *Cantique des Cantiques* à Salomon et ceux qui, comme Eichhorn, Rosenmüller, Bertholdt, Koester, Hartmann, Gesenius, le croient des derniers temps de la littérature hébraïque (quelques-uns osent descendre jusqu'au III^e siècle avant Jésus-Christ), on flotte dans un espace de 700 ou 800 ans. A vrai dire, nous croyons qu'une si forte divergence n'aurait pas dû se produire, et qu'elle tient à la méthode incomplète que les hébraïsants de l'école de Gesenius ont portée dans la détermination de l'âge des livres hébreux. Exclusivement préoccupés des particularités grammaticales, ils ont trop négligé les considérations historiques et littéraires, qui ne sont pas moins importantes que celles de la philologie dans les questions du genre de celle dont il s'agit en ce moment.

Le titre que porte dans le texte hébreu le *Cantique des Cantiques* renferme une attribution positive du poème à Salomon. Une telle attribution ne saurait en aucune façon être maintenue. Salomon joue dans le poème un rôle évidemment sacrifié et parfois presque ridicule. Une foule d'endroits laissent percer une nuance d'opposition et de mauvaise humeur contre le harem de ce prince et contre les mœurs que la royauté somptueuse du fils de David fit prévaloir. Les versets VIII, 7, II-12 renferment une amère dérision de sa puissance et une sorte de revanche que prend le vieil esprit libre des tribus sur la servilité que le pouvoir absolu avait déjà créée autour de lui à Jérusalem. Il est donc certain que le titre actuel a été ajouté à une époque relativement moderne et quand le poème n'était déjà plus bien compris. Le nom vague de *Sir hassirim* n'était pas sans doute le titre primitif (si tant est que notre livre en portât un) : il suppose que le poème en tête duquel on l'inscrivit était déjà

célèbre. On sait que, dans l'attribution des ouvrages à des auteurs de l'antiquité, les scribes se laissèrent souvent guider par des considérations fort superficielles. Le nom de Salomon écrit dans le titre du *Cantique des Cantiques* ne prouve pas plus pour la désignation de l'auteur véritable que le nom de *David* écrit en tête de plusieurs psaumes, qui, notoirement et de l'aveu de tous, ne peuvent être de ce roi. Ajoutons qu'une foule de détails (I, 4, 5, 12 ; III, 6-11 ; IV, 4 ; VII, 6 ; VIII, 11, 12) excluent formellement la pensée que Salomon ait écrit lui-même le drame où il paraît comme acteur et souvent dans une position si peu flatteuse pour sa vanité.

Il n'est fait aucune mention ni citation absolument évidente du *Cantique des Cantiques* dans les autres ouvrages hébreux. Mais je trouve une allusion très probable à notre poème dans le *Livre de Jérémie* (1). « Je ferai cesser, dit Jéhovah, dans les villes de Juda et les places de Jérusalem, les cris de joie et les chants d'allégresse, *la voix de l'époux et la voix de la fiancée*; car toute la terre sera désolée. » Que signifient ces mots : *la voix de l'époux et la voix de la fiancée*, pris comme synonymes de *chants de joie* ? Il serait de la dernière froideur d'y voir simplement les entretiens que pouvaient avoir entre eux les fiancés de Jérusalem. Ces mots s'appliquent, selon toute vraisemblance, à une espèce particulière de poèmes joyeux, à un genre de composition littéraire alors en vogue et dont notre *Cantique* était le spécimen le plus célèbre. Peut-être les mots de Jérémie קול חתן וקול כלה nous donnent-ils le titre sous lequel, avant la captivité, on le désignait.

Beaucoup de ressemblances se remarquent entre des versets du *Cantique* et des passages d'autres livres hébreux, surtout du *Livre des Proverbes*. Celle du verset VI, 9 et de *Prov.* XXXI, 28 est la plus frappante. Mais aucun de ces rapprochements ne fournit de solides inductions (2) ; car il est difficile de dire de quel côté a eu lieu l'imitation, et d'ailleurs c'étaient là des traits en quelque sorte du domaine public, qui revenaient spontanément sous la plume de tous. Il en résulte seulement d'une manière générale que le *Cantique* doit être de l'époque des Rois, époque où ces sortes de traits étaient en quelque sorte les lieux communs de la poésie hébraïque. — C'est à l'examen du *Can-*

(1) VII, 34 ; xxv, 10. On sait que Jérémie est le plus lettré des anciens écrivains hébreux. Presque tous les ouvrages antérieurs à lui sont rappelés dans son livre.

(2) Voir la discussion de Hitzig, *Das Hohe Lied*, p. 9.

tique lui-même qu'il faut demander, pour la question qui nous occupe, des indications précises ; car un poème qui tient si profondément aux mœurs populaires ne peut manquer de nous révéler l'état de la nation à l'époque où il fut composé.

Cette révélation est d'une telle évidence qu'on est surpris que tous les critiques n'en aient pas été frappés. Un passage (VI, 4) serait à lui seul démonstratif. La Sulamite y est comparée pour sa beauté à *Thersa* et à Jérusalem. L'auteur oppose ici les capitales des deux royaumes de Juda et d'Israël. Or Thersa fut la capitale du royaume d'Israël depuis le règne de Jéroboam jusqu'à celui d'Omri, de 975 à 924 avant J.-C. En 923, Omri bâtit Samarie, qui devint dès lors la capitale du royaume du Nord. A partir de cette époque, Thersa disparaît presque de l'histoire ; sa chute fut si complète que son emplacement est inconnu et qu'on a renoncé à la faire figurer sur les cartes de Palestine. Comment un poète postérieur à la captivité, ou même de la dernière période des Rois, après la chute du royaume d'Israël, eût-il pensé à cette ville oubliée de Thersa pour la mettre en regard de Jérusalem ? L'antipathie contre Samarie était telle à cette époque qu'il est tout à fait inadmissible qu'on eût cité comme type de beauté une ville du Nord. Si l'on dit que l'auteur a voulu faire un pastiche de l'époque de Salomon et a choisi Thersa par une raison de couleur locale, on s'expose à de nouvelles difficultés. Car Thersa n'a été capitale que depuis le schisme qui eut lieu sous Roboam ; il faudrait, par conséquent, supposer chez le poète une inadvertance inconciliable avec le dessein raffiné qu'on lui prêterait. Supposons un poème où Clovis jouât un rôle et où Aix-la-Chapelle figurât à côté de Paris ; nous affirmerions avec certitude que ce poème aurait été écrit sous les premiers Carlovingiens ; en effet, un poète savant d'un âge plus moderne n'eût pas commis une telle inexactitude, et l'erreur des poètes naïfs consiste toujours à transporter dans le passé l'état du monde qu'ils ont sous les yeux.

Ce seul passage nous autoriserait à affirmer que la première rédaction du *Cantique* a dû être antérieure à l'an 924 avant J.-C. Il est évident, d'un autre côté, qu'elle est postérieure à la mort de Salomon et au schisme, qui arrivèrent l'an 986. On est ainsi amené à fixer entre des limites fort étroites la date de la composition de notre poème. Mais l'indice tiré du nom de la ville de Thersa n'est pas isolé ; bien d'autres circonstances prouvent d'une manière très solide que le *Cantique* a été composé peu de temps après la mort de Salomon.

Loin, en effet, que le règne de ce prince y soit présenté sous

ces traits légendaires que revêt un idéal lointain, il y paraît avec un caractère singulièrement arrêté. La garde du roi se compose de soixante *forts* : son arsenal contient mille boucliers ; son sérail renferme soixante reines et quatre-vingts concubines. Voilà la vérité. On sait que les bandes qui firent la fortune de David et que celui-ci légua à Salomon étaient très peu nombreuses ; un arsenal de mille boucliers, en ce siècle voisin encore de l'anarchie du temps des Juges, parut une merveille inouïe. Sans doute, à une époque plus récente, et dans la bouche d'un poète traçant un idéal hyperbolique, ces chiffres modestes fussent devenus des milliers de milliers. Dans le *Livre des Rois* et le *Livre des Chroniques*, où des documents légendaires et exagérés peuvent s'être mêlés à des documents originaux et exacts, les nombres sont bien plus forts (1) : le chiffre quarante mille paraît le nombre rond affectionné par l'auteur ; le harem se compose de sept cents reines et de trois cents concubines ; les richesses et la puissance de Salomon sont décrites avec une emphase qui donne à la sobriété de notre poème un relief singulier. — Une foule de traits, tels que la mention des deux piscines d'Hésébon (2) (Hésébon avait cessé d'être une ville juive dès l'époque d'Isaïe) (3), les relations familières avec la vieille tribu arabe de Cédar, la circonstance que les équipages de luxe sont appelés des « chars de Pharaon » (4) (nous savons expressément que Salomon achetait à grands frais des chevaux et des chars en Égypte) (5), l'impression vive des règnes de David et de Salomon, la mention des danses de Mahanaïm, qui nous reporte aux plus anciennes traditions d'Israël (6), concourent au même résultat, ou du moins rendent insoutenable l'opinion de ceux qui voudraient placer la composition du *Cantique* après la captivité, époque où le souvenir de l'ancien royaume était fort effacé.

L'esprit du poème, si j'ose le dire, fournit des arguments encore plus décisifs. On y sent à chaque page l'opposition qu'avaient excitée chez les représentants de l'antique simplicité hébraïque le luxe et les habitudes plus égyptiennes et tyriennes qu'israélites de Salomon. Il n'est pas douteux que le poète ne fût

(1) *I* (III selon la Vulgate) *Rois*, v (vi selon la Vulgate), x, xi ; *II Chron.* 1, ix.

(2) Seetzen les vit encore existantes, en 1805.

(3) *Isaïe*, xv, 4 ; *Jérémie*, XLVIII, 2.

(4) *Isaïe*, i, 9.

(5) *I* (III Vulg.) *Rois*, x, 29 ; *II Chron.* 1, 17. Voir Gesenius, *Thes.*, p. 942.

(6) Comparez *Genèse*, xxxii.

animé contre ce roi d'un véritable mauvais vouloir ; l'établissement du harem, surtout, paraît l'irriter à un haut degré, et il éprouve une joie évidente à nous montrer une simple bergère victorieuse du sultan présomptueux qui croit pouvoir acheter l'amour, comme tout le reste, à prix d'or. On sait que la principale objection des Israélites républicains contre la royauté était le droit que le roi se donnerait de prendre leurs filles pour en faire ses domestiques (1). On sait aussi que les grandes dépenses de Salomon avaient été odieuses aux tribus du Nord, et que ce fut là une des causes du schisme qui éclata après sa mort (2). Notre poème semble renfermer le contre-coup de cette double opposition. Or, une telle manière de voir n'a pu se produire que dans les premières années après la mort de Salomon. Les mécontentements passagers qui résultent des dépenses royales s'oublient vite ; bientôt on ne voit plus que les monuments qui en restent, sans que l'on demande ce qu'ils ont coûté. Le souvenir des souffrances qui rendirent odieux au peuple le règne de Louis XIV et firent insulter ses funérailles fut bientôt effacé par l'impression générale de grandeur que laissa son siècle et par les formules admiratives que les rhéteurs mirent à la mode en parlant de lui. Il en fut de même pour Salomon. Au moment de sa mort, on voit la haine contre son administration produire une révolution violente ; plus tard, on ne trouve plus que légende et fascination.

La fraîcheur, la naïveté, la jeunesse du poème achèvent de nous persuader que le *Cantique* est de l'époque où le génie d'Israël fut le plus vif et le plus dégagé. Jamais nous ne croirons que des compositions toutes profanes comme notre poème, comme le *Livre de Job* (3), aient été le fruit d'une époque de rabbinisme et de petitesse d'esprit telles que furent celles d'Esdras et même, en remontant plus haut, celle de Josias et de Jérémie. Le peuple juif, à partir de ce grand triomphe du piétisme, est absorbé par son idée religieuse ; l'art lui devient indifférent, s'il ne sert, comme dans quelques psaumes, au triomphe de la Loi de Jéhovah. Toutes les œuvres libres et

(1) *I Samuel*, VIII, 13.

(2) *I* (III Vulg.) *Rois*, XII, 4 ss. *II Chron.* x, 1 ss.

(3) J'ai parfois été tenté de mettre le *Cohéleth* ou *Ecclésiaste* dans la même catégorie. Mais la dernière étude que j'ai faite de cet ouvrage m'a convaincu qu'il est d'une époque moderne, et qu'il faut le rattacher à ce réveil de la poésie parabolique qui eut lieu vers le temps d'Alexandre. Salomon étant le représentant attitré de ce genre de littérature, c'est à lui qu'on continua d'attribuer les ouvrages composés à l'imitation des vieux Sages hébreux.

larges du génie hébreu, œuvres que j'appellerais plus volontiers sémitiques que juives, en ce sens que les peuples voisins de la Palestine possédaient une semblable littérature, et qu'on n'y trouve pas le cachet spécial de l'esprit juif, doivent être placées avant le temps de la grande vocation religieuse d'Israël. Dès lors, en effet, une profonde différence se fait sentir dans les créations poétiques du peuple hébreu. Ruth, Job, la Sulamite, la Femme forte, tous ces vieux types empreints d'une mâle vigueur, font place à des héroïnes pieuses, à des Judith, à des Esther, victimes dévouées de la foi qu'on leur a prêchée ; à des saints personnages, tels qu'Esdras, Néhémie ; à des peintures d'intérieur dévot, comme en présente le *Livre de Tobie*. Il y a une distance infinie entre les compositions de cette époque de décadence et l'allure hardie de notre poème. La fierté de la jeune républicaine des tribus du Nord et son dédain pour Salomon n'eussent plus eu de sens à une époque où presque tout Israël était renfermé à Jérusalem, et où Salomon était devenu un miracle de sagesse, le modèle d'un prince accompli. Comparez Esther et la Sulamite, par exemple. La première trouve tout simple de faire fortune en s'attirant les bonnes grâces d'un eunuque, et de gagner par ses complaisances la faveur qu'une autre femme a perdue par sa fierté (1) ; un motif excuse tout à ses yeux : l'intérêt et la vengeance de ses coreligionnaires. La seconde obéit à des mobiles bien moins raffinés ; l'amour sincère du berger qu'elle a laissé au village, le goût des champs, la haine de la vie artificielle du sérail, le sentiment des mœurs simples et nobles de la tribu, voilà toute sa religion (2). L'éclat de la cour de Salomon, dont les siècles postérieurs firent une sorte d'idéal à demi sacré, ne lui inspire que le dédain et la raillerie. La joie, la franchise, la liberté d'esprit qui respirent dans tout le poème sont l'inverse des sentiments qui dominent dans les monuments littéraires des âges dogmatiques et dévots.

Mais voici une considération à laquelle j'attribue pour ma part un poids encore plus considérable. Nous établirons bientôt que les explications allégoriques du *Cantique des Cantiques* (explications auxquelles assurément l'auteur ne pensait pas) commencèrent à se former dans le siècle qui précéda et le siècle qui suivit l'ère chrétienne ; en d'autres termes, vers l'époque de J.-C., le *Cantique des Cantiques*, avec les idées qu'on était arrivé

(1) Voir surtout le ch. II du *Livre d'Esther*.

(2) On trouvera l'expression piquante de ces vieilles idées en opposition avec les mœurs nouvelles introduites par la royauté dans *I Samuel*, ch. VIII.

à se faire sur la canonicité, devenait un embarras et ne se sauvait qu'au moyen d'un subterfuge pieux. Qu'on songe aux conséquences qui sortent de ce fait, dans l'hypothèse où le *Cantique* aurait été composé 300 ou 400 ans avant J.-C. Deux ou trois siècles après l'époque où un tel livre serait sorti de la conscience populaire, on en fût venu à le trouver scandaleux et à se croire obligé de le dénaturer ! Cela est inadmissible. On comprend très bien qu'un livre pieux comme la *Sagesse* de Jésus, fils de Sirach, soit devenu canonique peu de temps après sa composition ; car la canonisation pour les écrits qui n'étaient ni la Loi ni les Prophètes n'impliquait qu'une certaine aptitude à produire l'édification, quelque chose d'analogue au caractère que l'Eglise catholique attribue à l'*Imitation*, au *Combat spirituel*, etc., à côté de la Bible. On comprend mieux encore qu'un livre fort ancien, quoique peu édifiant, fût sacré, et qu'on l'entourât d'un voile pieux d'allégorie ; car l'antiquité a été chez tous les peuples le motif principal de la vénération. Mais qu'un livre à la fois profane et moderne ait été d'emblée accepté comme canonique, voilà ce qui est impossible. Car enfin si on était blessé de la liberté de l'ouvrage, pourquoi l'adopter ? La canonicité à cette époque ne supposait pas une *inspiration* dans le sens que les chrétiens ont attaché à ce mot ; mais elle impliquait au moins l'opinion que le livre était pieux. — Si donc la composition artificielle du *Cantique des Cantiques* à une époque moderne est contraire à toutes les vraisemblances de l'histoire littéraire, la canonicité du livre et le système d'allégories qui lui fut appliqué sont bien plus inconcevables encore dans l'hypothèse que nous combattons. Car, d'une part, cette canonicité, ne reposant pas sur des caractères internes de l'œuvre, n'a pu avoir qu'une seule cause, son ancienneté, et de l'autre, le système d'allégories suppose que le livre, quand il fut expliqué de la sorte, était entièrement sorti des usages populaires. De tels contresens ne peuvent se pratiquer que sur des textes vieillis, qui ne correspondent plus à l'esprit du temps et qui ont cessé d'être bien compris.

Quels motifs ont donc pu porter d'éminents critiques à adopter sur l'âge du *Cantique des Cantiques* une hypothèse qui en explique si mal et le caractère littéraire et le rôle symbolique ? Un seul, fort grave assurément, mais qui demande à être pesé avec une sévère attention, je veux dire le style du poème. La langue du *Cantique* a paru aux minutieux grammairiens qui ont renouvelé il y a moins d'un siècle la science de l'hébreu incliner vers les formes de l'époque chaldéenne, c'est-à-dire de

l'époque qui commence un peu avant la captivité. Quelques mots leur ont semblé ne pouvoir être que de l'époque persane ou même de l'époque grecque. — Les chaldaïsmes sont, quand il s'agit de l'âge des livres hébreux, un critérium fort dangereux⁽¹⁾. On prend souvent pour des chaldaïsmes certaines particularités des dialectes du nord de la Palestine ou des traits de langage populaire. En ce qui concerne le *Cantique des Cantiques*, ces deux solutions sont également bien applicables. C'est, d'une part, un livre populaire, et, d'un autre côté, nous montrerons bientôt que le livre a été probablement composé dans le royaume du Nord. Or la langue populaire et la langue des tribus du Nord penchaient fort l'une et l'autre vers l'araméen. L'hébreu pur de Jérusalem fut de très bonne heure une sorte de langue classique, que les puristes seuls parlaient, langue brève, synthétique, énigmatique, à laquelle on préférerait dans l'usage vulgaire des tours plus analysés et plus développés comme en offre l'araméen. Il n'est aucun des idiotismes dont on a voulu tirer des conclusions pour l'âge moderne du *Cantique* qui ne s'explique ainsi d'une façon suffisante. Si le style a quelque chose de lâche et de bien différent de celui de la vieille poésie hébraïque, il faut se rappeler que cette torsion violente, semblable à celle d'une corde fortement tissée, qui caractérise le vers de *Job*, par exemple, ne pouvait convenir à une composition destinée à d'aussi humbles usages. La langue de Plaute a de même beaucoup plus de ressemblance avec la basse latinité que celle de Cicéron ou de Sénèque. — Quant aux mots où l'on a cru trouver des traces d'influence grecque ou persane, un seul mérite considération, c'est le mot *pardès*, « parc ». Ce mot, selon l'opinion commune, ne serait entré dans l'hébreu, comme dans les autres langues de l'Asie occidentale et dans le grec (*παράδεισος*), qu'à l'époque achéménide. C'est ici de beaucoup le meilleur argument de ceux qui veulent rabaisser le *Cantique* jusqu'à l'époque persane ou grecque. Mais j'avoue que j'hésite à faire violence à toute une série d'inductions concordantes pour un seul mot embarrassant. Le texte des ouvrages qui avaient peu d'importance religieuse n'était pas si strictement gardé qu'il soit permis d'en appeler à une particularité de style isolée quand il s'agit de la rédaction du livre tout entier. Il se peut que le *Cantique* ait été conservé longtemps à l'état de chant populaire et n'ait été écrit qu'assez tard. On sait que ces sortes de chants non écrits subissent de perpétuels changements dans la bouche du peuple.

(1) Voir *Histoire générale des langues sémitiques*, livre II, ch. 1 § 3.

Ajoutons que l'origine achéménide du mot *paradis* n'est peut-être pas incontestable (1). Les Achéménides ont pu emprunter le mot et la chose aux grandes royautes qui les avaient précédés dans l'Asie occidentale. Le mot est d'origine aryenne, mais il n'est pas spécialement iranien ; il semble plutôt se rapporter à l'arménien.

Nous persistons donc avec Herder, Ewald, de Wette, B. Hirzel, Hitzig, à placer la composition du *Cantique des Cantiques* peu de temps après le schisme, c'est-à-dire vers le milieu du ^x^e siècle avant Jésus-Christ. Ce fut là une des époques les plus libres du génie hébreu. Nul grand prophète ne parut vers ce temps et n'imposa son esprit à la nation ; les institutions religieuses n'avaient pas la rigueur qu'elles atteignirent plus tard ; la royauté de Jérusalem continuait timidement les habitudes fastueuses inaugurées par Salomon ; mais le vieil esprit républicain vivait dans le Nord et allait bientôt aboutir à l'apparition du plus séditieux des prophètes, du démagogue Élie. Voilà le milieu historique au sein duquel se meut, selon nous, l'auteur du *Cantique des Cantiques*. C'est dire assez que nous admettons comme très probable une hypothèse proposée par Ewald et Hitzig, et d'après laquelle notre poème aurait été composé dans le Nord. On comprend très bien qu'un poète du royaume d'Israël ait mis sur le même rang la petite capitale de Thersa et Jérusalem, tandis que cela ne se conçoit pas de la part d'un Hiérosolymite. L'antipathie contre le harem de Salomon, composé de « filles de Jérusalem », est aussi un trait qui ne convient qu'au Nord. Le style nous reporte vers les régions voisines de la Syrie. Enfin les rapprochements que M. Hitzig (2) a établis entre notre auteur et Osée, qui, comme l'on sait, est un écrivain du Nord (viii^e siècle avant J. C.), s'ils ne prouvent pas rigoureusement que ce prophète a lu le *Cantique*, prouvent au moins que les deux écrivains vivaient dans le même cercle d'images et que les mêmes expressions leur étaient familières (3). On sent chez eux, si j'ose le dire, l'impression de la nature verte et fraîche du Nord. « La Palestine du Nord, dit très bien M. Réville (4), appa-

(1) Les Grecs croyaient à cette origine (Voir *Thes. linguae graecae*, éd. Didot, au mot *παράδεισος*). Mais il est naturel qu'ils aient rapporté le mot au peuple qui le leur avait transmis, sans s'inquiéter de savoir si ce peuple lui-même ne l'avait pas pris d'ailleurs.

(2) *Das Hohe Lied*, p. 9-10.

(3) Cette considération prend surtout de la gravité, si l'on songe que les poètes très anciens offrent toujours une certaine pauvreté d'expression et ne font aucun effort pour varier leurs tours.

(4) *Revue de Théologie* de M. Colani, mai 1857, p. 278-279.

raît, dans l'histoire des Israélites, comme moins accessible au spiritualisme religieux, moins portée à la réaction contre la nature et la vie naturelle que la Palestine du Sud. Aussi c'est là que la poésie populaire semble avoir pris le plus d'essor. C'est de là que nous viennent le chant patriotique de Déborah, l'apologue de Jotham (*Juges*, ix, 5-20), les histoires de Gédéon, de Jephthé, de Samson, où l'élément poétique tient tant de place ; les prophéties d'Osée, si fortement colorées ; les prophètes qui n'ont pas écrit, mais dont l'histoire atteste l'action vigoureuse sur les imaginations populaires, Élie et Élisée, la légende de Jonas, etc. Ajoutons que les beautés de la nature dans ce pays du Liban, pays agricole, d'une merveilleuse fertilité, riche en bois, en prairies, en eaux courantes, inspiraient mieux la poésie pastorale que les districts sablonneux et passablement rocailleux du Sud. » Ajoutons encore qu'à l'exception d'Engaddi, de Jérusalem et d'Hésébon, toutes les localités citées dans le poème, Saron Galaad, Thersa, le Liban, Amana, Hermon, Sanir, Carmel, Baalhamon, Sulem, patrie de l'héroïne, appartiennent au royaume du Nord.

IV

L'histoire de la conservation et de l'interprétation du *Cantique des Cantiques* est trop singulière et fait naître des problèmes qui tiennent de trop près à la nature du livre lui-même pour que nous puissions négliger d'en parler ici. Nul doute qu'à l'origine le *Cantique* ne fût un livre profane, dans le sens ordinaire qu'on donne à ce mot. Non seulement aucune arrière-pensée mystique ne s'y laisse entrevoir, mais la texture et le plan du poème excluent absolument l'idée d'une allégorie. Le ton et les images des morceaux passionnés sont ceux des chants d'amour des Arabes, où jamais l'on n'a prétendu trouver une trace de symbolisme religieux.

Un seul argument peut être invoqué pour soutenir la possibilité d'une arrière-pensée religieuse dans le *Cantique des Cantiques* : c'est l'exemple de la poésie érotico-mystique de l'Inde et de la Perse. On sait que dans ces deux pays s'est développée une vaste littérature, où l'amour divin et l'amour terrestre se croisent d'une façon souvent difficile à démêler. L'origine de ce singulier genre de poésie est une question qui n'est pas encore éclaircie. Dans beaucoup de cas, les sens mystiques prêtés à certaines poésies érotiques persanes et hindoues n'ont pas

plus de réalité que les allégories du *Cantique*. Pour Hafiz, par exemple, il semble bien que l'explication allégorique est le plus souvent un fruit de la fantaisie des commentateurs ou des précautions que les admirateurs du poète étaient obligés de prendre pour sauver l'orthodoxie de leur auteur favori. Puis, l'imagination étant montée sur ce thème, et les esprits étant faussés par une exégèse qui ne voulait voir partout qu'allégories, on en est venu à faire des poèmes réellement à double sens, comme ceux de Djelal-Eddin Roumi, de Wali, etc. Une forte ligne de démarcation, en effet, sépare ces derniers poèmes, où l'auteur a réellement voulu cacher une pensée mystique sous la forme érotique, de ceux où la pensée mystique a été imaginée par des exégètes complaisants. Dans l'Inde, au moins, l'exégèse allégoriste semble avoir précédé les poèmes allégoriques et en avoir provoqué la composition (1). — Quoi qu'il en soit sur ce point, il est bien certain que, ni dans l'Inde ni dans la Perse, le genre de poésie dont nous parlons n'est fort ancien. Le soufisme, auquel il se rattache en Perse, ne commence à produire de tels écrits que vers le XII^e siècle de notre ère. Le plus célèbre poème érotico-mystique de l'Inde, la Gita-Govinda de Jayadéva, appartient, selon toute vraisemblance, au milieu du XIV^e siècle (2). L'*Adhyatma Ramayana*, autre poème du même genre, ne paraît pas plus ancien (3). Dans l'Inde et la Perse, ce genre de poésie est le fruit d'un extrême raffinement, d'une imagination vive et portée au quiétisme, d'un certain goût du mystère, et aussi, en Perse du moins, de l'hypocrisie imposée par le fanatisme musulman. C'est, en effet, comme réaction contre la sécheresse de l'islamisme que le soufisme a fait fortune chez les musulmans non arabes. Il y faut voir une révolte de l'esprit aryen contre l'effrayante simplicité de l'esprit sémitique, excluant par la rigueur de sa théologie toute dévotion particulière, toute doctrine secrète, toute combinaison religieuse vivante et variée.

Il est évident qu'aucun rapprochement ne peut être établi

(1) Voir Albert Weber, *Histoire de la littérature indienne* (trad. Sadous), p. 330-331.

(2) M. A. Weber a bien voulu m'envoyer un petit mémoire, plein de science et de critique, où la date ci-dessus indiquée est établie par des rapprochements d'un grand poids.

(3) Ce qu'il y a d'indubitable, au moins, c'est qu'il n'est pas antérieur au XI^e siècle. M. Weber l'établit par un fait positif. Un synchronisme bizarre, auquel il est difficile de ne pas songer, c'est l'apparition presque simultanée d'un allégorisme semblable, quoique d'une bien moindre portée religieuse, dans le monde latin, par François d'Assise, Dante et l'école florentine en général.

entre les produits d'un mysticisme aussi avancé et un drame pastoral qui n'a, comme le nôtre, aucune physionomie religieuse. Et d'abord, si l'auteur avait eu réellement quelque prétention théologique, ce n'est pas la forme dramatique qu'il eût choisie ; la forme lyrique convient seule à ces sortes de débauches métaphysiques. A quelles invraisemblances, d'ailleurs, ne s'expose-t-on pas en plaçant un grand développement de théologie transcendante en Judée, au x^e siècle avant Jésus-Christ ! Rien ne fut jamais plus éloigné du mysticisme que l'ancien esprit hébreu, que l'esprit arabe, et, en général, que l'esprit sémitique. L'idée de mettre en rapport le créateur avec la créature, la supposition qu'ils peuvent être amoureux l'un de l'autre, et les mille raffinements de ce genre où le mysticisme hindou et le mysticisme chrétien se sont donné carrière, sont aux antipodes de la conception sévère du dieu sémitique. Il n'est pas douteux que de telles idées n'eussent passé pour des blasphèmes en Israël. Jusqu'au 1^{er} ou 11^e siècle avant l'ère chrétienne, il n'y eut aucune doctrine secrète dans le sein du judaïsme. Ces sortes d'allégories indiquent toujours un certain besoin de se cacher, une revanche contre quelque compression extérieure. Sous le langage quintessencié des soufis, sous la brûlante passion lyrique de Louis de Léon, sous la feinte quiétude de M^{me} Guyon, on sent la rigueur intolérante de l'islamisme orthodoxe, de l'Inquisition, du catholicisme gallican. Or l'histoire du peuple juif ne nous présente, au moins avant l'époque des prophètes adonnés à un mosaïsme sévère et des rois piétistes, aucun exemple de persécution pour motif de doctrine ; la vieille religion patriarcale était si simple, si naturelle, si peu gênante, que nul ne devait chercher à y échapper. Les poèmes érotico-mystiques, enfin, supposent autour d'eux un grand développement d'écoles philosophiques et théologiques. Or aucun peuple n'a été plus sobre que le peuple hébreu de symbolisme, d'allégories, de spéculations sur la divinité. Traçant une ligne de démarcation absolue entre Dieu et l'homme, il a rendu impossible toute familiarité, tout sentiment tendre, toute réciprocité entre le ciel et la terre. Le christianisme n'a innové dans ce sens qu'en faisant violence à son origine judaïque et en provoquant la colère des vrais israélites, restés fidèles à la notion sévère de la divinité.

Nous tenons donc pour certain que l'auteur du *Cantique des Cantiques*, en écrivant son poème, n'eut aucune intention mystique. Comment et à quelle époque l'idée de voir en ce poème un ouvrage allégorique et sacré commença-t-elle à se former ? Il faut répondre, ce semble, que le besoin d'une explication allégo-

rique et mystique se fit sentir, quand l'idée de la canonicité des anciens livres prit de la consistance. Sauvé, à cause de sa célébrité et de son usage presque journalier, du naufrage des anciens livres hébreux, le *Cantique des Cantiques*, par suite des difficultés qu'il offrait, cessa de très bonne heure, probablement dès l'époque d'Esdras ou de Néhémie, d'être bien compris. Il n'est pas vraisemblable néanmoins que dès lors on l'envisageât comme sacré ; la Loi, les livres historiques et les prophètes avaient seuls à cette époque une autorité reconnue. Mais peu à peu l'idée de l'inspiration s'étendit et se détermina. Vers l'époque des Macchabées, tous les vieux livres étaient fort vénérés (1) et, vers l'époque de Jésus-Christ, ils étaient sacrés. Les écrivains du Nouveau Testament ne citent jamais, il est vrai, l'Ancien Testament comme un corps d'ouvrages ; ils s'en réfèrent isolément à la *Loi*, aux *Prophètes*, aux *Psaumes* (2). Mais Josèphe, leur contemporain, nous donne un canon de livres « réputés divins », dont le *Cantique des Cantiques* fait partie (3). On conçoit la révolution qu'une telle notion de la canonicité dut produire dans l'exégèse. Le *Cantique*, qui était venu presque inaperçu depuis Esdras jusqu'à l'ère chrétienne, dut paraître un livre scandaleux quand on l'envisagea au point de vue d'une rigoureuse orthodoxie, dont la première prétention était que les livres canoniques ne renfermaient rien que de saint. On crut donc sauver l'honneur du vieux poème en lui cherchant un sens allégorique. Mais, comme ces explications reposaient sur l'arbitraire le plus complet, aucun système ne prit décidément le dessus. De là une forêt d'interprétations, souvent poétiques, parfois insignifiantes, qui se sont produites chez les juifs et chez les chrétiens, avec une exubérance d'imagination qui cause parfois un véritable étonnement (4).

(1) Voir *Ecclésiastique*, prologue. Ce prologue fut écrit environ 130 ans avant Jésus-Christ.

(2) Voir surtout *Luc*, xxiv, 44.

(3) *Contre Apion*, I, 8. Le texte de Josèphe laisse douter s'il entendait le *Cantique* dans un sens allégorique ou dans un sens purement humain.

(4) Il importe d'observer, du reste, que ces interprétations n'étaient pas le plus souvent données par ceux qui les imaginaient comme représentant la pensée de l'auteur. Les habitudes de philologie rigoureuse, qui nous portent à chercher uniquement dans un texte ce que l'auteur a voulu dire, n'étaient pas celles de ce temps. Un texte était quelque chose d'objectif, d'indépendant des intentions de celui qui l'écrivit, un thème, enfin, sur lequel chacun glosait à sa guise. Quand Étienne Langton, au XIII^e siècle, faisait un sermon entier à la louange de la Vierge sur la chanson : *Bele Aliz matin leva*, il ne prétendait pas que,

C'est donc au 1^{er} siècle avant notre ère ou au 1^{er} siècle après Jésus-Christ qu'il convient de placer le commencement de l'exégèse allégorique du *Cantique* (1). Le goût des sens détournés n'a jamais été plus fort qu'à cette époque, comme on le voit dans Philon, dans les évangélistes, dans saint Paul, dans le *Talmud* (2). Un docteur du 11^e siècle, fort versé dans la science des Écritures, Mélicon, évêque de Sardes, compose déjà une *clef* de ces allégories (3). La version grecque dite des Septante n'offre, il est vrai, pour le *Cantique* aucune trace d'interprétations mystiques ; mais la version syriaque semble en offrir (4) ; le *Talmud* en est plein. Les chrétiens surtout, en exagérant beaucoup les idées des juifs sur la canonicité et l'inspiration, s'obligeront à des efforts désespérés pour trouver au *Cantique* un sens mystérieux. Théophile d'Antioche, au 11^e siècle, explique le *bois du Liban* par Ruth, qui renferme en son sein toute la race de David, et la *litière* par les *âmes qui portent Dieu en elles-mêmes* (5). Origène, enfin, au 3^e siècle, donna la première explication allégorique complète de notre poème. Posant en principe que tout ce qui dans la Bible paraît indigne de l'inspiration divine, et par conséquent tout ce qui ne sert pas à l'édification et à l'instruction du lecteur, doit renfermer quelque sens caché, il déclara que l'amour dont il est question dans le *Cantique* ne pouvait être que l'amour divin, et que ce poème n'était autre chose que l'épithalame de l'Église avec son céleste fiancé, Jésus-Christ.

On comprend, d'après cela, combien sont dénuées de valeur les inductions que l'on a tirées, en faveur de l'interprétation

dans l'intention de l'auteur de cette chanson, *Bele Aliz* eût été la Vierge. De même, quand tel prédicateur *moralisait* Ovide, il ne soutenait sans doute pas qu'Ovide eût eu les idées qu'il lui prêtait. (Voir *Histoire littéraire de la France*, tome XXIII, p. 250 ss.) A ces époques, tout devenait texte ou, pour mieux dire, prétexte de dits allégoriques et de moralités.

(1) Les traces d'explication allégorique du *Cantique* qu'on a cru remarquer dans le *Livre de la Sagesse*, dans l'*Ecclésiastique*, dans les Évangiles, dans l'*Apocalypse*, dans le 4^e Livre (apocryphe) d'*Esdras*, dans Josèphe, sont tout à fait douteuses.

(2) La même exégèse avait cours depuis longtemps chez les Grecs, au moins pour Homère. (Voir Egger, *Histoire de la critique chez les Grecs*, p. 55 ss.)

(3) Les nombreux débris de ce vieux symbolisme ont été recueillis, mais non toujours avec assez de discernement des dates, par dom Pitra dans les tomes II et III de son *Spicilegium Solesmense*.

(4) Le Targum chaldéen est tout imprégné d'allégorisme ; mais il est postérieur au *Talmud*.

(5) Gallandi, *Bibl. Patr.*, t. II, p. 141-142. L'attribution de ce passage à Théophile d'Antioche n'est pas tout à fait certaine.

mystique, de la présence du *Cantique* dans le canon et de la tradition qui, depuis dix-huit siècles, lui attribue un sens pieux. Comment supposer, dit-on, qu'un livre purement profane eût été accepté comme livre sacré ? Cette consécration n'est-elle pas une preuve du caractère religieux qu'offrait dès lors le livre ainsi adopté ? — Observons d'abord que, lors même qu'il serait prouvé qu'à l'époque où se forma le canon juif le *Cantique* était tenu pour allégorique, il n'en résulterait pas qu'il l'était dans la pensée de son auteur, puisque, entre sa composition et sa canonisation, se seraient écoulés huit ou neuf cents ans. Nous avons trouvé dans la Perse et dans l'Inde des poèmes auxquels tous les commentateurs prêtent des sens théologiques, et qui pourtant, à l'origine, n'avaient rien de mystérieux. Observons, de plus, que l'hypothèse symbolique se forma à une époque où tout sentiment de véritable exégèse était perdu et où le goût des interprétations allégoriques était poussé jusqu'à la folie. Il n'est pas de livre de la Bible qui n'ait subi des tortures de ce genre, et, pour être conséquents, les partisans de la tradition devraient aussi prendre le *Livre de Ruth* pour une allégorie ; car ce livre a reçu une explication allégorique aussi complète que le *Cantique*. La vieille exégèse juive admettait que chaque passage de la Bible a soixante-dix sens, tous également vrais, et au milieu du dédale des sens anagogiques, tropologiques, etc., que reconnaissaient les interprètes chrétiens, le sens littéral était à peu près le seul que l'on négligeât. Remarquons enfin que l'argument susdit repose sur une notion très fausse de la canonicité chez les juifs. L'idée d'un canon strictement limité et d'une inspiration divine s'étendant uniformément à tous les livres contenus dans ce canon est une idée chrétienne et non juive (1). Les anciens docteurs juifs se permettent des critiques de fond contre des livres réputés sacrés, contre l'*Ecclésiaste*, par exemple, et contre le *Cantique* (2). Quand l'opinion se prit à regarder les anciens livres indistinctement comme un répertoire de sagesse, le choix n'était plus à faire. Le temps avait tranché la question ; tout ce qui restait de la vieille littérature, même ce qui ne correspondait pas au sentiment religieux de l'époque, fut soigneusement conservé. C'est ainsi que des ouvrages médiocrement édifiants passèrent pour sacrés. Le *Cantique des Cantiques*, en effet, n'est pas le seul livre auquel puisse s'appliquer l'objection

(1) Voir d'excellentes observations de M. Derenbourg sur ce point dans les *Archives israélites*, mars 1856.

(2) Voir de Wette, *Einleitung*, § 276, 283.

à laquelle je réponds. Le *Livre des Proverbes* et plusieurs psaumes sont des ouvrages moraux, mais non religieux. Le *Livre de Job* est un livre de philosophie et de discussion ; aucun ouvrage ne ressemble moins à un livre sacré. Le psaume *Eructavit cor meum* est un épithalame comme le *Cantique des Cantiques*. L'*Ecclésiaste*, enfin, bien que composé à une époque moderne et contenant des parties si étranges, n'en a pas moins été consacré, parce qu'à l'époque où se formèrent les premières idées de canonicité on le trouva lu par des hommes instruits. La canonicité, tout en renfermant une idée religieuse, se trouva donc, par le fait, appliquée à des ouvrages qui n'avaient guère de caractère religieux, et on ne saurait conclure des efforts qui furent faits ensuite pour sanctifier ces ouvrages qu'ils eussent, dans la pensée de leur auteur, le sens qu'une tradition pieuse leur a attribué.

Il n'entre pas dans notre plan de suivre tous les développements de cette singulière exégèse, qui a son intérêt au point de vue de la littérature rabbinique et chrétienne, mais qui n'a aucune valeur pour l'interprétation du livre lui-même (1). Une seule voix, avant le xvi^e siècle, s'éleva pour maintenir les droits de la saine exégèse : ce fut celle de Théodore de Mopsueste. Les condamnations du second concile de Constantinople montrent le scandale que causa son opinion. Au moyen âge, pas un doute ne se produisit. On imagina même de nouvelles allégories : par suite de la grande extension que prit le culte de la Vierge, la Sulamite se vit identifiée avec Marie, et presque tous les traits du *Cantique des Cantiques* furent appliqués à la mère de Dieu. L'absence de bonnes études exégétiques et philologiques dans les monastères et les universités, jointe à l'habitude de chercher dans les Écritures des sens détournés et arbitraires, ne permit à aucun docteur de ce temps d'entrevoir la vraie interprétation du *Cantique*. Les premiers théologiens protestants ne se séparèrent aucunement sur ce point de la tradition catholique. Enfin les exégètes juifs donnèrent, comme tous les autres, dans la manie des explications figurées. Quand la philosophie arabe fut devenue à la mode parmi eux, la Sulamite devint l'*intellect actif*, auquel l'âme individuelle aspire à s'unir (2). Quelques lueurs

(1) Cette histoire a été faite avec beaucoup d'érudition et de jugement dans une thèse soutenue devant la faculté de théologie protestante de Strasbourg par M. Ed. Cunitz : *Hist. crit. de l'interprétation du Cantique des Cantiques*, Strasbourg, 1834. Voir aussi l'article de M. Réville, dans la *Revue de théologie* de M. Colani, avril 1857.

(2) Sur l'origine et les progrès de cette singulière interprétation, voir

d'une meilleure méthode percent cependant dans l'école juive. Plusieurs rabbins, comme Aben-Esra, distinguent nettement le sens littéral, dont ils reconnaissent la réalité, du sens mystique ; on voit même parfois les interprètes orthodoxes combattre des personnes mal pensantes qui regardaient le *Cantique* comme un poème profane. Mais le nom de ces téméraires ne nous est pas parvenu, et je ne crois pas qu'un seul docteur juif de l'époque qui nous occupe ait osé se soustraire au préjugé régnant sur l'indispensable nécessité de chercher à l'antique idylle d'Israël un autre sens que le sens littéral.

Le premier, depuis Théodore de Mopsueste, qui osa soutenir que le *Cantique des Cantiques* était un livre profane, fut le noble et infortuné Sébastien Castalion. Il exagéra même sa thèse, et, par une erreur qui devait exercer sur l'exégèse du *Cantique* une influence fâcheuse, il crut y voir un livre inconvenant, qu'il fallait rayer du canon. Son opinion resta isolée pendant près d'un siècle ; Grotius et Jean Leclerc la reprirent, le premier avec timidité et maladresse, le second avec décision et netteté. Une opinion mitigée s'était formée d'un autre côté, et avait rallié Vatable (ou l'auteur quel qu'il soit des notes publiées sous son nom), Bossuet, Lowth. D'après cette opinion, analogue à celle d'Aben-Esra, les deux sens, l'un naturel, l'autre mystique, ont leur réalité et doivent l'un et l'autre être maintenus. C'était là, au milieu des opinions théologiques du temps, un véritable progrès, qui permit à Bossuet en particulier d'émettre sur le plan du poème des idées beaucoup plus justes que celles que l'on avait eues avant lui.

La grande école exégétique qui se forma en Allemagne, vers la fin du dernier siècle, posa enfin la condition essentielle d'une bonne interprétation du *Cantique*, en écartant absolument le sens mystique, ou du moins en montrant avec évidence que l'auteur n'avait eu en vue aucun autre sens que celui que comporte la lettre. Semler, J. D. Michaëlis, Herder insistèrent victorieusement sur ce point (1). Il s'en faut pourtant que la clef du

Steinschneider, dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber, II^e sect., part. xxxi, p. 53 ss.

(1) L'interprétation allégorique a encore trouvé de nos jours, en Allemagne, deux défenseurs dans MM. Hengstenberg et Delitzsch. Mais leurs systèmes, aussi dénués de raison et beaucoup moins poétiques que ceux des Pères, des scolastiques et des théologiens, sont conçus dans de tout autres vues que celles de la critique et de la philologie. M. Delitzsch reconnaît d'ailleurs que l'auteur du *Cantique* ne pensait qu'au sens naturel.

poème fût pour cela trouvée. Le principal obstacle à la bonne interprétation était levé ; mais l'ouvrage s'offrait encore comme un véritable chaos. L'erreur de Castalion préoccupait les meilleurs esprits. On s'obstinait à croire que, si le *Cantique* n'était pas un livre mystique, il était un livre obscène. L'idée que Salomon était l'objet de l'amour de la bergère fermait la porte à toute interprétation satisfaisante. Ni Grotius ni Leclerc, qui avaient montré la vanité des explications mystiques, ni Bossuet, qui avait finement reconnu le caractère littéraire et la division de l'ouvrage, n'entrevinrent ce qui en fait le trait essentiel, à savoir l'amour de la Sulamite pour un amant qui n'est pas Salomon, sa résistance aux propositions du roi et son triomphe sur les séductions du sérail.

Le premier qui établit ce point fondamental fut J.-F. Jacobi (1771). Michaëlis avait déjà bien vu que le *Cantique*, interprété littéralement, était loin d'être un objet de scandale ; il avait proclamé que l'amour qui y est chanté est l'amour honnête (*castos conjugum amores*). Mais Jacobi trouva l'explication de l'énigme en montrant que le sujet du drame était « la victoire des amants fidèles », que l'héroïne était une bergère attirée à la cour pour satisfaire les désirs criminels du roi, et que, loin d'offrir des idées inconvenantes, le poème était, dans la pensée de l'auteur, parfaitement moral. Le rôle du berger, qui est le nœud de tout le poème, commença dès lors à se dégager. Anton, Ammon, Stæudlin, Lindemann et surtout Velthusen (1786) développèrent l'idée de Jacobi, en écartant les explications subtiles qu'il y avait mêlées. Mais telles sont les obscurités que présente, selon les idées modernes, le poème étrange dont nous nous occupons que le système de ces ingénieux critiques ne put d'abord conquérir un assentiment universel. Un système contraire, envisageant le *Cantique* comme un simple recueil de chants d'amour entre lesquels il ne faut chercher ni lien ni plan suivi, système qui avait déjà séduit Richard Simon, conserva de nombreux adhérents, Herder, Doederlein, Hufnagel, Kleuker, Eichhorn, et, presque jusqu'à nos jours, Dœpke, Magnus et de Wette.

Le vaste travail de philologie et de critique qui, dans la première moitié de notre siècle, a fait faire de si grands progrès à la connaissance de l'ancienne littérature hébraïque, a pleinement confirmé, en la modifiant sur plusieurs points de détail, l'hypothèse de Jacobi et de Velthusen. Les belles études de MM. Umbreit (1820), Ewald (1826), Hitzig (1855), tout en laissant encore place à bien des incertitudes, ont obtenu la

presque unanimité des suffrages (1), et victorieusement établi le plan du *Cantique* et son vrai caractère. Le poème n'est ni mystique, comme le voulaient les théologiens, ni inconvenant, comme le croyait Castalion, ni purement érotique, comme le voulait Herder ; il est moral ; il se résume en un verset, le 7^e du chap. VIII, le dernier du poème : « Rien ne peut résister à l'amour sincère ; quand le riche prétend acheter l'amour, il n'achète que la honte. » L'objet du poème n'est pas la voluptueuse passion qui se traîne dans les sérails de l'Orient dégénéré, ni le sentiment équivoque du quêtiste hindou et persan, cachant, sous des dehors menteurs, son hypocrite mollesse, mais l'amour vrai, l'amour inspirateur du courage et du sacrifice, préférant la pauvreté libre à l'opulence servile, aboutissant à une haine vigoureuse de tout ce qui est mensonge ou bassesse, et finissant par le bonheur calme et la fidélité.

Ainsi doivent se résoudre, aux yeux du théologien et aux yeux du critique, les difficultés soulevées par le livre qui nous occupe. Même aux yeux du critique, il pouvait paraître étrange qu'au milieu de cette littérature devenue l'une des assises de la foi de l'humanité, parmi les monuments de cette pensée hébraïque toujours grave et réservée, au nombre de ces écrits vénérés qui ont traversé les épurations de tant de scribes pieux, figurât un livret équivoque, un poème consacré sans arrière-pensée à l'amour sensuel. Tel n'est pas le *Cantique des Cantiques* (2). Ce n'est ni aux poèmes purement érotiques de l'Inde, tels que les poésies d'Amarou et de Bhartrihari, ni aux poésies de Hafiz, ni aux *maouals* des Arabes qu'il faut comparer notre poème. Le *Cantique des Cantiques* est un livre profane, mais ce n'est pas un livre frivole. Les traits de détail qui peuvent paraître choquants à notre légèreté, trop portée à sourire, sont de ceux qu'on trouve dans toutes les poésies antiques. Voltaire a eu tort de s'en égayer, et les croyants ont tort d'en être scandalisés. Il faut remarquer d'ailleurs que les deux seuls passages vraiment sensuels de l'ouvrage (I, 2-4 ; VII, 2-10) ont pour but de présenter le harem et les mœurs de la cour de Salomon sous un jour odieux, et servent à produire une sorte de contraste. La pensée du livre, comme celle de tous les livres hébreux, est saine, et si l'exécution

(1) On peut citer parmi ceux qui ont adhéré à leur opinion MM. B. Hirzel, Bröttcher, E. Meier, Veth, Hœkstra, Réville. Cette opinion est devenue, en quelque sorte, classique en Allemagne, en Hollande et en Angleterre.

(2) Voir les excellentes réflexions de M. Réville, dans la *Revue de théologie*, mai 1857, p. 284 ss.

manque parfois de nuance et de distinction, c'est que ces qualités-là, fruits de nos raffinements, ne sont nullement celles de l'esprit sémitique en général. Pour moi, je trouve le *Cantique*, entendu dans son sens naturel, bien plus sacré que beaucoup d'autres livres dont on est moins embarrassé — que le *Livre d'Esther*, par exemple, dur, orgueilleux, cruel, hautain, d'où Dieu est si absent (c'est le seul livre de la Bible où le nom de Dieu ne soit pas prononcé). J'ose même dire que le *Cantique* est fort important pour l'honneur du peuple juif, en ce sens qu'il montre dans l'esprit hébreu des qualités que sans cela on n'eût pas soupçonnées. A la vue de cette tension terrible, de cette âpreté de caractère qui a produit l'ardente passion d'un David et le fanatisme des prophètes, on pourrait être tenté de croire qu'il n'y eut place dans le cœur d'un tel peuple pour aucun sentiment de tendresse et de bonté. Le *Cantique des Cantiques* prouve que, si la lutte grandiose où s'engagea Israël étouffa, depuis une certaine époque, la partie purement humaine de son développement, cette partie du caractère hébreu avait en son temps produit sa fleur. L'Israël devenu *peuple de Dieu* ne doit pas nous faire oublier le jeune Israël du temps des patriarches, l'Israël tribu arabe, dont l'esprit se continua surtout dans le royaume du Nord, et au sein duquel s'épanouit librement toute une vie profane, éclipsée dans la suite par l'éclat incomparable de la vocation religieuse.

Au point de vue d'une philosophie éclairée, ce fut donc une erreur de croire que le *Cantique*, pour ne pas être un livre scandaleux, devait être un livre mystique. Mais la conscience de l'humanité ne se trompe jamais tout à fait. Telle est la force du sentiment religieux qu'il sait donner à des contresens de la beauté et du charme. Le sens mystique est faux philologiquement, mais il est vrai religieusement ; il correspond à cette grande sanctification de l'amour que le christianisme a inaugurée. La Sulamite a pris le voile chrétien ; sous ce voile elle est belle encore. Comment regretter, en effet, cette guirlande de poétiques mensonges que l'imagination chrétienne a tressée à l'objet de ses rêves favoris, quand on songe que sans ce réseau de méprises pieuses les âmes mystiques n'eussent pas eu leur livre saint ? Que d'amours pures ont vécu de ce beau *Vulnerasti cor meum*, que l'Eglise chante dans ses fêtes ! Ces litanies de la Vierge et ces hymnes composées tout entières d'images mélancoliques ou brûlantes empruntées à l'idylle sacrée (1), que de

(1) Voir surtout certaines hymnes d'Adam de Saint-Victor (t. II, p. 189, 340, éd. Gautier) et de son école (Pitra, *Spicil. Solesm.*, III, p. 451).

larmes (les meilleures peut-être qui ont coulé ici-bas) elles ont fait verser ! Ajoutons que l'interprétation chrétienne a donné au *Cantique* ce qui lui manque dans l'original, de la transparence et de la délicatesse. La Sulamite chrétienne est bien plus distinguée que l'antique vierge de la tribu d'Issachar ; la finesse de sentiment des races nouvelles a corrigé ce que le génie hébreu a d'un peu mat et d'un peu lourd.

Sur la trame de l'ancien *Cantique* s'est ainsi formé un livre tout différent de celui des Hébreux, infiniment curieux, pourtant, et sacré à sa manière. En philologie, la lettre seule doit être considérée ; au contraire, dans le développement original de l'humanité, c'est l'esprit qui vivifie. Pour être le fruit de conceptions morales fort éloignées de celles de l'antique Israël, l'épouse mystique que les ascètes chrétiens ont tirée de leurs rêves ne doit pas être bannie du nombre des images consacrées. — Mais, pour être étrangère aux subtilités théologiques de sa sœur chrétienne, la pauvre bergère qui a préféré à Salomon celui qu'elle aime ne doit pas non plus être dédaignée. Aucune de ses contemporaines, dans le monde immoral, quoique plus civilisé, des races chamites et couchites, n'eût fait ce qu'elle a fait ; aucune fille de Memphis ou de Babylone, mille ans avant J.-C., n'avait résisté à un roi, ou préféré une chaumière à un sérail. La Sulamite fut une sainte en son temps. Elle marque la première apparition de la vertu de l'amour, le moment où, sensuel encore, l'instinct profond que Dieu a caché au sein de la nature humaine atteint, dans la conscience libre et fière d'une jeune israélite, la sphère plus haute de la morale. Ne critiquez pas, d'après les règles de nos convenances modernes, chacune des paroles de la paysanne ingénue ; ne lui demandez pas les raffinements d'une sainte Thérèse. C'est une simple fille de la naïve antiquité. Sans que le trait de flamme du séraphin ait transpercé son cœur, elle sait « que l'amour est plus fort que la mort », elle a ressenti « la flèche du feu de Jéhovah ».

Je ne suis pas de ceux qui regardent l'amour comme le plus élevé des principes de la moralité humaine, et qui voudraient croire que l'homme n'est grand que quand il obéit à la passion. Ce qui fait la noblesse de l'homme, c'est le devoir et la raison ; il n'est grand en réalité que quand il sacrifie ses entraînements à une fin voulue et désintéressée. Encore moins suis-je de ceux qui font cas de cet amour égoïste et sans poésie de l'Orient et du Midi, qui n'a jamais inspiré une haute pensée, et n'a contribué en rien à améliorer l'humanité. Mais le sentiment profond qui joue un rôle si essentiel dans l'histoire du progrès de la morale ne

doit pas être confondu avec cette jouissance inférieure, reste de l'humanité sensuelle que la civilisation a vaincue. Après le devoir, l'amour, tel que les grandes races l'ont transformé, a été le principal mobile d'ennoblissement, le plus puissant levier pour élever l'espèce humaine vers un idéal plus parfait. Il ne faut pas le mettre au premier rang des dieux ; mais il ne faut pas non plus rabaisser au niveau des choses terrestres le sentiment grâce auquel un rayon a lui sur les fronts les plus ternis par l'égoïsme, une illusion a traversé les vies les plus mornes, un fugitif moment de poésie a tiré de leur humilité les plus vulgaires natures. L'amour grandit ou diminue selon que les éléments nobles de l'humanité s'élèvent ou s'avilissent. Aux basses époques, l'on ne sait même pas aimer ; et sans doute, si, à défaut de l'honneur, notre âge de plomb avait conservé du moins la vigueur des fortes passions, il ne se réduirait pas si facilement aux poursuites mesquines de la richesse sans considération et des honneurs sans gloire. Au milieu des préoccupations bourgeoises qui ont toujours été la part du plus grand nombre, il resterait place encore pour la grande ambition et les entreprises audacieuses. Principe secondaire de noblesse, mais le plus efficace pour ceux auxquels le devoir paraît trop abstrait, l'amour n'a au-dessus de lui que l'éclat sans pareil de la vertu et du génie. Le livre qui, dix siècles avant Jésus-Christ, nous le montre, non encore distingué et délicat, mais vrai et fort, est donc en un sens un livre sacré. Plaçons-le hardiment dans l'arche où se gardent les choses saintes ; laissons le théologien croire que pour sauver l'honneur du vieux *Cantique* il faut le travestir, et, à ceux qui défendraient par des raisons de convenance cette interprétation surannée, rappelons ce que Niebuhr (1) répondit à un jeune pasteur que troublait la nécessité d'admettre dans le canon biblique un chant d'amour : « Pour moi, dit avec vivacité l'illustre critique, j'estimerai qu'il manque quelque chose à la Bible, s'il ne s'y trouvait une expression pour le plus profond et le plus fort des sentiments de l'humanité. »

(1) Je dois ce trait de la vie de Niebuhr à M. le baron de Bunsen.

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

DE SALOMON (I)

I

QU'IL me baise d'un baiser de sa bouche !... Tes caresses 1, 2
sont plus douces que le vin, quand elles se mêlent
à l'odeur de tes parfums exquis ; ton nom est une huile 3
épandue ; c'est pourquoi les jeunes filles t'aiment.

Entraîne-moi après toi ; courons ensemble. Le roi m'a 4
fait entrer dans son harem.

Nos transports et nos joies sont pour toi seul. Mieux
valent tes caresses que le vin ! Qu'on a raison de t'aimer !

II

Je suis noire, mais je suis belle, filles de Jérusalem, 1, 5
comme les tentes de Cédar, comme les pavillons de Salomon.
Ne me dédaignez pas parce que je suis un peu noire : 6
c'est que le soleil m'a brûlée. Les fils de ma mère m'avaient
prise en haine ; ils m'avaient mise dans les champs pour
garder les vignes. Hélas ! ma vigne, à moi, je l'ai bien mal
gardée.

III

Dis-moi, ô toi que mon cœur aime, où tu mènes tes 1, 7
brebis, où tu les fais reposer à midi, pour que je n'erre pas

(1) Ce titre est postérieur à la composition du poème et renferme une attribution évidemment erronée.

- comme une égarée autour des troupeaux de tes amis.
 8 Si tu es simple à ce point, ô la plus belle des femmes,
 va te remettre à la suite de ton troupeau et faire paître
 tes chèvres près des huttes des bergers.

IV

- I, 8 A ma cavale, quand elle est attelée aux chars que m'en-
 10 voie Pharaon (1), je te compare, ô mon amie. Tes joues
 sont ornées de rangs de perles, ton cou de files de corail.
 11 Nous te ferons des colliers d'or pointillés d'argent.

V

- I, 12 Pendant que le roi est à son divan, le nard qui me par-
 13 fume (2) m'a fait sentir son odeur. Mon bien-aimé est
 pour moi un bouquet de myrrhe ; il va reposer entre mes
 14 seins. Mon bien-aimé est pour moi une grappe de troène
 des vignes d'Engaddi.
 15 Oui, tu es belle, mon amie ! oui tu es belle ! Tes yeux
 sont des yeux de colombe.
 16 Oui, tu es beau, mon bien-aimé ! oui, tu es charmant !
 Notre lit est un lit de verdure.
 17 Les poutres de notre palais sont de cèdre, nos lambris
 de cyprès.
 II, 1 Je suis le narcisse de Saron, le lis des vallées !
 2 Comme un lis au milieu des épines, telle est mon amie
 au milieu des jeunes filles.
 3 Comme un pommier au milieu des arbres de la forêt (3),
 tel est mon bien-aimé au milieu des jeunes hommes.
 J'ai longtemps désiré m'asseoir à son ombre, et son fruit
 est doux à mon palais.

(1) Chars que Salomon tirait de l'Égypte, et dont les chevaux étaient couverts d'ornements semblables à des colliers.

(2) C'est-à-dire son amant, dont la pensée est pour elle comme un parfum.

(3) C'est-à-dire comme un arbre à fruits au milieu d'arbres qui n'en ont pas.

Il m'a introduite dans le cellier ; l'étendard qu'il lève 4
sur moi, c'est l'amour (1). Soutenez-moi avec un peu de 5
raisin, fortifiez-moi avec des fruits, car je me meurs
d'amour...

Sa main gauche soutient ma tête, et sa droite me tient 6
embrassée.

Je vous en prie, filles de Jérusalem, par les gazelles 7
et les biches des champs, ne réveillez pas, ne réveillez pas
la bien-aimée, avant qu'elle le veuille.

VI

C'est la voix de mon bien-aimé ! Le voici qui vient 11, 8
bondissant sur les montagnes, franchissant les collines.
Mon bien-aimé est semblable au chevreuil ou au faon des 9
biches. Le voilà qui se tient derrière la muraille, qui regarde
par la fenêtre, qui épie par le treillage. Il me dit : « Lève-toi, 10
mon amie, ma belle, et viens. Car voici que l'hiver est 11
fini ; la pluie est passée ; elle a disparu. Les fleurs com- 12
mencent à paraître sur la terre ; le temps des chansons
approche. La voix de la tourterelle a été entendue dans
nos champs ; les jeunes pousses du figuier commencent 13
à rougir ; la vigne en fleur exhale son parfum. Lève-toi,
mon amie, ma belle, et viens. Ma colombe, nichée aux 14
trous de la pierre, cachée au haut du rocher, montre-moi
ton visage, fais-moi entendre ta voix ; car ta voix est douce
et ton visage est charmant. »

Prenez-nous ces renards, ces petits renards, qui ravagent 15
les vignes ; car notre vigne est en fleur.

Mon bien-aimé est à moi et je suis à lui... mon bien-aimé, 16
qui fait paître son troupeau parmi les lis (2)... A l'heure 17
où la chaleur tombe et où les ombres s'inclinent, reviens,

(1) On élevait un drapeau sur les celliers où se distribuait le vin. Voir la *Moallaca* d'Antara, v, 52, et celle de Lébid, v, 58. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, t. II, p. 525.

(2) Les prairies de Saron sont, en certaines saisons, pleines de lis, comme les nôtres de colchique en automne.

et sois semblable, mon bien-aimé, au chevreuil ou au faon des biches sur les montagnes ravinées.

VII

- III, 1 Sur ma couche, pendant la nuit, j'ai cherché celui que mon cœur aime ; je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé...
- 2 « Levons-nous, me suis-je dit, faisons le tour de la ville, parcourons les marchés et les places, cherchons celui que mon cœur aime. » Je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé...
- 3 Les gardes qui font la ronde dans la ville m'ont rencontrée : « Avez-vous vu, leur ai-je dit, celui que mon cœur aime ? »
- 4 A peine les avais-je passés, que j'ai trouvé celui que mon cœur aime ; je l'ai saisi, et ne l'ai point lâché jusqu'à ce que je l'aie introduit dans la maison de ma mère, dans la chambre de celle qui me donna le jour.
- 5 Je vous en prie, filles de Jérusalem, par les gazelles et les biches des champs, ne réveillez pas, ne réveillez pas la bien-aimée, avant qu'elle le veuille.

VIII

- III, 6 Qu'est-ce ceci qui s'élève du désert (1) comme une colonne de fumée, exhalant l'odeur de la myrrhe, de l'encens et de toutes les poudres du parfumeur ?
- 7 Voici le palanquin de Salomon. Soixante braves l'entourent, d'entre les braves d'Israël ; tous portent l'épée et sont exercés au combat ; chacun a son épée sur sa hanche, pour écarter les terreurs de la nuit.
- 9 Le roi Salomon s'est fait faire une litière de bois du
- 10 Liban. Les colonnes en sont d'argent ; les balustres, d'or ; le siège, de pourpre. Au centre, brille une belle choisie entre les filles de Jérusalem.

(1) C'est-à-dire « qui apparaît à l'horizon », Jérusalem étant entourée à une certaine distance d'une ceinture de déserts.

Sortez et voyez, filles de Sion, le roi Salomon avec la couronne dont sa mère l'a couronné (1) le jour de ses épousailles, le jour de la joie de son cœur.

II

IX

Oui, tu es belle, mon amie ! oui, tu es belle ! Tes yeux
sont des yeux de colombe, sous les plis de ton voile. Tes
cheveux sont comme un troupeau de chèvres suspendues
aux flancs du Galaad. Tes dents sont comme un troupeau
de brebis tondues qui sortent du bain ; chacune d'elles
porte deux jumeaux, aucune d'elles n'est stérile. Tes lèvres
sont comme un fil de pourpre, et ta bouche est charmante.
Ta joue est comme une moitié de grenade, sous les plis
de ton voile. Ton cou (2) est comme la tour de David,
bâtie pour servir d'arsenal, où sont suspendus mille cui-
rasses et tous les boucliers des braves. Tes deux seins sont
comme deux jumeaux de gazelle, qui paissent au milieu
des lis. Quand le jour fraîchira et que les ombres s'incli-
neront, je m'acheminerais vers le mont de la myrrhe, vers
la colline de l'encens.

Tu es toute belle, mon amie, et il n'y a pas de tache en
toi.

A moi, à moi, ma fiancée ! viens à moi du Liban ; regarde-
moi du haut de l'Amana, du sommet du Sanir et de l'Her-
mon, du fond de la caverne des lions, du haut des mon-
tagnes qu'habitent les léopards. Tu m'as rendu le cœur,
ma sœur fiancée, tu m'as rendu le cœur par un de tes yeux,
par une des boucles qui flottent sur ton cou. Que ton
amour est charmant, ma sœur fiancée ! Que tes caresses
sont douces ! Elles valent mieux que le vin, et l'odeur de
tes parfums vaut mieux que tous les baumes. Tes lèvres
distillent le miel, ma fiancée ; le miel et le lait se cachent
sous ta langue, et l'odeur de tes vêtements est comme

(1) Bethsabée, mère de Salomon, conserva toujours sur lui beaucoup d'autorité.

(2) A cause des colliers qui l'entourent et la font ressembler à une tour garnie d'armures.

12 l'odeur du Liban. C'est un jardin fermé que ma sœur
 13 fiancée, une source fermée, une fontaine scellée ; un bosquet
 14 où le grenadier se mêle aux plus beaux fruits, le troène au
 15 nard, le nard, le safran, la cannelle, le cinname à toutes
 16 sortes d'arbres odorants, la myrrhe et l'aloès à toutes les
 plantes embaumées ; une fontaine dans un jardin, une
 source d'eau vive, un ruisseau qui coule du Liban. Levez-
 vous, aquilons ; venez, autans ; soufflez sur mon jardin,
 pour que ses parfums se répandent.

Que mon bien-aimé entre dans son jardin, et qu'il
 mange de ses beaux fruits.

V, 1 • Je suis entré dans mon jardin, ma sœur fiancée. J'ai
 cueilli ma myrrhe et mon baume ; j'ai mangé mon sucre
 et mon miel ; j'ai bu mon vin et mon lait. Mangez, cama-
 rades ; buvez, enivrez-vous, amis.

X

V, 2 Je dors, mais mon cœur veille... C'est la voix de mon
 bien-aimé (1) ! Il frappe : « Ouvre-moi, dit-il, ma sœur,
 mon amie, ma colombe, mon immaculée ; car ma tête est
 toute couverte de rosée, les boucles de mes cheveux sont
 3 toutes trempées de l'humidité de la nuit. » — « J'ai tiré
 ma tunique ; comment veux-tu que je la remette ? J'ai
 4 lavé mes pieds ; comment les salirais-je ? » — Mon bien-
 aimé alors a étendu sa main par la fenêtre, et mon sein
 5 en a frémi. Je me lève pour ouvrir à mon bien-aimé ; ma
 main s'est trouvée dégoutter la myrrhe ; mes doigts, la
 myrrhe liquide qui couvrait la poignée du verrou (2).
 6 J'ouvre à mon bien-aimé ; mais mon bien-aimé avait
 disparu, il avait fui. Le son de sa voix m'avait fait perdre
 la raison : je sors, je le cherche et ne le trouve pas ; je

(1) La vision du bien-aimé est dans tout ce qui suit identifiée avec
 le bien-aimé lui-même, selon une figure bien connue des poètes arabes
 et nommée *Thaïf al-khaïâl*. Voir *Journal asiatique*, avril 1838, p. 378 ss
 (art. de M. de Slane).

(2) *At lacrumans exclusus amator limina saepe
 Floribus et sertis operit, postisque superbos
 Unguit amaracino.*

Lucrèce, IV, 1173-1175.

l'appelle, il ne me répond pas. Les gardes qui font la ronde 7
 dans la ville me rencontrent ; ils me frappent, me meur-
 trissent ; les gardiens de la muraille m'enlèvent mon man-
 teau. — Je vous en prie, filles de Jérusalem, si vous trou- 8
 vez mon amant, dites-lui que je me meurs d'amour.

Quelle supériorité a donc ton amant, ô la plus belle des
 femmes ; quelle supériorité a donc ton amant, pour que tu
 nous supplies de la sorte ?

Mon amant a le teint blanc et vermeil ; on le distingue 10
 entre mille. Sa tête est de l'or pur ; ses boucles de cheveux 11
 sont flexibles comme des palmes et noires comme le cor-
 beau. Ses yeux sont des colombes sur des rigoles d'eau 12
 courante, des colombes qui se baignent dans le lait, posées
 sur les bords d'un vase plein. Ses joues sont comme une 13
 plate-bande de baume, comme un carreau de plantes de
 senteur ; ses lèvres sont des lis, la myrrhe en ruisselle. Ses 14
 mains sont des anneaux d'or émaillés de pierres de Tharsis ;
 ses reins sont un chef-d'œuvre d'ivoire, couvert de saphirs ; 15
 ses jambes sont des colonnes de marbre posées sur des bases
 d'or ; son aspect est celui du Liban, beau comme les cèdres.
 De son palais se répand la douceur, de toute sa personne le 16
 charme. Tel est mon bien-aimé, tel est mon ami, filles de
 Jérusalem.

De quel côté est allé ton amant, ô la plus belle des VI, 1
 femmes ? Vers quel côté s'est-il tourné, pour que nous le
 cherchions avec toi ?

Mon amant est descendu dans son jardin ; il est venu vers 2
 la plate-bande de baume, pour faire paître son troupeau
 dans les jardins et cueillir les lis. Je suis à mon bien-aimé, 3
 et mon bien-aimé est à moi... mon bien-aimé qui fait
 paître son troupeau au milieu des lis.

XI

Tu es belle, mon amie, comme Thersa (1), charmante VI, 4
 comme Jérusalem, mais terrible comme une armée en

(1) Ville du nord de la Palestine, qui, depuis Jéroboam jusqu'à Omri,
 fut la capitale du royaume d'Israël.

- 5 bataille. Détourne tes yeux de moi, car ils me troublent.
 Tes cheveux sont comme un troupeau de chèvres suspen-
 6 dues aux flancs du Galaad. Tes dents sont comme un
 troupeau de brebis qui sortent du bain ; chacune d'elles
 7 porte deux jumeaux, aucune d'elles n'est stérile. Ta joue
 est comme une moitié de grenade, sous les plis de ton
 voile...
- 8 Il y a là soixante reines, quatre-vingts concubines et des
 9 jeunes filles sans nombre. Mais l'unique, c'est ma colombe,
 mon immaculée ; elle est l'unique de sa mère, la préférée
 de celle qui lui donna le jour. Les jeunes filles l'ont vue et
 l'ont proclamée bienheureuse ; les reines et les concubines
 l'ont vue et l'ont louée.
- 10 Quelle est celle-ci dont le regard est comme celui de
 l'aurore, belle comme la lune, pure comme le soleil, mais
 terrible comme une armée en bataille ?

XII

- VI, 11 J'étais descendue au verger des noix, pour voir les herbes
 de la vallée, pour voir si la vigne avait germé, si les gre-
 12 nades étaient en fleur. Imprudente ! voilà que mon caprice
 m'a jetée parmi les chars d'une suite de prince.
- VII, 1 De grâce, de grâce, Sulamite (1) ; de grâce, tourne-toi,
 pour que nous te voyions.
- Comment regarder la Sulamite, devant une danse de
 Mahanaïm (2) ?
- 2 Que tes pieds sont beaux dans tes sandales, fille de
 prince ! La courbure de tes reins est comme celle d'un
 3 collier, œuvre d'une main habile. Ton sein est une coupe
 ronde, pleine d'un vin aromatisé ; ton corps est un monceau
 4 de froment entouré de lis. Tes deux seins sont comme les
 5 deux jumeaux d'une gazelle. Ton cou est comme une tour
 d'ivoire ; tes yeux sont les piscines d'Hésébon, situées près

(1) C'est-à-dire habitante de Sulem ou Sunem, ville de la tribu d'Is-
 sachar.

(2) Ancienne ville, célèbre par ses bayadères et par les cultes orgias-
 tiques qu'on y pratiquait.

de la porte *Fille de la foule* (1) ; ton nez est droit et fier
 comme la tour du Liban (2), qui surveille le côté de Damas.
 Ta tête ressemble au Carmel ; tes cheveux sont comme des 6
 fils de pourpre ; un roi est enchaîné à leurs boucles. Que tu 7
 es belle, que tu es charmante, mon amour, aux heures de
 la volupté ! Ta taille est semblable à un palmier, et tes 8
 seins à ses grappes. J'ai dit : Je monterai au palmier ; je 9
 cueillerai ses rameaux. Que tes seins soient pour moi les
 grappes de la vigne ; ton haleine, l'odeur du pommier ;
 ta bouche, un vin exquis, qui coule doucement et humecte 10
 les lèvres de l'amant assoupi !

Je suis à mon bien-aimé, et lui aussi, c'est vers moi qu'il 11
 soupire.

XIII

Viens, mon bien-aimé ; sortons dans les champs, allons VII, 12
 coucher au village. Levons-nous de bonne heure pour 13
 courir aux vignes ; voyons si les ceps ont germé, si les
 bourgeons se sont ouverts, si les grenades sont en fleur. Là,
 je te donnerai mes caresses. La pomme d'amour (3) fait 14
 sentir son parfum ; à notre porte roulent les plus beaux
 fruits ; nouveaux et vieux, je les ai gardés pour toi, mon
 bien-aimé. Oh ! que n'es-tu mon frère ! que n'as-tu sucé VIII, 1
 le sein de ma mère, pour qu'il me fût permis, quand je te
 rencontre dehors, de t'embrasser sans qu'on me raille !
 Je veux te conduire, t'introduire dans la maison de ma 2
 mère ; là, tu m'apprendras tout, et je te ferai boire le vin
 aromatisé, le jus de mes grenades.

Sa main gauche soutient ma tête, et sa droite me tient 3
 embrassée.

Je vous en prie, filles de Jérusalem, ne réveillez pas, ne 4
 réveillez pas la bien-aimée, avant qu'elle le veuille.

(1) *Bath-rabbim*, l'une des portes d'Hésébon.

(2) L'une des tours que David fit bâtir, dans le nord de la Palestine,
 pour servir de postes d'observation contre les Syriens. (*II Sam.*, VIII, 6.)

(3) Mandragore ou belladone, à laquelle l'opinion populaire prêtait
 des vertus secrètes.

XIV

VIII, 5 Quelle est celle-ci qui s'élève du désert (1), appuyée sur son bien-aimé ?

Je te réveille sous le pommier. Voilà l'endroit où ta mère te mit au monde, où ta mère te donna le jour.

6 Mets-moi maintenant comme un sceau sur ton cœur, comme un anneau sur ton bras, car l'amour est fort comme la mort ; la passion est inflexible comme l'enfer (2). Ses brandons sont des brandons de flamme, des flèches du feu de Jéhovah (3).

7 Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour ; les fleuves ne sauraient l'étouffer. Quand un homme veut acheter l'amour au prix de ses richesses, il ne recueille que la confusion.

XV

VIII, 8 Nous avons une petite sœur, qui n'a pas encore de mamelles. Que ferons-nous à notre sœur, le jour où on la recherchera ?

9 Si c'est un mur (4), faisons-lui des créneaux d'argent ; si c'est une porte (5), faisons-lui des panneaux de cèdre.

10 J'ai été un mur ; mes seins ont été des tours (6) ; voilà
11 comment j'ai obtenu qu'il (7) me laissât en paix. Salomon avait une vigne à Baal-Hamon (8) ; il l'a donnée à des fermiers dont chacun lui paye mille sicles pour son fermage.
12 Voilà ma vigne devant moi ! Mille sicles pour toi, Salomon, et deux cents sicles pour les fermiers de la vigne.

(1) C'est-à-dire qui apparaît à l'horizon. Voir ci-dessus, p. 500.

(2) Qui ne lâche jamais sa proie.

(3) C'est-à-dire de la foudre.

(4) Une vertu inaccessible.

(5) Une vertu moins sévère.

(6) C'est-à-dire : Ma vertu a été à toute épreuve.

(7) Salomon.

(8) Localité du nord de la Palestine.

XVI

Belle qui habites ce jardin, les compagnons (1) sont réunis et prêtent l'oreille ; fais-moi entendre ta voix. VIII, 13

Fuis, mon bien-aimé, et sois semblable au chevreuil ou au faon des biches sur les montagnes parfumées. 14

(1) Les jeunes gens du village, paranymphe de l'amant.

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

TRADUCTION

OU L'ON A INTRODUIT LES DIVISIONS
ET LES EXPLICATIONS SCÉNIQUES

ACTE PREMIER

*La scène est censée représenter Salomon au milieu de son
sérail.*

SCÈNE I^{re}

UNE FEMME DU HAREM

Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche !...

LES FEMMES DU HAREM, *en chœur.*

Tes caresses sont plus douces que le vin, quand elles se
mêlent à l'odeur de tes parfums exquis ; ton nom est une
huile épandue ; c'est pourquoi les jeunes filles t'aiment.

LA SULAMITE, *amenée de force et s'adressant à un ami absent.*

Entraîne-moi après toi ; courons ensemble. Le roi m'a
fait entrer dans son harem.

LES FEMMES DU HAREM, à *Salomon*.

Nos transports et nos joies sont pour toi seul. Mieux valent tes caresses que le vin ! Qu'on a raison de t'aimer !

LA SULAMITE

Je suis noire, mais je suis belle, filles de Jérusalem, comme les tentes de Cédar, comme les pavillons de Salomon. Ne me dédaignez pas parce que je suis un peu noire : c'est que le soleil m'a brûlée. Les fils de ma mère m'avaient prise en haine ; ils m'avaient mise dans les champs pour garder les vignes. Hélas ! ma vigne, à moi (1), je l'ai bien mal gardée.

SCÈNE II

LA SULAMITE, *révant*.

Dis-moi, ô toi que mon cœur aime, où tu mènes tes brebis, où tu les fais reposer à midi, pour que je n'erre pas comme une égarée autour des troupeaux de tes amis.

UNE FEMME DU HAREM

Si tu es simple à ce point, ô la plus belle des femmes, va te remettre à la suite de ton troupeau et faire paître tes chèvres près des huttes des bergers.

SALOMON

A ma cavale, quand elle est attelée aux chars que m'envoie Pharaon, je te compare, ô mon amie. Tes joues sont ornées de rangs de perles, ton cou de files de corail. Nous te ferons des colliers d'or pointillés d'argent.

(1) C'est-à-dire mon honneur de jeune fille. Elle fait allusion à la surprise dont elle a été victime. (Voir acte v, scène 2.)

SCÈNE III

LA SULAMITE, *seule.*

Pendant que le roi est à son divan, le nard qui me parfume m'a fait sentir son odeur. Mon bien-aimé est pour moi un bouquet de myrrhe ; il va reposer entre mes seins. Mon bien-aimé est pour moi une grappe de troène des vignes d'Engaddi.

(Salomon entre.)

SALOMON

Oui, tu es belle, mon amie ! oui, tu es belle ! Tes yeux sont des yeux de colombe.

LA SULAMITE, *s'adressant à son ami absent.*

Oui, tu es beau, mon bien-aimé ! oui, tu es charmant ! Notre lit est un lit de verdure (1).

SALOMON

Les poutres de notre palais sont de cèdre, nos lambris de cyprès.

LA SULAMITE, *chantant.*

Je suis le lis de Saron,
Le narcisse des vallées (2) !

LE BERGER, *entrant brusquement en scène.*

Comme un lis au milieu des épines, telle est mon amie au milieu des jeunes filles.

(1) Elle se reporte par la pensée au temps où elle était au village.

(2) La Sulamite chante ce couplet, qui probablement faisait partie d'une chanson populaire, pour rassurer son amant sur sa fidélité et lui révéler sa présence. (Voir ci-dessous, acte II, scène 2.)

LA SULAMITE

Comme un pommier au milieu des arbres de la forêt, tel est mon bien-aimé au milieu des jeunes hommes. J'ai longtemps désiré m'asseoir à son ombre, et son fruit est doux à mon palais.

(Les deux amants se réunissent.)

LA SULAMITE

Il m'a introduite dans le cellier ; l'étendard qu'il lève sur moi, c'est l'amour. *(Au chœur.)* Soutenez-moi avec un peu de raisin, fortifiez-moi avec des fruits, car je me meurs d'amour... *(Elle tombe en pâmoison dans les bras de son amant, et dit à mi-voix.)* Sa main gauche soutient ma tête, et sa droite me tient embrassée.

LE BERGER, *au chœur.*

Je vous en prie, filles de Jérusalem, par les gazelles et les biches des champs, ne réveillez pas, ne réveillez pas la bien-aimée, avant qu'elle le veuille.

ACTE II

SCÈNE 1^{re}

LA SULAMITE, *seule et comme en rêve.*

C'est la voix de mon bien-aimé ! Le voici qui vient bondissant sur les montagnes, franchissant les collines. Mon bien-aimé est semblable au chevreuil ou au faon des biches. Le voilà qui se tient derrière la muraille, qui regarde par la fenêtre, qui épie par le treillage. Il me dit : « Lève-toi, mon amie, ma belle, et viens. Car voici que l'hiver est fini ; la pluie est passée ; elle a disparu. Les fleurs commencent à paraître sur la terre ; le temps des chansons approche. La voix de la tourterelle a été entendue dans nos champs ; les jeunes pousses du figuier commencent à rougir ; la vigne en fleur exhale son parfum. Lève-toi, mon amie, ma belle, et viens. Ma colombe, nichée aux trous de la pierre, cachée au haut du rocher, montre-moi ton visage, fais-moi entendre ta voix ; car ta voix est douce et ton visage est charmant. »
(*Elle chante.*)

Prenez-nous les petits, les petits renardeaux
Qui ravagent les vignes ;
Car notre vigne est en fleur (1).

Mon bien-aimé est à moi et moi je suis à lui... mon bien-aimé, qui fait paître son troupeau parmi les lis... A l'heure où la chaleur tombe et où les ombres s'inclinent, reviens, et sois semblable, mon bien-aimé, au chevreuil ou au faon des biches sur les montagnes raviniées.

(1) Elle chante une chanson de printemps, qui doit la faire reconnaître de son bien-aimé. (Comparer, ci-dessus, acte 1^{er}, scène 3.)

SCÈNE II

LA SULAMITE

Sur ma couche, pendant la nuit, j'ai cherché celui que mon cœur aime ; je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé... « Levons-nous, me suis-je dit, faisons le tour de la ville, parcourons les marchés et les places, cherchons celui que mon cœur aime. » Je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé... Les gardes qui font la ronde dans la ville m'ont rencontrée : « Avez-vous vu, leur ai-je dit, celui que mon cœur aime ? » A peine les avais-je passés, que j'ai trouvé celui que mon cœur aime ; je l'ai saisi, et ne l'ai point lâché jusqu'à ce que je l'aie introduit dans la maison de ma mère, dans la chambre de celle qui me donna le jour.

Les deux amants se réunissent ; la bergère s'évanouit dans les bras de son amant.

LE BERGER, *au chœur.*

Je vous en prie, filles de Jérusalem, par les gazelles et les biches des champs, ne réveillez pas, ne réveillez pas la bien-aimée, avant qu'elle le veuille.

ACTE III

SCÈNE I^{re}

La scène se passe dans les rues de Jérusalem.

CHŒUR D'HOMMES, *composé d'habitants de Jérusalem. Le cortège de Salomon commence à se montrer dans le lointain.*

Qu'est-ce ceci qui s'élève du désert comme une colonne de fumée, exhalant l'odeur de la myrrhe, de l'encens et de toutes les poudres du parfumeur ? *(Le cortège défile.)*

PREMIER BOURGEOIS

Voici le palanquin de Salomon. Soixante braves l'entourent, d'entre les braves d'Israël ; tous portent l'épée et sont exercés au combat ; chacun d'eux a son épée sur sa hanche, pour écarter les terreurs de la nuit.

DEUXIÈME BOURGEOIS

Le roi Salomon s'est fait une litière de bois du Liban. Les colonnes en sont d'argent ; les balustres, d'or ; le siège, de pourpre. Au centre, brille une belle choisie entre les filles de Jérusalem.

LE CHŒUR DES HOMMES, *s'adressant aux femmes, qui sont censées cachées dans leurs maisons.*

Sortez et voyez, filles de Sion, le roi Salomon avec la couronne dont sa mère l'a couronné le jour de ses épousailles, le jour de la joie de son cœur.

SCÈNE II.

La scène se passe dans le harem.

SALOMON

Oui, tu es belle, mon amie ! oui, tu es belle ! Tes yeux sont des yeux de colombe, sous les plis de ton voile. Tes cheveux sont comme un troupeau de chèvres suspendues aux flancs du Galaad. Tes dents sont comme un troupeau de brebis fondues qui sortent du bain ; chacune d'elles porte deux jumeaux, aucune d'elles n'est stérile. Tes lèvres sont comme un fil de pourpre, et ta bouche est charmante. Ta joue est comme une moitié de grenade, sous les plis de ton voile. Ton cou est comme la tour de David, bâtie pour servir d'arsenal, où sont suspendus mille cuirasses et tous les boucliers des braves. Tes deux seins sont comme des jumeaux de gazelle, qui paissent au milieu des lis. Quand le jour fraîchira et que les ombres s'inclineront, je m'acheminerais vers le mont de la myrrhe, vers la colline de l'encens.

SCÈNE III

Le soir.

SALOMON

Tu es toute belle, mon amie, et il n'y a pas de tache en toi.

LE BERGER, *censé au pied de la tour du sérail.*

A moi, à moi, ma fiancée ! viens à moi du Liban (1) ; regarde-moi du haut de l'Amana, du sommet du Sanir et de

(1) Le Liban et les images qui suivent représentent à mots couverts les hauteurs inaccessibles du palais et les dangers qu'y court l'innocence de son amie.

l'Hermon, du fond de la caverne des lions, du haut des montagnes qu'habitent les léopards.

(Elle le regarde.)

Tu m'as rendu le cœur, ma sœur fiancée, tu m'as rendu le cœur par un de tes yeux, par une des boucles qui flottent sur ton cou. Que ton amour est charmant, ma sœur fiancée ! Que tes caresses sont douces ! Elles valent mieux que le vin, et l'odeur de tes parfums vaut mieux que tous les baumes. Tes lèvres distillent le miel, ma fiancée ; le miel et le lait se cachent sous ta langue, et l'odeur de tes vêtements est comme l'odeur du Liban. C'est un jardin fermé que ma sœur fiancée, une source fermée, une fontaine scellée (1) ; un bosquet où le grenadier se mêle aux plus beaux fruits, le troène au nard, le nard, le safran, la cannelle, le cinname à toutes sortes d'arbres odorants, la myrrhe et l'aloès à toutes les plantes embaumées ; une fontaine dans un jardin, une source d'eau vive, un ruisseau qui coule du Liban. Levez-vous, aquilons ; venez, autans ; soufflez sur mon jardin, pour que ses parfums se répandent.

LA SULAMITE

Que mon bien-aimé entre dans son jardin, et qu'il mange de ses beaux fruits.

(Elle lui accorde un baiser.)

LE BERGER

Je suis entré dans mon jardin, ma sœur fiancée. J'ai cueilli ma myrrhe et mon baume ; j'ai mangé mon sucre et mon miel ; j'ai bu mon vin et mon lait. *(Au chœur.)* Mangez, camarades ; buvez, enivrez-vous, amis.

(1) Il se rassure sur sa fidélité.

ACTE IV

SCÈNE UNIQUE

LA SULAMITE, *seule.*

Je dors, mais mon cœur veille... C'est la voix de mon bien-aimé ! Il frappe : « Ouvre-moi, dit-il, ma sœur, mon amie, ma colombe, mon immaculée ; car ma tête est toute couverte de rosée, les boucles de mes cheveux sont toutes trempées de l'humidité de la nuit. » — « J'ai tiré ma tunique ; comment veux-tu que je la remette ? J'ai lavé mes pieds ; comment les salirais-je ? » — Mon bien-aimé alors a étendu sa main par la fenêtre, et mon sein en a frémi. Je me lève pour ouvrir à mon bien-aimé ; ma main s'est trouvée dégoutter la myrrhe ; mes doigts, la myrrhe liquide qui couvrait la poignée du verrou (1). J'ouvre à mon bien-aimé ; mais mon bien-aimé avait disparu, il avait fui. Le son de sa voix m'avait fait perdre la raison : je sors, je le cherche et ne le trouve pas ; je l'appelle, il ne me répond pas. Les gardes qui font la ronde dans la ville me rencontrent ; ils me frappent, me meurtrissent ; les gardiens de la muraille m'enlèvent mon manteau. (*Auchœur des femmes.*) Je vous en prie, filles de Jérusalem, si vous trouvez mon amant, dites-lui que je me meurs d'amour.

LE CHŒUR DES FEMMES

Quelle supériorité a donc ton amant, ô la plus belle des femmes ; quelle supériorité a donc ton amant, pour que tu nous supplies de la sorte ?

(1) Le berger est censé répondre par une espièglerie à celle de la Sulamite.

LA SULAMITE

Mon amant a le teint blanc et vermeil ; on le distingue entre mille. Sa tête est de l'or pur ; ses boucles de cheveux sont flexibles comme des palmes et noires comme le corbeau. Ses yeux sont des colombes sur des rigoles d'eau courante, des colombes qui se baignent dans le lait, posées sur les bords d'un vase plein. Ses joues sont comme une plate-bande de baume, comme un carreau de plantes de senteur ; ses lèvres sont des lis, la myrrhe en ruisselle. Ses mains sont des anneaux d'or émaillés de pierres de Tharsis ; ses reins sont un chef-d'œuvre d'ivoire, couvert de saphirs ; ses jambes sont des colonnes de marbre posées sur des bases d'or ; son aspect est celui du Liban, beau comme les cèdres. De son palais se répand la douceur, de toute sa personne le charme. Tel est mon bien-aimé, tel est mon ami, filles de Jérusalem.

LE CHŒUR

De quel côté est allé ton amant, ô la plus belle des femmes ? Vers quel côté s'est-il tourné, pour que nous le cherchions avec toi ?

(Les deux amants se retrouvent.)

LA SULAMITE

Mon amant est descendu dans son jardin ; il est venu vers la plate-bande de baume, pour faire paître son troupeau dans les jardins et cueillir les lis. Je suis à mon bien-aimé, et mon bien-aimé est à moi... mon bien-aimé qui fait paître son troupeau au milieu des lis.

ACTE V

La scène se passe au harem.

SCÈNE I^{re}

SALOMON

Tu es belle, mon amie, comme Thersa, charmante comme Jérusalem, mais terrible comme une armée en bataille (1). Détourne tes yeux de moi, car ils me troublent. Tes cheveux sont comme un troupeau de chèvres suspendues aux flancs du Galaad. Tes dents sont comme un troupeau de brebis qui sortent du bain ; chacune d'elles porte deux jumeaux, aucune d'elles n'est stérile. Ta joue est comme une moitié de grenade, sous les plis de ton voile...

LE BERGER, *du dehors.*

Il y a là soixante reines, quatre-vingts concubines et des jeunes filles sans nombre. Mais l'unique, c'est ma colombe, mon immaculée ; elle est l'unique de sa mère, la préférée de celle qui lui donna le jour. Les jeunes filles l'ont vue et l'ont proclamée bienheureuse ; les reines et les concubines l'ont vue et l'ont louée.

(1) La Sulamite, fidèle à son amant, ne répond aux caresses de Salomon que par des regards fiers.

SCÈNE II

LE CHŒUR

Quelle est celle-ci dont le regard est comme celui de l'aurore, belle comme la lune, pure comme le soleil, mais terrible comme une armée en bataille (1) ?

LA SULAMITE, *à part et tournant le dos aux dames du harem.*

J'étais descendue au verger des noix, pour voir les herbes de la vallée, pour voir si la vigne avait germé, si les grenades étaient en fleur. Imprudente ! voilà que mon caprice m'a jetée parmi les chars d'une suite de prince (2).

LES FEMMES DU HAREM

De grâce, de grâce, Sulamite ; de grâce, tourne-toi, pour que nous te voyions.

UNE DANSEUSE DU HAREM

Comment regarder la Sulamite, devant une danse de Mahanaïm (3) ?

(Elle danse.)

SALOMON

Que tes pieds sont beaux dans tes sandales, fille de prince ! La courbure de tes reins est comme celle d'un collier, œuvre d'une main habile. Ton sein est une coupe ronde, pleine d'un vin aromatisé ; ton corps est un mon-

(1) Le chœur s'étonne de la fierté de la paysanne.

(2) Elle raconte la façon dont elle a été surprise dans une promenade matinale par les gens de Salomon.

(3) La danseuse semble jalouse de l'effet que produit la beauté de la paysanne, et cherche à attirer sur elle l'attention du sérail.

ceau de froment entouré de lis. Tes deux seins sont comme les deux jumeaux d'une gazelle. Ton cou est comme une tour d'ivoire ; tes yeux sont les piscines d'Hésébon, situées près de la porte *Fille de la foule* ; ton nez est droit et fier comme la tour du Liban, qui surveille le côté de Damas. Ta tête ressemble au Carmel ; tes cheveux sont comme des fils de pourpre ; un roi est enchaîné à leurs boucles. Que tu es belle, que tu es charmante, mon amour, aux heures de la volupté ! Ta taille est semblable à un palmier, et tes seins à ses grappes. J'ai dit : Je monterai au palmier ; je cueillerai ses rameaux. Que tes seins soient pour moi les grappes de la vigne ; ton haleine, l'odeur du pommier ; ta bouche, un vin exquis, qui coule doucement et humecte les lèvres de l'amant assoupi !

LA SULAMITE, *persistant dans son isolement.*

Je suis à mon bien-aimé, et lui aussi, c'est vers moi qu'il soupire.

SCÈNE III

LA SULAMITE, *accourant vers son amant.*

Viens, mon bien-aimé ; sortons dans les champs, allons coucher au village. Levons-nous de bonne heure pour courir aux vignes ; voyons si les ceps ont germé, si les bourgeons se sont ouverts, si les grenades sont en fleur. Là, je te donnerai mes caresses. La pomme d'amour fait sentir son parfum ; à notre porte roulent les plus beaux fruits ; nouveaux et vieux, je les ai gardés pour toi, mon bien-aimé. Oh ! que n'es-tu mon frère ! que n'as-tu sucé le sein de ma mère, pour qu'il me fût permis, quand je te rencontre dehors, de t'embrasser sans qu'on me raille ! Je veux te conduire, t'introduire dans la maison de ma mère ; là, tu m'apprendras tout, et je te ferai boire le vin aromatisé, le jus de mes grenades. (*Elle se pâme, et dit à mi-voix.*) Sa main gauche soutient ma tête, et sa droite me tient embrassée.

LE BERGER, *au chœur.*

Je vous en prie, filles de Jérusalem, ne réveillez pas, ne réveillez pas la bien-aimée, avant qu'elle le veuille.

SCÈNE IV

Le voyage de Jérusalem au village est censé s'effectuer.

LE CHŒUR, *à la vue de la Sulamite portée endormie par son amant.*

Quelle est celle-ci qui s'élève du désert, appuyée sur son bien-aimé ?

(Les amants sont censés arrivés au village.)

LE BERGER, *il dépose son amante sous le pommier de la maison maternelle, et l'éveille.*

Je te réveille sous le pommier. *(Lui montrant la maison.)*
Voilà l'endroit où ta mère te mit au monde, où ta mère te donna le jour.

LA SULAMITE

Mets-moi maintenant comme un sceau sur ton cœur, comme un anneau sur ton bras, car l'amour est fort comme la mort ; la passion est inflexible comme l'enfer. Ses brandons sont des brandons de flamme, des flèches du feu de Jéhovah.

SAGE, *apparaissant pour tirer la conclusion du poème.*

Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour ; les fleuves ne sauraient l'étouffer. Quand un homme veut acheter l'amour au prix de ses richesses, il ne recueille que la confusion.

ÉPILOGUE

La scène se passe à Sulem, dans un pavillon au fond d'un jardin.

UN DES FRÈRES DE LA SULAMITE

(Ils ignorent son enlèvement et son retour.)

Nous avons une petite sœur, qui n'a pas encore de mamelles. Que ferons-nous à notre sœur, le jour où on la recherchera ?

UN AUTRE FRÈRE

Si c'est un mur, faisons-lui des créneaux d'argent ; si c'est une porte, faisons-lui des panneaux de cèdre (1).

LA SULAMITE, *intervenant brusquement.*

J'ai été un mur ; mes seins ont été des tours ; voilà comment j'ai obtenu qu'il (2) me laissât en paix. Salomon avait une vigne à Baal-Hamon ; il l'a donnée à des fermiers, dont chacun lui paye mille sicles pour son fermage. Voilà ma vigne devant moi (3) ! Mille sicles pour toi, Salomon, et deux cents sicles pour les fermiers de la vigne (4).

(1) Ils expriment en termes couverts l'intention de vendre leur sœur à un harem.

(2) Salomon.

(3) C'est-à-dire : J'ai su toute seule garder ma vigne.

(4) Ironie contre Salomon et contre ses frères, qui l'ont si mal gardée.

LE BERGER, *au pied du pavillon, où il attend avec ses paranymphe.*

Belle qui habites ce jardin, les compagnons sont réunis et prêtent l'oreille ; fais-moi entendre ta voix.

LA SULAMITE

Fuis, mon bien-aimé, et sois semblable au chevreuil ou au faon des biches sur les montagnes parfumées.

L'ECCLÉSIASTE

TRADUIT DE L'HÉBREU

ÉTUDE SUR L'ÂGE
ET LE CARACTÈRE DU LIVRE

1882

ÉTUDE

SUR L'ÂGE ET LE CARACTÈRE DU LIVRE (I)

DANS ce volume, étrange et admirable, que la nation juive a donné à l'humanité, et que tous les peuples ont appelé la Bible, la pensée religieuse est tellement dominante qu'on est d'abord surpris d'y trouver quelques pages profanes. Le *Cantique des Cantiques* prouve, comme on aurait bien pu le supposer à priori, que le vieil Israël fut jeune à son jour. Un second livre plus singulier, *l'Ecclésiaste*, montre que ce peuple, livré en apparence tout entier à la passion de la justice, ce vengeur ardent de l'honneur de Jéhovah, fut sceptique à certaines heures. J'ai essayé de faire connaître le *Cantique des Cantiques* et de résoudre quelques-unes des difficultés qu'il présente. Je regarde comme indispensable au tableau que j'ai voulu faire de la conscience d'Israël d'examiner de près *l'Ecclésiaste*. Le problème est, en un sens, plus facile. Car, si les obscurités de détail sont, dans *l'Ecclésiaste*, au moins aussi nombreuses que dans *Job* et le *Cantique*, le caractère général et l'âge relatif du livre prêtent à moins de doutes. L'ouvrage compte certainement entre les plus modernes de la littérature hébraïque. Quant au caractère sceptique ou épicurien de la composition, on peut incider sur le sens précis de deux ou trois versets ; mais cela importe peu. Si l'auteur ne s'est pas tenu au scepticisme, il l'a traversé, il en a donné la plus complète, la plus vive, la plus franche théorie. Or on ne se convertit guère du scepticisme ; on s'y endurecit, justement par les efforts qu'on fait pour en sortir. Même celui qui réussit en apparence à y échapper en garde une empreinte ineffaçable, comme un fond de fièvre mal assoupie et toujours prête à se réveiller.

I

Le petit livre qui nous occupe porte en tête un mot bizarre de quatre lettres, QHLT, qui, pris en lui-même, n'a pas d'explication satisfaisante. C'est le nom même du personnage qui, dans tout le livre, tient la parole. Le livre, en effet, n'est pas autre chose qu'un discours, une sorte de confession, mêlée de conseils, que l'auteur place dans la bouche d'un certain QHLT, qu'il suppose avoir été fils de David et roi de Jérusalem (1). On s'aperçoit bien vite que QHLT n'est qu'un mot de passe pour désigner Salomon. Il y a d'autres exemples de ces noms fiftifs dans les livres sapientiaux (2). QHLT, fils de David, a été un roi puissant, bâtisseur, jouisseur, livré aux femmes, au vin, à la sagesse, savant paraboliste, curieux de toutes les choses de la nature. Ce sont là exactement les traits sous lesquels l'histoire et la légende présentent Salomon. Nul doute que l'auteur, qui sûrement connaissait les *Proverbes* attribués aussi à Salomon, n'ait voulu mettre en scène le successeur de David. Ce roi célèbre lui a paru un personnage commode pour l'objet qu'il se proposait, c'est-à-dire pour montrer la vanité de toute chose. Salomon, ayant vu le sommet de la gloire et de la prospérité, a été mieux placé que personne pour découvrir le creux absolu de tous les mobiles de la vie humaine et la complète frivolité des opinions qui servent de base à la société.

L'auteur a-t-il voulu, comme tant d'autres, comme l'auteur alexandrin de la *Sagesse*, par exemple, attribuer un livre de plus à Salomon ? *L'Ecclésiaste* est-il un apocryphe, un des écrits de cette vaste littérature pseudépigraphie qui, de Judas Macchabée à Barkokeba, n'a cessé de se montrer féconde en productions variées ? Pas précisément. Quand un auteur juif des siècles qui avoisinent notre ère prenait, pour inculquer quelque forte pensée à ses contemporains, le manteau d'un ancien prophète ou d'un homme célèbre, tel que Moïse, Hénoc, Baruch, Esdras, il prétendait bel et bien faire admettre sa prose comme l'œuvre de ces antiques personnages, et généralement on le croyait ; car aucune idée de critique littéraire n'existait alors. Telle n'est pas tout à fait l'intention de notre écrivain. L'auteur d'apocryphes est toujours un fanatique, qui met son amour-propre de côté pour l'intérêt de sa cause. On voit clai-

(1) Comparez *Prov.*, I, 1.

(2) *Prov.*, xxx et xxxi.

rement sa tendance et l'opinion pour laquelle il travaille. L'auteur de *l'Ecclésiaste*, au contraire, serait bien fâché qu'on le crût capable d'un prosélytisme quelconque. Quoiqu'il ne nous ait pas dit son nom, il est loin d'être détaché de toute prétention littéraire ; parfois même il se coupe et abandonne sa fiction d'une manière qui surprend. A la fin de l'ouvrage, après les derniers mots qu'il met dans la bouche de Salomon (ch. xii, versets 9-10), il parle en son nom personnel et se distingue nettement de Salomon. Les versets 11-12 qui suivent ne font pas partie de l'ouvrage ; mais ils montrent bien que la composition, quand elle parut, ne trompa personne, qu'on la tint pour moderne, que le livre en un mot fut pris comme un de ces écrits hagiographiques qui venaient chaque jour s'ajouter à la *Thora* et aux anciens prophètes. Au lieu de desserrer le vieux volume pour y insérer le nouvel écrit salomonien à la suite des *Proverbes*, on mit le tard venu à la fin du recueil sacré, où, selon toutes les apparences, il garda longtemps la dernière place. L'auteur n'est donc pas plus un faussaire que Platon ne l'est dans le *Parménide* ou dans le *Timée*. Voulant nous donner un morceau de philosophie éléate, Platon choisit Parménide ; voulant nous donner un morceau de philosophie pythagoricienne, il choisit Timée, et il leur met dans la bouche des discours conformes aux doctrines de leur école. Ainsi fait notre auteur. Salomon n'est pour lui qu'un prête-nom pour des idées qu'il trouve appropriées au type légendaire de l'ancien roi de Jérusalem.

Il y a plus : ce parti pris de mettre ses pensées pessimistes et sceptiques sous le couvert de Salomon, il y tient fort peu. Il se trahit à chaque instant. Le personnage qu'il fait parler s'explique d'abord, en effet, d'une manière qui convient bien au fils de David. Puis l'auteur laisse là une fiction qui l'eût entraîné à des redites fatigantes et ennuyeuses. A partir du chapitre iv à peu près, il oublie qu'il a mis en scène Salomon ; il cesse de prendre sa fable au sérieux. C'est bien lui qui parle pour son propre compte, quand il nous raconte les malheurs qu'il a eus avec les femmes, les tristesses de sa vie solitaire, les peines qu'il s'est données pour faire fortune, les préoccupations qui l'obsèdent en ce qui touche ses héritiers. Infidèle à son propos, il s'exprime désormais comme ce qu'il est, c'est-à-dire comme un homme d'affaires juif, très préoccupé de ses placements et de ce que deviendra sa fortune après lui (1).

(1) Voir, par exemple, II, 11, 18 ss ; IV, 7 ss.

Quelques développements sont absolument déplacés ou même dénués de sens dans la bouche d'un souverain (1). De telles libertés de composition sont fréquentes aussi dans le *Livre de Job*. Ces grandes et belles œuvres antiques se mettent bien au-dessus de nos chétifs soucis classiques de vraisemblance. Les personnages y sont médiocrement constants avec eux-mêmes. La préoccupation de la destinée humaine est si grande, chez ces fortes âmes, que les mesquines attentions d'unité et de composition littéraire sortent vite de leur esprit. Leur fiction n'est pour eux qu'un jeu, qu'un prétexte.

Au lieu de désigner Salomon par son nom, l'auteur, conformément à un certain goût du mystère qu'affectent les écrivains parabolistes, le désigne par les quatre lettres QHLT, qui sont restées jusqu'à présent inintelligibles. Les voyelles manquent, selon l'usage ; mais il est probable que l'auteur a voulu qu'on lise Q^oH^eL^eT. Dans un passage du texte (2), la quiescente *o* a été introduite entre les deux premières lettres. Dès le II^e siècle de notre ère, au moins, les Grecs prononçaient Κω:λέθ (3). Les Massorètes ont donc suivi une tradition en punctuant Q^oH^eL^eT, et le traducteur grec a lu évidemment de la même manière, quand il a traduit le mot par Ἐκκλησιαστής, « prédicateur ». Q^aH^aL, en effet, est l'équivalent exact du grec ἐκκλησία. On en a conclu que Q^oH^eL voudrait dire un harangueur, ἐκκλησιάζω ; puis, par des raisonnements grammaticaux plus complaisants que solides, on croit pouvoir établir que Q^oH^eL^eT, avec sa forme féminine, aurait le même sens.

Cohélet serait ainsi une sorte de nom symbolique de Salomon, considéré en quelque sorte comme prédicateur et docteur des foules assemblées. Tout cela est bien peu naturel ; cela sent la méthode de cette vieille école exégétique qui, du texte le plus indéchiffrable, même le plus corrompu, s'obligeait à tirer un sens. Aucun livre n'a moins que le nôtre l'accent d'une prédication morale. La forme féminine est, quoi qu'on en dise, une forte objection. Toutes les explications qu'on a essayées du mot Q^oH^eL^eT vont se heurter contre de vraies impossibilités. On est donc excusable de chercher d'un autre côté des solutions plus conformes au véritable esprit philologique, au risque de ne pas arriver à se satisfaire entièrement.

Les Hébreux, depuis une époque fort reculée, eurent l'habi-

(1) Voir, par exemple, IV, 13 ss ; V, 7 ss ; VIII, 2 ss.

(2) Ch. XII, 8. La traduction syriaque a partout *Qouhalto*.

(3) Origène, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25.

tude de jouer sur les noms propres et d'y appliquer de bizarres combinaisons, dont les principes sont l'*albam* et l'*atbasch*. Toutes deux consistent à diviser les vingt-deux lettres en deux registres, qu'on fait coïncider, ou en les juxtaposant, ou en les rabattant l'un sur l'autre comme au moyen d'une charnière. Dans le premier système, la première lettre (l'*aleph*) s'échange contre la douzième (le *lamed*), la deuxième lettre (le *bet*) s'échange contre la treizième (le *mem*). Dans le second système, la première lettre (l'*aleph*) s'échange contre la dernière (le *tav*), la seconde lettre (le *bet*) s'échange contre la pénultième (le *schin*), et ainsi de suite. On a déjà des exemples de ces jeux de lettres dans *Jérémie*, c'est-à-dire environ six cents ans avant Jésus-Christ. Ainsi, par le procédé de l'*atbasch*, le nom de *Babel* (BBL) devient SSK, le nom de *Casdim* (KSDIM) devient LBQMI (*Jérémie*, xxv, 26 ; LI, 1, 41) (1). Poussant le jeu plus loin encore, on mettait des voyelles aux lettres ainsi groupées, on lisait *Sésaq*, *Leb qamai*, et on cherchait un sens aux syllabes ainsi obtenues par le hasard, absolument comme si, en français, on formait avec les lettres si connues S. G. D. G. un mot *sagidog* ou *sugidag*, dont on donnerait l'explication par les règles ordinaires de l'étymologie.

Le nom de QHLT ayant juste quatre lettres comme SLMH, nom de Salomon en hébreu, l'idée que QHLT n'est qu'une transformation de SLMH par un procédé analogue à l'*albam* ou à l'*atbasch* vient d'elle-même à l'esprit. Malheureusement on n'obtient rien par cette voie ; les quatre lettres des deux séries n'offrent aucun parallélisme, et diverses remarques qui s'offrent d'elles-mêmes à l'observateur même superficiel découragent tout à fait de chercher de ce côté le mot de l'énigme.

Une autre source de mots artificiels en hébreu est l'habitude de former des mots avec les initiales d'autres mots. Ainsi, au moyen âge, Maimonide (Rabbi Mosé ben Maimon) s'appelle *Rambam* ; le célèbre rabbin de Troyes, Rabbi Schelomo Ishaki, s'appelle *Raschi*. Dans la Bible, on peut supposer que le mot inexplicable *séla*, qui est caractéristique du livre des *Psaumes* et que les traducteurs grecs rendent par διψαλα, vient d'un procédé analogue. Le mot de QHLT a-t-il été formé de la sorte ? Il est impossible de le dire. Ces sortes de sigles, en effet, sont indéchiffrables, quand on n'en possède pas d'explication. C'est un problème indéterminé, susceptible d'un nombre de solutions

(1) C'est à tort que l'on a voulu considérer ces formes bizarres comme une altération du texte ancien. Cf. Graf, *Der Prophet Jeremia*, p. 333, 604.

presque infini. Si, dans deux mille ans, des textes n'apprennent pas le sens de S. G. D. G., on ne devinera jamais que cela veut dire : « Sans garantie du gouvernement. » Le Liban offre de ceci un curieux exemple. Toutes les faces de rochers un peu planes de la région du haut Liban portent la formule AGIVCP, répétée des centaines de fois. Dans trois ou quatre endroits, j'ai trouvé la leçon complète ARBORVM GENERA IV CETERA PRIVATA (1), d'où il résulte qu'il s'agit là de coupes d'arbres des essences réservées à la flotte. Certainement, sans la découverte de la leçon complète, on n'eût jamais soupçonné une chose aussi particulière.

Nous inclinons donc à croire que les quatre lettres QHLT ne formèrent pas à l'origine un mot véritable. Mais, le mot une fois formé, l'auteur l'a considéré comme une désignation substantive, puisque, dans deux cas (2), le groupe QHLT est précédé de l'article. La poésie parabolique aimait ces énigmes. Les deux petits poèmes moraux intercalés dans le *Livre des Proverbes* (ch. xxx et xxxi) commencent également par des noms propres qui sont restés jusqu'à présent des logogripes indéchiffrés.

II

L'Ecclésiaste passait autrefois pour le livre le plus obscur de la Bible. C'est là une opinion de théologiens, tout à fait fautive en réalité. Le livre, dans son ensemble, est très clair ; seulement les théologiens avaient un intérêt majeur à le trouver obscur. Une foule de passages nous embarrassent, parce que le texte est corrompu et que la langue forme, dans l'ensemble de la littérature hébraïque, une sorte d'îlot à part. Mais ces difficultés atteignent seulement les accessoires et les digressions, dont souvent on ne voit pas le lien avec le sujet principal. Joignons-y des allusions à des événements politiques et à des sectes religieuses que nous ne connaissons pas. Quant à la philosophie générale de l'ouvrage, elle est très simple. L'auteur revient sur sa pensée avec une insistance qui peut sembler fastidieuse, mais qui ne laisse rien à désirer sous le rapport de la netteté.

(1) Voir *Mission de Phénicie*, I. II, ch. II.

(2) Ch. VII, 27 ; XII, 8.

« Tout est vanité. » Tel est le résumé, vingt fois répété, de l'ouvrage. Le livre se compose d'une suite de petits paragraphes, dont chacun contient une observation, une façon d'envisager la vie humaine, dont la conclusion est l'universelle frivolité. Cette conclusion, l'auteur la tire des expériences les plus diverses. Il s'y complaît ; il en fait le rythme et le refrain de sa pensée. Le monde présente à ses yeux une série de phénomènes, toujours les mêmes et roulant les uns les autres dans une sorte de cercle. Nul progrès. Le passé a ressemblé au présent ; le présent à ce que sera l'avenir. Le présent est mauvais, le passé ne valait pas mieux, l'avenir ne sera pas préférable. Toute tentative pour améliorer les choses humaines est chimérique, l'homme étant incurablement borné dans ses facultés et sa destinée. L'abus est éternel ; le mal qu'on avait cru supprimé reparait sur-le-champ, plus envenimé qu'avant sa suppression.

L'auteur nous assure avoir fait l'expérience de toutes les occupations de la vie et prétend les avoir trouvées vaines. Le plaisir, le pouvoir, le luxe, les femmes ne laissent que regrets après eux. La science ne sert qu'à fatiguer l'esprit ; l'homme ne sait rien et ne saura jamais rien. La femme est un être absurde, un mauvais génie. La conséquence serait de rester célibataire. L'auteur y a bien pensé, mais quoi !... Le célibataire est un niais, puisqu'il thésaurise pour des héritiers qu'il ne connaît pas, et qui ne tiendront pas de lui le moindre compte. L'auteur se rabat alors sur l'amitié ; là, du moins, il paraît avoir éprouvé quelque douceur (1). Mais comment trouver la paix dans un monde où la loi morale commande le bien et où tout semble fait exprès pour encourager le mal ?

Le crime est une folie sans doute ; mais la sagesse et la piété ne sont nullement récompensées. Tel scélérat est honoré comme devrait l'être l'homme vertueux. Tel homme vertueux est accablé d'infortunes comme devrait l'être le scélérat. La société est mal faite ; les hommes ne sont pas à leur place ; les rois sont égoïstes et méchants ; les juges, pervers ; les peuples, ingrats et oublieux. Quelle est donc la vraie sagesse pratique ? Jouir doucement de la fortune qu'on a acquise par son travail ; vivre heureux avec la femme qu'on a aimée jeune ; éviter les excès de toute sorte ; ne pas être trop sage ni s'imaginer qu'en s'exténuant d'efforts on triomphera de la destinée ; ne pas non plus s'abandonner à la folie, car elle est presque toujours punie ; ne pas être trop riche (la grande richesse ne donne que souci) ;

(1) Ch. IV, 9 ss.

ne pas être pauvre, car le pauvre est méprisé ; accepter les préjugés du monde tels qu'ils existent, sans les combattre et sans chercher à les réformer ; en tout, pratiquer une philosophie modérée et de juste milieu, sans zèle, sans mysticisme. Un galant homme, exempt de préjugés, bon et généreux au fond, découragé par la bassesse du temps et les tristes conditions de la vie humaine, voilà notre auteur. Il serait héros volontiers ; mais, vraiment, Dieu récompense si peu l'héroïsme que l'on se demande si ce n'est pas aller contre ses intentions que de prendre les choses par ce biais.

Une telle doctrine, chez un Grec et chez nous, passerait pour l'impiété même et serait intimement associée à la négation de la Divinité. Il n'en est rien chez notre auteur. Cette doctrine est celle d'un juif conséquent. L'auteur est loin d'être un des insensés qui disent : « Dieu n'est pas. » On peut le trouver sceptique, matérialiste, fataliste, pessimiste surtout ; ce que sûrement il n'est pas, c'est athée. Nier Dieu, pour lui, ce serait nier le monde, ce serait la folie même. S'il pèche, c'est parce qu'il fait Dieu trop grand et l'homme trop petit. Dieu a créé le monde pour montrer sa puissance ; il crée perpétuellement toute vie ; les fins qu'il s'est proposées dans la création de l'univers et de l'homme sont impénétrables. Mais comment ne pas s'incliner devant un être si puissant ? S'il donne la vie à l'homme, il la lui ôte aussi. Il punit quelquefois, et il est des mauvaises actions dont la simple prudence ordonne de s'abstenir. La punition, d'ailleurs, en certains cas, est une sorte de loi naturelle. Les plaisirs de la jeunesse, par exemple, on les expie plus tard par des infirmités ; ce qui n'est pas cependant une raison pour se les interdire tout à fait. Dieu juge l'homme, mais d'après des principes peu saisissables. Dans la plupart des cas, il est impossible de discerner son action et de voir sa main. En somme, Dieu s'intéresse peu à l'homme, puisqu'il l'a mis dans la situation la plus fausse, en lui donnant les préoccupations de la sagesse avec une destinée finie, la même pour le fou et pour le sage, pour l'homme et pour l'animal, et cela dans une société où les choses sont au rebours de la justice et de la raison.

Il faut donc, avec tout le monde, aller au temple et pratiquer le culte établi ; mais ici, comme en toute chose, il faut éviter l'excès. On importune Dieu par des vœux trop répétés ; on donne aux prêtres des droits sur soi ; craindre Dieu, voilà le culte véritable. Les dévots sont les plus insupportables des sots. L'impie est un fou ; il brave Dieu, il s'expose au danger le plus terrible ; mais le piétiste est un nigaud, qui assomme

Dieu par ses prières et lui déplaît en croyant l'honorer (1),

Il est clair que les impénétrables obscurités dont le gouvernement du monde est entouré aux yeux de notre auteur seraient dissipées, si Cohélet avait la moindre notion d'une vie à venir. A cet égard, ses idées sont celles de tous les juifs éclairés. La mort termine la vie consciente pour l'individu. La pâle et morne existence des *refaïm*, qui préoccupait les gens crédules, surtout les superstitieux Chananéens, n'a aucune signification morale. On ne sent pas dans le *scheol*. La mort de l'homme et celle de l'animal sont une seule et même chose. La vie, chez l'homme et chez l'animal, vient du souffle de Dieu, qui soulève et pénètre la matière par des voies mystérieuses. « Il n'y a qu'un seul souffle en toute chose. » A la mort, le souffle divin se sépare de la matière ; le corps revient à la terre, d'où il a été pris, et l'esprit remonte à Dieu, d'où il était émané. Pendant quelque temps, il reste un souvenir qui continue l'existence de l'homme parmi ses semblables ; puis ce souvenir disparaît, et alors c'est fini. Beaucoup de juifs, pour échapper à ce qu'une aussi courte destinée a d'attristant, disaient que l'homme se survit dans ses enfants ; à défaut d'enfants, on consolait l'eunuque en lui promettant un cippe funèbre (2), qui perpétuerait sa mémoire dans sa tribu. Cohélet est peu sensible à ces consolations enfantines. L'homme une fois mort, sa mémoire disparaît, et c'est comme s'il n'avait jamais été.

Certes, nous étonnerions fort le charmant écrivain qui nous a laissé cette délicieuse fantaisie philosophique, si nous cherchions à construire avec son écrit un symbole de foi bien arrêté. « Il est encore un mal, nous dirait-il, que j'ai vu sous le soleil, et qui est peut-être le plus grand de tous, c'est la présomption de l'esprit, qui veut expliquer l'univers en quatre paroles, enfermer le bleu du ciel dans un lécythe, faire tenir l'infini dans un cadre de trois doigts. Malheur à qui ne se contredit pas au moins une fois par jour ! »... On ne fut jamais plus éloigné du pédantisme que l'auteur de *l'Ecclésiaste*. La vue claire d'une vérité ne l'empêche pas de voir, tout de suite après, la vérité contraire, avec la même clarté. Le relâchement absolu des mobiles de la vie n'empêche pas chez lui un goût vif des plaisirs de la vie.

(1) Le seul passage du livre qui ait en apparence un accent de piété (xii, 1) prête à de grands doutes. M. Grætz soupçonne *boréka* de signifier tout autre chose que « ton créateur ».

(2) Un *iad* ou *massébet*. *Isaïe*, lvi, 3 ss. C'est l'idée du *massébet bahaïm*, « cippe parmi les vivants », des inscriptions phéniciennes. Voir *Corpus inscr. semit.*, 1^{re} part., n^{os} 58, 59.

Doué d'un profond sentiment de justice, il se révolte contre ce que la destinée humaine a d'absurde aux yeux de la morale (1). Mais qu'y faire ? Le monde a de bonnes heures. Pourquoi ne pas les cueillir, tout en sachant bien que l'on paiera plus tard la joie qu'on a goûtée ? Amuse-toi, jeune homme ; mais ne t'y trompe pas ; il n'est pas un de tes plaisirs que tu ne doives expier un jour par autant de regrets. La vie la plus heureuse a comme revers les années de la vieillesse, où l'homme voit finir peu à peu tous ses rapports avec le monde et se clore tous ses moyens de jouir. Arrivé ainsi au comble de la tristesse, l'auteur, par un des tours de force les plus originaux qu'il y ait dans aucune littérature, entame cette description de la vieillesse, pleine d'énigmes et d'allusions, qui ressemble aux éblouissantes passes d'un prestidigitateur, jonglant avec des têtes de mort. Étonnant artiste, il maintient jusqu'au bout sa gageure, effleurant avec l'adresse de l'équilibriste les cimes des mots et des idées, faisant grincer de son archet les fibres qu'il a cruellement excitées, élargissant à plaisir les blessures qu'il s'est portées, irritant avec délices les lèvres de sa plaie.

Et, avec cela, nous l'aimons, car il a vraiment touché toutes nos douleurs. Il y a bien peu de choses qu'il n'ait vues. Certes il est heureux qu'à côté de lui il y ait eu Zénon et Épictète. Mais aucun Grec mieux que ce sadducéen ne comprit l'étrangeté de notre sort. L'auteur de *l'Ecclésiaste*, c'est l'auteur du *Livre de Job*, ayant vécu six ou sept cents ans de plus. La plainte éloquente et terrible de l'antique livre hébreu, les objurcations presque blasphématoires du vieux patriarche sont devenues le badinage tristement résigné d'un lettré mondain. Bien plus religieux au fond, l'auteur de *Job* est autrement hardi dans son langage. Cohélet n'a plus même la force de s'indigner contre Dieu. C'est si inutile ! Comme Job, il s'incline devant une puissance inconnue, dont les actes ne relèvent d'aucune raison appréciable. Mais il se console, et, si les femmes étaient un peu moins trompeuses, les juges un peu moins corrompus, les héritiers un peu moins ingrats, les gouvernants un peu plus sérieux, il se réconcilierait avec la vie et consentirait à trouver qu'il est fort doux, même au prix de la perspective d'une vieillesse maussade, de jouir tranquillement, avec une femme aimée, de la fortune qu'on a su amasser par son intelligence. L'auteur dit trop de mal des femmes pour ne les avoir pas beaucoup aimées. A la façon dont il en parle, on sent qu'il ne faudrait pas grand-

(1) Ch. iv, 1 ss.

chose pour qu'il recommençât à les aimer. Il n'est pas si dégoûté de la vie qu'il n'ait de bons conseils pratiques à donner, sur la manière de se bien tenir à la cour, sur les précautions à prendre avec les prêtres, sur le bon emploi de ses fonds et sur la manière de distribuer ses placements de manière à ne pas tout perdre à la fois.

III

Cette philosophie, singulièrement fatiguée, n'était pas neuve en Israël : c'était celle de tous les gens calmes et sensés, qui n'étaient ni prophètes, ni zélotes, ni sectateurs plus ou moins fanatiques d'un royaume de Dieu. Le peuple juif est à la fois le peuple le plus religieux et celui qui a eu la religion la plus simple. C'est le peuple de Dieu, et ce n'est pas tout à fait sans raison que l'antiquité l'appela le peuple athée (1). *L'Ecclésiaste* ne nous montre aucun pouvoir dogmatique établi, aucun catéchisme religieux, pas de prêtres enseignants, nulle idée de prophètes. Craindre, c'est-à-dire respecter Dieu, voilà tout ; le reste n'est qu'erreur d'esprits étroits, méconnaissance des rapports de l'homme avec l'Éternel.

C'est la gloire du peuple d'Israël d'avoir le premier aperçu la vanité de la superstition et des chimères religieuses. Dès une époque qu'on ne peut calculer, l'ancêtre des Israélites a vu la folie de l'idolâtrie, des divinités locales et multiples, des grandes imaginations sur la vie d'outre-tombe. Quand un Israélite parcourait l'Égypte, visitait les syringes de Thèbes, les *memnonia*, les hypogées du Sérapeum, ces maisons des morts si supérieures à celles des vivants, le sentiment qu'il éprouvait était celui de la pitié qu'inspire la vue de l'absurde. Dieu lui apparaissait alors grand, unique, se riant des hommes et de leurs folies. La première de ces folies était à ses yeux la prétention à l'immortalité. « Dieu seul dure (2) », telle a toujours été la base fondamentale de la théologie sémitique, monothéiste. L'homme est un être passager, et le pire acte d'orgueil de sa part serait de s'égalier à Dieu, en s'attribuant l'éternité. Le Pharaon qui se bâtit des pyramides en vue d'une existence indéfinie, loin d'être considéré par le sage israélite comme un

(1) « *Judaea gens contumelia numinum insignis.* » Pline, *Hist. nat.*, XIII, 4 (9).

(2) *Hou el-bâqi* des musulmans.

homme religieux, lui faisait l'effet d'un impie. La croyance à l'immortalité, loin de lui sembler pieuse, lui paraissait une injure à Dieu et au bon sens. Le peuple, comme tous les êtres instinctifs de tous les temps, croyait aux *refaïm*, aux revenants ; il y avait des sorciers et des sorcières qui prétendaient évoquer les ombres et les faire parler. Si les sages d'Israël eussent laissé faire le peuple, celui-ci, avec le *scheol* et les *refaïm*, se fût créé un enfer et une mythologie comme tous les autres peuples. Mais les sages furent assez forts pour étouffer ces rêves en leur germe. « Dans le *scheol*, on ne sent rien, on ne sait rien, on ne voit rien. Les *refaïm* sont un néant ; ils ne louent pas Dieu. Une fois que le souffle de la vie est remonté à Dieu qui l'avait donné, le corps se décompose et revient à la terre (1). »

C'est ici le point de vue où il faut se placer pour bien apercevoir l'opposition profonde du système aryen et du système sémitique, ainsi que le secret de la divergence absolue de ces deux grandes races en fait de religion. Dans le système aryen, les *pitris*, les ancêtres, sont des dieux ; ils sont immortels ; ils existent par eux-mêmes à la face des autres dieux. Dans le système sémitique, une telle conception est l'impiété par excellence. Un seul être existe éternellement : c'est Dieu. L'homme est une créature essentiellement mortelle. Supposer que quelqu'un est éternel devant Dieu, c'est diminuer Dieu, c'est placer hors de lui des êtres indépendants de lui.

Jusque-là, le système est vrai et logique. Le point où le Sémite s'engage dans d'insolubles difficultés, c'est quand il affirme, non seulement que Dieu est grand, mais qu'en même temps il est juste, qu'il commande le bien et défend le mal, récompense le bien, punit le mal. Ici commençaient les objections sans issue. Le juste étant le favori de Dieu, l'homme injuste étant l'objet de sa haine et de son dégoût, comment se fait-il que souvent le juste soit malheureux, persécuté ? Comment se fait-il que le méchant prospère et soit, après sa mort, conduit au tombeau avec toutes les marques de l'honorabilité ? Voilà le problème qui, depuis mille ans peut-être avant Jésus-Christ jusqu'en plein moyen âge, n'a jamais cessé de troubler Israël. Et certes il y avait de quoi. L'antinomie que les sages d'Israël cherchent à dissimuler le plus qu'ils peuvent est de celles qui crèvent les yeux. La nature est l'injustice même ; la société, reflet de la nature, est, malgré les très petites réparations exer-

(1) Cantique d'Ézéchias, dans *Isaïe*, ch. xxxviii, 9 ss ; *Psaume VI*, 6 ; *cxiv*, 17 ; *Eccl.*, xii, 7.

cées par le sentiment de droiture qui est en l'homme, un tissu d'erreurs et de violations de la justice. S'il n'y a pas une autre vie pour réparer les iniquités de celle-ci, soutenir que Dieu est juste et ami du bien est le plus puéril des paradoxes ou la plus niaise des contre-vérités.

Voilà l'idée mère, on peut le dire, de tout le mouvement hébraïque, la cause inspiratrice de toutes les révolutions qui se sont produites dans le sein du peuple d'Israël. Les sages de la vieille école soutenaient avec une imperturbable naïveté que la vertu est toujours ici-bas récompensée et le vice puni. L'adversité qui frappe l'homme de bien n'est qu'une épreuve passagère. Telle est la théorie qui fait le fond du *Livre de Job*, des *Proverbes*, de beaucoup de psaumes, de la *Sagesse* de Jésus fils de Sirach, du *Livre d'Esther*, de *Judith*, de *Tobie*, etc. Les prophètes et certains psalmistes n'ont pas une sagesse tout à fait aussi calme. L'auteur du *Psaume LXXIII* (Vulg. LXXII) (1) éprouve des mouvements de jalousie féroce « en voyant la paix des pécheurs ». Ces pieux zélotes sont pris d'accès de rage à la vue des choses humaines. La prospérité des méchants les irrite et les porte à des appels désespérés. Dieu sommeille ; mais Dieu aura son jour, ses grandes assises en quelque sorte, où il redressera le monde et mettra tout dans le droit chemin.

« Le jour de Jéhovah » devient ainsi le point de mire de la conscience froissée d'Israël. Le monde actuel est l'injustice même ; mais la justice existera un jour. Il y aura un règne de Dieu, qui sera le règne des saints, le règne de l'idéal juif sur un monde renouvelé. La crise extraordinaire du temps des Macchabées vint donner à cette conviction les formes messianiques et apocalyptiques. La résurrection était devenue nécessaire. Ces martyrs qui souffrent la mort la plus cruelle pour rester fidèles à la *Thora*, comment soutenir qu'ils ont leur rémunération ici-bas ? Une récompense spéciale est conçue pour les martyrs. Pendant mille ans, ils régneront avec le Messie dans une Jérusalem d'or et de pierreries, devenue le centre du monde. Les tristesses que devraient amener chez ces élus l'approche de l'an 999 ne viennent jamais à l'esprit des faiseurs d'apocalypses. L'idée d'une destinée infinie pour l'homme n'entre guère dans une tête juive. Mille ans, c'est bien long. Franchement, les martyrs, au bout de ce temps, devront être « rassasiés de jours ».

Le christianisme fut la conséquence de cette exaltation

(1) Verset 3.

extrême, qui, depuis les temps d'Antiochus Épiphanes, bouillonnait en quelque sorte dans la conscience d'Israël. L'espérance chrétienne n'est d'abord que le règne de mille ans. Un siècle après Jésus, les chrétiens les plus orthodoxes déclarent encore que leur conviction est que le règne de la justice se réalisera « sur la terre » (1). Mais le christianisme, né au sein d'Israël, se développe hors d'Israël. De plus en plus, les docteurs chrétiens placent le royaume de Dieu dans l'idéal. Avec la philosophie grecque, d'ailleurs, le dogme de l'immortalité de l'âme s'introduit dans l'Église et s'associe tant bien que mal à celui de la résurrection des corps. La solution du problème juif est trouvée. La réparation des injustices de ce monde se fait dans un autre. L'explication des bizarreries apparentes du gouvernement de la Providence est simple comme le jour. Dieu laisse en ce monde une part de mal pour exercer les justes ; mais ce monde n'est rien ; le chrétien n'existe qu'en vue du royaume à venir. Au lieu de la colère ardente que les iniquités du monde inspirent au vrai prophète juif, le chrétien n'éprouve qu'une résignation à peine méritoire. Il a pour lui l'éternité (2).

Cette solution, qui ne triompha qu'en rompant avec les principes les plus arrêtés du judaïsme, n'entraîna nullement la masse d'Israël. Les grands révoltés de l'an 70, les énergumènes du temps d'Adrien, l'auteur du *Livre de Judith*, celui du *Livre de Tobie*, sont fidèles à l'ancienne philosophie. Dans le Talmud, le problème reste en suspens. Beaucoup de docteurs talmudiques croient au royaume de Dieu et à la résurrection comme des chrétiens ; la plupart ne sortent pas de l'ancien système. Ces martyrs du moyen âge que le fanatisme chrétien empile sur les bûchers ne croient pas tous à l'immortalité de l'âme. Tel saint de Mayence, en allant au supplice, invente à sa charge tous les crimes imaginables et s'en accuse pour justifier la Providence, pour maintenir ce principe fondamental que Dieu ne saurait finalement abandonner son serviteur. Jusqu'à nos jours, cette pénombre fait la force des grandes âmes israélites. Le juif n'est pas résigné comme le chrétien. Pour le chrétien, la pauvreté, l'humilité sont des vertus ; pour le juif, ce sont

(1) *II Petri*, III, 13.

(2) Il est remarquable que les premiers docteurs chrétiens qui essayent d'amalgamer le christianisme avec la philosophie grecque, saint Justin et Tatien, ne croient nullement à l'éternité de l'âme. Pour eux, l'âme est essentiellement mortelle. Dieu la rend immortelle par une faveur et une sorte de miracle. Il faut noter que Justin et Tatien étaient des Syriens. Voir *Marc-Aurèle*, p. 810.

des malheurs, dont il faut se défendre. Les abus, les violences, qui trouvent le chrétien calme, révoltent le juif, et c'est ainsi que l'élément israélite est devenu, de notre temps, dans tous les pays qui le possèdent, un grand élément de réforme et de progrès. Le saint-simonisme et le mysticisme industriel et financier de nos jours sont sortis pour une moitié du judaïsme. Dans les mouvements révolutionnaires français, l'élément juif a un rôle capital. C'est ici-bas qu'il fait réaliser le plus de justice possible. La *tikva* juive, « la confiance », cette assurance que la destinée de l'homme ne saurait être frivole et qu'un brillant avenir de lumière attend l'humanité, n'est pas l'espérance ascétique d'un paradis contraire à la nature de l'homme ; c'est l'optimisme philosophique, fondé sur un acte de foi invincible dans la réalité du bien.

Cohélet a sa place définie dans cette histoire du long combat de la conscience juive contre l'iniquité du monde. Il représente une pause dans la lutte. Chez lui, pas une trace de messianisme ni de résurrection, ni de fanatisme religieux, ni de patriotisme, ni d'estime particulière pour sa race. Il n'y a rien après la mort. Le jour de Jéhovah ne vient jamais ; Dieu est au ciel ; il ne régnera jamais sur la terre. Cohélet voit l'inutilité des tentatives pour concilier la justice de Dieu avec le train du monde. Il en prend son parti. Une fois que l'homme a rempli ses devoirs élémentaires envers son créateur, il n'a plus qu'à vivre en paix, jouissant à son aise de la fortune qu'il a honnêtement acquise, attendant tranquillement la vieillesse, la décrivant en jolies phrases. Le tempérament fin et voluptueux de l'auteur montre qu'il avait pour se consoler de sa philosophie pessimiste plus d'une douceur intérieure. Comme tous les pessimistes de talent, il aime la vie ; l'idée du suicide, qui traverse un moment l'esprit de Job (1), à la vue des abus du monde, ne lui vient pas un moment à la pensée.

Voilà l'intérêt capital du livre *Cohélet*. Seul, absolument seul, il nous représente une situation intellectuelle et morale qui dut être celle d'un grand nombre de juifs. L'incrédule écrit peu, et ses écrits ont beaucoup de chances de se perdre. La destinée du peuple juif ayant été toute religieuse, la partie profane de sa littérature a dû être sacrifiée. Le *Cantique* et le *Cohélet* sont comme une chanson d'amour et un petit écrit de Voltaire égarés parmi les in-folio d'une bibliothèque de théologie. C'est là ce qui fait leur prix. Oui, l'histoire d'Israël man-

(1) *Job*, VII, 15.

querait d'une de ses principales lumières si nous n'avions quelques feuillets pour nous exprimer l'état d'âme d'un Israélite résigné au sort moyen de l'humanité, s'interdisant l'exaltation et l'espérance, traitant de fous les prophètes, s'il y en avait de son temps, d'un Israélite sans utopie sociale ni rêve d'avenir. Voilà une haute rareté. Les dix ou douze pages de ce petit livre sont, dans le volume sombre et toujours tendu qui a fait le nerf moral de l'humanité, les seules pages de sang-froid. L'auteur est un homme du monde, non un homme pieux ou un docteur. On dirait qu'il ne connaît pas la *Thora* ; s'il a lu les prophètes, ces furieux tribuns de la justice, il s'est bien peu assimilé leur esprit, leur fougueuse ardeur contre le mal, leur inquiète jalousie de l'honneur de Dieu. Une pensée résume l'histoire des prophètes hébreux pendant mille ans : « Le jour viendra où la justice et le bonheur habiteront sur la terre. » Cohélet n'est pas du tout un membre de cette famille d'exaltés. Dans la grande chaîne d'Isaïe à Jésus, il n'y a pas de place pour lui. La terre lui paraît vouée aux abus, et il met une sorte d'obstination à soutenir que le monde ne sera jamais meilleur qu'il n'est.

Au fond, la position de notre sage fut-elle de son temps aussi isolée qu'au premier abord elle paraît l'être dans l'histoire de la littérature ? Il faudrait se garder de le croire. Quoique représentée par moins d'écrits que l'école prophétique et messianique, l'école de sages fondée sur la négation de l'autre vie et la poursuite exclusive d'une philosophie pratique menant à la fortune et aux succès, cette école, dis-je, avait toujours été nombreuse en Israël. Le *Livre des Proverbes*, antérieur à la captivité, est au fond aussi profane que le *Cohélet*. Tout s'y réduit à une prudence mondaine, tirée de l'expérience temporelle de la vie ; la religion n'y a de place que comme une part de l'esprit de conduite et de la tenue d'un galant homme. La *Sagesse* de Jésus fils de Sirach, qui fut composée en hébreu vers l'an 180 avant Jésus-Christ, quelques années, par conséquent, avant la crise des Macchabées, ne sort en rien du cadre de l'ancienne philosophie. Comme Cohélet, le fils de Sirach place la vertu dans un certain juste milieu et dans la sagesse qui fait réussir. Mais le fils de Sirach est bien plus pieux que l'auteur du *Cohélet* (1). C'est un mosaïste fervent. Les peines qu'il se donne pour excuser Dieu des étrangetés qui se passent sous son gouvernement (2) ont

(1) Ch. xxxviii, 15 ss.

(2) Ch. xv.

quelque chose de touchant. S'il n'a aucune idée de vie future ni de messianisme, il croit du moins à l'éternité d'Israël (1) ; il respecte les saints, et, quoique ses idées sur les longues prières (2), sur la croyance aux songes (3), sur l'observation de la Loi préférable aux sacrifices (4), se rapprochent de celles de Cohélet (5), le fils de Sirach est d'une tout autre école que notre sceptique auteur. Il est patriote. Or cette religion fondamentale de l'Israélite, qui meurt chez lui la dernière et survit à toutes ses désillusions, est à peine sensible chez Cohélet. Il n'est pas fier d'être juif ; on sent que, s'il doit se trouver un jour en rapports avec les Grecs et les Romains, il fera tous ses efforts pour dissimuler sa race et faire bonne figure, aux dépens de la Loi, dans le *high-life* de son temps.

IV

A quelle date précise rapporter notre singulier petit livre ? Cette question est pour la critique l'objet de sérieux embarras. Autant il est facile de classer idéalement le *Cohélet*, je veux dire de lui assigner sa place dans l'histoire morale d'Israël, autant il est difficile de fixer absolument le siècle où il a été composé. L'histoire littéraire du peuple juif offre des lacunes énormes, et les considérations à priori sont, en pareille matière, singulièrement dangereuses. Telle pensée qui paraît d'ordre moderne fit peut-être son apparition, dans quelque coin perdu du développement d'Israël, à une époque ancienne. Telle pensée qui paraît primitive est souvent, chez ce peuple étrange, contemporaine de l'empire romain.

On peut dire que la littérature hébraïque se compose de deux floraisons, séparées par un désert aride de trois cents ans. L'ancienne littérature hébraïque, comprenant la plus grande partie de la Bible, était close vers l'an 500 avant J.-C. L'état littéraire de la période qui suit, et qui correspond à la domination perse, nous est tout à fait inconnu. Il en faut dire autant de l'époque d'Alexandre et du III^e siècle avant J.-C. La lumière reparaît au II^e siècle avant J.-C. Vers l'an 170, a lieu cette éruption extraor-

(1) Ch. xxxviii, 28.

(2) Ch. vii, 15, 33 ss.

(3) Ch. xxxiv, init.

(4) Ch. xxxv, init.

(5) Comparez aussi ses idées sur le danger des femmes (ch. ix, xxv, xxvi, xlii), sur l'agriculture (ch. vii, 16) à *Eccl.*, vii, 25 ss ; v, 8.

dinaire de l'enthousiasme juif qui produit les livres de *Daniel*, d'*Hénoch*, et beaucoup d'autres écrits dont l'original hébreu s'est malheureusement perdu. Cette veine littéraire se continue par l'*Assomption de Moïse*, l'*Apocalypse d'Esdras*, l'*Apocalypse de Baruch*, les livres de *Judith*, de *Tobie*, contemporains de l'apparition de la nouvelle Bible chrétienne, et qui également ne nous ont été conservés que par des traductions grecques, latines ou orientales.

Il est impossible de placer *Cohélet* dans le groupe des grands écrits classiques d'Israël, qui finit, vers l'avènement de la dynastie achéménide, par les écrits des derniers prophètes Aggée, Zacharie, Malachie. Ce n'est ni dans la troupe toujours haletante des prophètes de Jérusalem, ni dans ce vi^e siècle (le siècle qui suivit la ruine du royaume de Juda) si plein pour Israël de douleurs, de désespoir, d'exaltation religieuse et d'espérance, qu'on peut caser notre sceptique. Qu'on songe aux brillants rêves d'avenir du second *Isaïe*, de certains psalmistes. Il y a des heures où l'âme la plus blasée devient patriote. Le vi^e siècle fut pour le peuple juif une de ces heures. Il est vrai qu'en remontant plus haut nous trouverions l'école parabolique, en particulier celle qui paraît s'être groupée autour d'Ézéchias, avec laquelle notre auteur a plus d'une affinité. Mais la langue du *Cohélet* porte si évidemment les caractères d'un âge relativement moderne qu'il faut s'interdire des hypothèses qui placeraient le livre à côté des monuments classiques du génie d'Israël. Le *Cohélet* est sûrement postérieur à l'avènement des Achéménides, c'est-à-dire à l'an 500 avant J.-C.

Des raisonnements du même ordre porteraient à croire qu'il est antérieur à la crise suscitée par Antiochus Épiphane, vers l'an 170 avant J.-C. Nous avons peine à concevoir notre auteur vivant au milieu des fougueux messianistes du temps des Macchabées. A partir de cette date jusqu'à la guerre d'Adrien, Israël a la fièvre; il enfante dans la douleur; il souffre pour l'humanité. Notre auteur, au contraire, est le plus calme des hommes; ni le patriotisme, ni le messianisme ne le troublent; il ne gémit que sur lui-même; ses tristesses et ses consolations sont pour lui seul. On dirait que le judaïsme n'a pas encore été persécuté.

La conséquence à tirer de là, c'est que le *Cohélet* aurait été composé sous les Achéménides, ou du temps d'Alexandre, ou du temps de la domination des Ptolémées en Palestine. Mais, nous le répétons, de telles inductions sont bien souvent trompeuses. Une nation ne marche jamais tellement tout d'une pièce qu'il ne se produise en elle des courants latéraux. Dans cet âge d'exal-

tation qui s'étend de Judas Macchabée à Barkokeba, il y eut des épicuriens fort paisibles, très amortis en leur zèle pour les grands intérêts d'Israël et de l'humanité. Des groupes isolés conservaient leur liberté d'esprit. Le fanatisme des Asmonéens tomba vite. Ces sadducéens qui ne croient ni aux anges, ni aux esprits, ni à la résurrection, ces *boëthusim*, dont le nom était synonyme d'épicuriens, toute cette riche aristocratie de prêtres de Jérusalem, qui vivait du temple, et dont la froideur religieuse irritait si fort Jésus et les fondateurs du christianisme (1), étaient bien les frères intellectuels de notre auteur. M. Grætz a développé, avec toutes les ressources du savoir le plus profond et de l'esprit le plus ingénieux, la thèse que le *Cohélet* a été écrit peu d'années avant la naissance de Jésus, sous le règne d'Hérode, et que le Salomon mythique dont il y est question, c'est Hérode lui-même, Hérode arrivé à renouveler, à force de travail et d'intrigue, la grandeur légendaire du fils de David, et ne recueillant, sur la fin de sa vie, que les malédictions du peuple, les tristesses domestiques et l'ennui. Le livre serait ainsi une sorte de satire, un livre d'opposition, rempli d'allusions et de malices. A peine est-il un verset du *Cohélet* où M. Grætz ne voie quelque circonstance des récits de Josèphe. Par moments très séduisant, le système de M. Grætz est insoutenable dans son ensemble. Ce que le savant israélite a bien prouvé, c'est qu'on ne peut descendre trop bas quand il s'agit de fixer la date du *Cohélet*. Quelques observations des plus fines, déjà faites du reste avant M. Grætz par M. Nahman Krochmal, sur les derniers versets, montrent que rien ne s'oppose à ce que la composition du livre ne remonte pas au delà des temps hérodiens ou asmonéens.

La langue est ici évidemment le critérium le plus important. Il est en général assez facile de distinguer un ouvrage hébreu de la grande époque, c'est-à-dire antérieur à l'an 500, d'un ouvrage hébreu postérieur, tel qu'*Esther*, *Esdras*, *Néhémie*, les *Chroniques*, *Daniel*. Le vieux style hébreu a un caractère à part, ferme, nerveux, serré comme un câble, tordu, énigmatique. L'hébreu moderne, au contraire, est lâche, sans timbre, flasque, tout à fait analogue à l'araméen. Les aramaïsmes y abondent ; les écrits conçus en ce dialecte peuvent être traduits mot à mot en araméen, sans rien y perdre. Il n'en est pas de même du *Cohélet*. Oui, certes, la langue du livre est moderne ; mais elle est peu teintée d'aramaïsme ; le livre est presque impossible à bien traduire en syriaque. Ce à quoi cet hébreu ressemble, c'est à la

(1) Voir *Vie de Jésus*, ch. XIII.

Mischna, et surtout au traité *Eduioth*, aux *Pirké Aboth*, à la *Megillath Taanith*. Or la Mischna représente l'hébreu du II^e siècle après J.-C., hébreu très différent de la langue fortement aramaisée qui était devenue à la mode chez les juifs vers l'époque achéménide. Par la langue, le *Cohélet* paraît le plus récent des livres bibliques, le plus voisin du Talmud.

Les considérations paléographiques, si l'on peut s'exprimer ainsi, conduisent à la même conclusion. Un résultat inconteste de l'étude critique dont le livre a été l'objet dans les derniers temps, c'est qu'il fourmille de fautes de copistes (1). Or toutes ces fautes ont été commises dans l'alphabet hébreu moderne, qu'on appelle l'alphabet carré. Cet alphabet, qui est l'alphabet araméen lui-même, ou du moins qui est sorti de l'ancien alphabet par des modifications identiques à celles qui ont produit l'araméen (2), était l'alphabet en usage vers l'époque asmonéenne. Tout prouve que le *Cohélet* fut écrit et copié d'abord dans un alphabet très usé, très fatigué, avec des ligatures, où plusieurs lettres se ressemblaient, et qui présentait comme une série de traits verticaux se tenant entre eux et très faciles à confondre. On sent que le livre n'eut d'abord rien de sacré, rien d'officiel. Ce fut une écriture privée, longtemps gardée comme telle, copiée avec toutes les fautes qu'entraîne l'usage d'un caractère cursif.

La traduction grecque du *Cohélet* présente des caractères à part, qui invitent également à croire que le livre entra dans le Canon et y fut rattaché comme une sorte d'appendice. Si cette traduction n'est point d'Aquila, elle est au moins de son école et de sa manière. Aquila traduisit au temps d'Adrien (vers 130 après Jésus-Christ), et sous l'influence des idées de Rabbi Aquiba (3). Le principe fondamental de Rabbi Aquiba était que tout mot, dans le texte de la Bible, a une valeur par lui-même et ajoute une nuance au sens. Aquila en concluait que chaque mot hébreu doit être traduit par un mot grec. De tous les mots hébreux, le plus vide de sens est sûrement la particule *et*, qui sert à marquer le régime direct du verbe. Un traducteur grec raisonnable a rempli son devoir quand il a mis à l'accusatif le mot précédé de cette particule. Aquila ne l'entendait pas ainsi. Il

(1) Voir l'appendice à la fin de ce volume. Les *heris*, ou variantes avouées par la Masore elle-même, présentent le même caractère. Voir par exemple, XII, 8.

(2) Se le représenter par l'inscription des Beni-Hezir, près de Jérusalem, à peu près contemporaine de Jésus-Christ.

(3) Voir *L'Église chrétienne*, p. 412 ss.

rendait systématiquement *et* par σύν, quoique cela ne fit en grec aucun sens. Traduisant, par exemple, le premier verset de la *Genèse*, il mettait « que Dieu créa σύν τὸν οὐρανὸν καὶ σύν τῇ γῇ (1) ». Or cette particularité bizarre s'observe toujours dans la traduction grecque du *Cohélet* qui fait partie de la Bible grecque orthodoxe (2). Cette traduction se distingue, d'ailleurs, par une littéralité extrême. Elle a donc été faite sous l'influence des idées de Rabbi Aquila. Est-elle d'Aquila lui-même ? Cela est très douteux ; car une version grecque différente de celle-là figurait dans les Héxaples d'Origène sous le nom d'Aquila. Mais Aquila fit souvent plusieurs versions d'un même livre. Les deux versions, au moins, sont sûrement contemporaines ; car cette bizarre manie de rendre *et* par σύν dura très peu de temps. On la trouvait aussi dans la traduction grecque, maintenant perdue, de l'*Apocalypse d'Esdras*, ouvrage de la fin du 1^{er} siècle de notre ère (3).

Il semble donc que le *Cohélet* ne fut traduit en grec que vers l'an 130 après Jésus-Christ. Cela coïncide avec ce fait qu'on n'en trouve aucune citation chez les écrivains chrétiens du 1^{er} et du 1^{re} siècle. Pourquoi le *Cohélet* a-t-il été traduit si tardivement, quand tous les autres écrits hébreux ont passé en grec au 1^{re} et au 1^{re} siècle avant Jésus-Christ ? Probablement parce qu'il ne faisait pas partie de la Bible à cette époque ; peut-être même parce qu'il n'était pas encore composé (4).

Les derniers versets, enfin, présentent quelques particularités qui conduisent à considérer le livre comme le plus moderne des écrits de la Bible hébraïque. M. Nahman Krochmal remarqua le premier que l'ouvrage se terminait en réalité au verset 10 du chapitre XII. Les deux versets qui suivent n'ont aucun rapport avec l'ouvrage et ont dû servir de clause finale au recueil biblique, quand le *Cohélet* formait les dernières pages du volume. Ce n'est point par hasard que ce petit quatrain se trouve fixé à la fin de notre livre, et non à la fin des *Chroniques*, ou d'*Esther* ou de *Daniel*, qui, eux aussi, ont longtemps traîné aux derniers feuillets du volume sacré. L'addition

(1) Saint Jérôme, *Ad Pammachium, de optimo genere interpretandi*, Opp., IV, 2^e partie, p. 255 (Martianay).

(2) Grætz, *Kohélet*, p. 175 ss. Voir surtout *Eccl.*, II, 17 ; III, 17 ; VIII, 8, 15, 17 ; IX, 15 ; XI, 7 ; XII, 9, 14. Notez σύμ τας pour *et kol*, IX, 1.

(3) Ch. VI, 59, *cum seculo*, qui est sûrement la traduction de σύν τὸν αἰῶνα. Voir *L'Église chrétienne*, p. 455.

(4) Il n'est nullement sûr que le *Cohélet* fit partie de la supputation générale des livres saints donnée par Josèphe, *Contre Apion*, I, 8.

de notre livre au Canon paraît donc un fait récent et dont les traces se laissent encore apercevoir.

Le livre ne renferme pas un grand nombre de traits qui puissent servir à tracer le tableau du temps où vivait l'auteur. On voit bien, à son état d'âme, que les vieilles mœurs étaient perdues. La famille est détruite ; la femme, à la suite des scandales de l'époque séleucide et à la veille des effroyables crimes domestiques de l'âge hérodien, est devenue un fléau. Ce qui soutenait l'ancien sage, quand sa philosophie était trop ébranlée, c'était l'espérance de se survivre en ses enfants. La postérité le consolait de la fragilité de la vie individuelle. Notre auteur voit dans cette façon de raisonner une amère duperie. Que sait-on de ses enfants ? Ce seront peut-être des sots, qui vous couvriront de honte et démoliront ce que vous avez cherché à édifier. Le vrai commentaire du *Cohélet*, ce sont les livres XII et XIII des *Antiquités* de Josèphe, ce tissu de crimes et de bassesses qui, surtout, depuis l'an 200 (av. J.-C.) à peu près, compose l'histoire de la Palestine. Les *hasidim* échappaient à la réalité par leurs rêves messianiques ; notre auteur y échappe par son fatalisme résigné et par son goût de la vie raffinée.

Le temple de Jérusalem existait quand le livre fut écrit, et le culte y florissait (1). Le sacerdoce était organisé avec un certain pouvoir temporel (2). Il y avait des piétistes zélés, qui exagéraient les prescriptions et faussaient la religion par un zèle et une austérité outrés. Jérusalem était le siège d'une royauté et d'une cour (3), où les gens un peu notables de la ville aspiraient à briller. Les dynasties et les villes indépendantes pullulaient en Syrie (4) ; elles se faisaient des guerres sans fin. Une petite ville pouvait avoir un siège à soutenir. Il semble qu'aucun grand pouvoir comme celui des Achéménides, ou d'Alexandre, ou des Ptolémées, ou des Séleucides ne se faisait sentir (5).

Le moment où un pareil état social de la Judée et de l'Orient nous reporte est vers l'an 125 avant Jésus-Christ. Le pouvoir

(1) Ch. IV, 17 ss.

(2) Ch. V, 5.

(3) Ch. VIII, 1 ss.

(4) Ch. IX, 14 ss. Les allusions précises que M. Hitzig et M. Grætz trouvent dans ces passages résultent de combinaisons arbitraires ou hasardées.

(5) Le mot *medina* pour désigner une province (V, 7) et le fait d'esclaves gouverneurs et hauts fonctionnaires (X, 7, 16) seraient plutôt caractéristiques de l'époque perse ; mais l'état administratif de l'Orient n'a jamais beaucoup varié.

des Séleucides s'était effondré et avait laissé la place à des petites dynasties locales, à des villes autonomes (1). La royauté d'Israël s'était relevée par les Asmonéens. Bien que sortie d'un fanatisme brûlant, cette dynastie, surtout après sa rupture avec les pharisiens sous Jean Hyrcan, devint bientôt assez profane. Alexandre Jannée et Jean Hyrcan sont des rois comme d'autres, religieux par habitude et par politique, cruels, avides, méchants, au fond très peu dévots. C'est le temps des *hasidim* et le commencement des sectes comme les esséniens, qui, justement par réaction contre la perversion du monde, introduisent dans l'israélitisme un esprit de mysticité inconnu jusque-là. Ces gens qualifiés de « sots » (2), qui se livraient aux pratiques d'un ascétisme exalté, à des abstinences inutiles, qui se préoccupaient vainement de l'avenir et de ce qui arrive après la mort, qui trouvaient mauvais que l'homme jouît tranquillement de l'aisance qu'il avait acquise par un travail honnête, étaient probablement les premiers en date de ces fous du royaume de Dieu dont la folie allait gagner le monde et que notre auteur ou ses pareils devaient accueillir de tous leurs dédains.

S'il fallait s'arrêter à une date un peu précise, c'est vers ce temps, une centaine d'années avant la naissance de Jésus, que je placerais la composition du *Cohélet*. L'auteur fut peut-être quelque arrière-grand-père d'Anne ou de Caïphe, de ces prêtres aristocrates qui condamnerent Jésus d'un cœur si léger. Il fut l'idéal de ce qu'on appelait un sadducéen, je veux dire de ces gens riches, sans fanatisme, sans croyance d'aucune sorte en l'avenir, attachés au culte du temple qui faisait leur fortune, furieux contre les fanatiques et toujours enchantés quand on les mettait à mort. On a souvent cherché à prouver que la philosophie de l'auteur porte la trace d'une influence de la philosophie grecque. Rien n'est moins certain. Tout absolument s'explique dans le livre par le développement logique de la pensée juive. L'auteur est très probablement postérieur à Épicure ; il semble bien cependant qu'il n'avait pas reçu d'éducation hellénique. Son style est sémitique au premier chef. Dans toute sa langue, pas un mot grec, pas un hellénisme caractérisé (3). D'un autre côté, il est loin de pousser aussi loin

(1) Qu'on se rappelle toutes ces ères de villes autonomes qui datent, en Syrie, de l'an 125 à peu près.

(2) *Eccl.*, IV, 17 ; V, 3.

(3) Aucun des exemples allégués par M. Gratz, *Kohélet*, p. 179 ss, ne me paraît décisif.

qu'Épicure la radicale négation de la Providence et le principe de l'insouciance des dieux à l'égard des choses humaines. Sa physique (1) est assez saine ; mais elle résulte bien plutôt, comme celle de Thalès et d'Héraclite, d'observations générales très justes, que d'un travail vraiment scientifique à la façon d'Archimède ou de l'école d'Alexandrie.

Sa morale de juste milieu a sûrement des analogues en Grèce, à Cyrène surtout. Il côtoie sans cesse Théodore de Cyrène (2), sans s'arrêter à ses assertions franchement irréligieuses. Aristippe de Cyrène reconnaît à beaucoup d'égards son confrère dans ce juif dégagé, qu'aucun préjugé n'aveugle et qui arrive à placer le but suprême de la vie dans le plaisir tranquille. Cyrène fut, avec Alexandrie, la ville où il y eut le plus de juifs. Mais les mêmes causes produisent, dans les familles humaines les plus diverses, des effets semblables. Le galant homme se ressemble en Europe, en Chine, au Japon. La Grèce, à vrai dire, n'eût point écrit une œuvre aussi découragée. La foi en la science soutient la Grèce. Le *Cohélet* est l'œuvre d'une absolue décrépitude. Jamais on ne fut plus vieux, plus profondément épuisé. Et dire que ce livre de scepticisme, à la fois élégant et morne, fut écrit peu de temps avant l'Évangile et le Talmud !... Peuple étrange, en vérité, et fait pour présenter tous les contrastes ! Il a donné Dieu au monde, et il y croit à peine. Il a créé la religion, et c'est le moins religieux des peuples ; il a fondé l'espérance de l'humanité en un royaume du ciel, et tous ses sages nous répètent qu'il ne faut s'occuper que de la terre. Les races les plus éclairées prennent au sérieux ce qu'il a prêché, et lui, il en sourit. Sa vieille littérature a excité le fanatisme de toutes les nations, et il en voit mieux que personne les côtés faibles. Aujourd'hui, comme il y a deux mille ans, il clorait volontiers le rouleau sacré par cette petite réflexion de lecteur ami de ses aises : « Assez de livres inspirés comme cela ! Trop lire fatigue la chair (3). »

V

Le livre *Cohélet* ne commence à faire parler de lui que vers la fin du 1^{er} siècle de notre ère. Après la destruction de Jérusalem par Titus, le centre de l'autorité juive se transporte à

(1) Ch. 1, 5 ss.

(2) Diogène Laërce, II, 86 ; VI, 97.

(3) *Eccl.*, ch. XII, 12.

Iabné ou Iamnia, à quatre lieues et demie environ au sud de Jaffa (1). Là, le judaïsme s'organise et se resserre ; là, en particulier, vers l'an 80 de notre ère, se pose la question des livres anciens qu'il faut conserver et qui doivent faire partie du Canon. *Job*, *Ézéchiél*, le *Cantique des Cantiques* et les *Proverbes* prêtaient à plus d'une objection, à cause de quelques images étranges, de certaines hardiesses et d'un ou deux tableaux libres. On les conserva néanmoins. La question du *Cohélet* fut également agitée (2). Le ton libertin qui y règne avait de quoi troubler une époque aussi pieuse. La discussion fut vive ; le livre l'emporta cependant (3). Quelques versets d'apparence religieuse (4) sauvèrent le reste. Le temps, d'ailleurs, était aux interprétations bizarres. On ne cherchait plus dans un livre son sens naturel. On y cherchait mille sens auxquels l'auteur n'avait jamais pensé. On eût trouvé des mystères sublimes dans des amas de lettres jetées au hasard. Un texte ancien était devenu un grimoire qui servait à des jeux de mots. Que le texte signifiât ceci ou cela, c'était chose fort indifférente. On n'avait plus d'yeux pour voir ni pour lire. En général, du reste, on lit mal, quand on lit à genoux.

Avec de tels procédés, il n'est pas surprenant qu'on ait pu faire d'un dialogue d'amour un livre d'édification, d'un livre sceptique un livre de philosophie sacrée. Les docteurs de Iabné ne comprirent rien ni à l'un ni à l'autre, et ce fut fort heureux ; car, s'ils eussent compris, certainement ils eussent détruit les livres qui les scandalisaient. L'erreur accréditée sur l'auteur des deux livres fut aussi, à quelques égards, salutaire. On les croyait de Salomon, et une origine si respectable empêchait de voir les objections. La *Sagesse* de Jésus fils de Sirach, qui n'offrait pas de difficultés à beaucoup près aussi sérieuses à l'orthodoxie, fut arrêtée sur le seuil de la canonicité, parce qu'elle avouait trop naïvement son origine moderne. L'auteur porta la peine de sa sincérité. Selon l'esprit du temps, un livre n'avait d'autorité que s'il portait le nom d'un patriarche, d'un prophète, d'un vieux scribe vénéré.

Vers l'an 100 de notre ère, le *Cohélet* fait donc partie de la Bible juive. Vers l'an 135, Aquila le traduit en grec, et les chré-

(1) Voir *Les Évangiles*, p. 43 ss.

(2) *Mischna*, *Eduioth*, v, 3 ; *Jadaim*, III, 5 ; *Aboth derabbi Nathan*, c. I.

(3) Voir *Les Évangiles*, p. 53.

(4) Par exemple, XI, 9 ; XII, 1, et même XII, 13-14, passage qui, à l'époque du sanhédrin de Iabné, devait déjà être envisagé comme une partie intégrante du livre *Cohélet*.

tiens commencent à le lire. Les conséquences de cette lecture se laissent d'abord bien peu sentir. Les chrétiens, avec leur assurance, allant jusqu'au martyre, du prochain avènement de la justice divine, ne pouvaient beaucoup goûter les sentences découragées de notre jouisseur blasé. Ni saint Justin, ni saint Irénée, ni Tertullien, ni Clément d'Alexandrie ne citent l'*Ecclésiaste* (1). L'Église, cependant, pour les jugements sur la canonicité des livres, dépendait encore de la synagogue. Tout livre hébreu, dès qu'il était traduit en grec, devenait un livre sacré. Ainsi la traduction d'Aquila s'introduisit dans l'Église. Origène (vers 230) met le *Cohélet*, sans réserve ni distinction, parmi les livres sacrés. Vers 250, Denys d'Alexandrie le commente (2). Plus tard, Jean Chrysostome en tire d'éloquentes paroles, au lendemain de la disgrâce d'Eutrope, et, au moment de la chute de Rome, saint Jérôme le lit à sainte Blésille pour la consoler en lui montrant combien ici-bas tout est vanité (3).

L'exégèse grossière et puérile du moyen âge ne se soucia d'aucune des difficultés que le livre devait présenter à quiconque eût réfléchi. Grotius le premier avoua le scandale que lui causaient certains passages. Il aperçut très bien aussi que la langue était postérieure à la captivité. Van der Palm, Umbreit, Knobel, Herzfeld, Luzzatto, Jahn, Augusti, de Wette virent le scepticisme de l'auteur, mais ne se l'expliquèrent pas. Une idée très fausse, celle d'un dialogue où tour à tour un piétiste et un saducéen exposaient des idées contraires, fit un moment fortune. M. Hitzig et M. Ewald ouvrirent la voie des explications historiques, mais méconnurent le caractère de libre pensée qui domine le livre, et le faussèrent tout à fait en prétendant y trouver un transcendantalisme prétentieux. Cohélet fut pour eux une sorte de théologien à la façon de Zurich ou de Gœttingue, procédant par pédantes circonvolutions. M. Ewald et M. Hitzig, cependant, firent faire un véritable progrès à l'exégèse du livre, en montrant qu'il fallait pour l'expliquer descendre jusqu'à l'époque macédonienne. M. Zirkel reconnut aussi que le livre était encore plus moderne que les premiers

(1) Les traces qu'on en a cru voir dans le *Testament des douze patriarches* (Nepht., 2, 8) et dans saint Justin (*Apol.* I, c. 57 ; *Dial.*, c. 6) sont plus que douteuses. La phrase banale, *Eccl.*, XII, 13, se retrouve dans le *Pasteur d'Hermas*, mand. VII, init. ; mais il n'est nullement probable que ce soit là un emprunt fait au livre pseudo-salomonien.

(2) Pitra, *Spicil. Solesm.*, I, p. 16, 17 ss.

(3) « *Ut eam ad contemptum istius seculi provocarem et omne quod in mundo cernebat putaret esse pro nihilo.* » Praef. in *Eccl. ad Paulam et Eust.* Opp., t. II, p. 713-714, Martianay.

critiques protestants, réputés hardis, ne l'avaient supposé.

Le *Cohélet* est un ouvrage si profondément juif qu'il était réservé à des critiques juifs d'en saisir définitivement le caractère et le sens véritable. Moïse Mendelssohn, Samuel David Luzzatto le comprirent beaucoup mieux que ne l'avaient fait les théologiens protestants. Enfin il a été donné à M. Grætz d'accomplir, dans l'exégèse du livre qui nous occupe, le pas le plus considérable (1). Une foule d'exégètes avaient signalé le caractère moderne de la langue du *Cohélet*; M. Grætz a fort bien remarqué que ce n'est pas assez dire et que, pour trouver les vrais analogues de ce style, c'est presque jusqu'à la Mischna qu'il faut descendre. Certes M. Grætz a été beaucoup trop loin en prétendant préciser une foule de traits de la pensée de l'auteur dont la véritable nuance nous échappera toujours. Pour faire du livre un pamphlet politique contre le gouvernement d'Hérode, devenu vieux et impopulaire, il faut forcer une foule de détails et voir dans le livre autre chose que ce qui s'y trouve. Ce qui est bien plus choquant dans l'ouvrage de M. Grætz, c'est l'explication des deux derniers chapitres. Si cette explication était admise, le *Cohélet* serait un mauvais livre, un livre de mauvais conseils. Or voilà ce qu'il n'est nullement. C'est un livre de scepticisme élégant; on peut le trouver hardi, libre même; jamais il n'est immoral ni obscène. L'auteur est un galant homme, non un professeur de libertinage, et c'est ce qu'il serait vraiment si la fin du livre renfermait les étranges sous-entendus admis par M. Grætz.

VI

L'intégrité du livre a donné lieu à d'intéressantes discussions. Jusqu'au verset 8 du chapitre XII, aucune suspicion grave n'a été élevée. Certes beaucoup de passages ne se présentent pas dans l'ordre que nous voudrions, et M. Grætz, dans plusieurs endroits, a pu proposer des transpositions qui soulageraient certaines difficultés. Mais aucun de ces changements ne s'impose. A part les accidents qu'a subis tout livre ancien pour arriver jusqu'à nous, on peut admettre que le *Cohélet*, si on le termine au verset 8 du chapitre XII, est resté à peu près intact.

Les paroles mises dans la bouche de Cohélet finissent au verset 8 du chapitre XII. Le livre se termine à dessein comme il a com-

(1) *Kohélet, oder der salomonische Prediger*, Leipzig et Heidelberg, 1871.

mencé, par l'exclamation : « Vanité des vanités ! » Les versets 9 et 10, quoi qu'en dise M. Grætz, nous paraissent cependant de l'auteur primitif. Cet épilogue complète bien la fiction qui fait la base du livre. Quel motif, d'ailleurs, eût amené à faire postérieurement une telle addition ? Toute interpolation des livres sacrés se fait avec une intention dogmatique et d'après une tendance sectaire. Or les versets 9 et 10 sont les plus insignifiants du monde. On ne voit nullement quel eût été le but de l'interpolateur.

Il n'en est pas de même des versets 11 et 12. Ces versets n'ont aucune relation directe avec l'ouvrage. Ils servent évidemment de clausule à une collection de livres (1), et ils invitent le lecteur à regarder cette collection comme définitive, à n'y plus admettre les livres que l'on continuera de faire indéfiniment. M. Nahman Krochmal a très bien aperçu la vérité sur ce point (2). Non seulement ces deux versets ne sont pas de l'auteur du *Cohélet* ; mais ils n'ont jamais fait partie du livre. C'est une sorte de petit quatrain inscrit au feuillet de garde du volume des hagiographes, quand le *Cohélet* occupait les dernières pages de la collection. Cette hypothèse est si satisfaisante qu'on peut la tenir pour un fait acquis.

Les versets 13-14, quoiqu'ils soient d'un ton légèrement différent et plutôt en prose qu'en vers, paraissent avoir fait partie de la même finale. On peut, si l'on veut, les considérer comme un de ces résumés de toute la Bible en quelques mots, qui exerçaient la subtilité des rabbins (3). On pourrait aussi être tenté de voir dans ces deux versets une addition faite au livre *Cohélet* pour sauver par une réflexion pieuse ce que le livre avait d'hétérodoxe. Mais il faudrait supposer qu'une telle addition se serait faite après que les versets 11 et 12 auraient été, par suite d'un malentendu, incorporés au *Cohélet*. C'est là une hypothèse compliquée et même, vu l'âge moderne du livre, presque inadmissible.

Le texte du *Cohélet* est, avec le texte du livre des *Psaumes*, la partie de la Bible où il y a le plus de fautes de copistes. Toutes les fautes, comme je l'ai déjà dit, proviennent des confusions auxquelles prête l'alphabet carré. La comparaison du texte massorétique avec les anciennes versions prouve que la supposition

(1) *Méhemma*, au pluriel, verset 12.

(2) Dans le t. IX du journal hébreu *Moré nebouké haz-zéman*. Voir Grætz, *Kohélet*, p. 47 ss.

(3) *Matth.*, VII, 12 ; XXII, 36-40.

de pareilles fautes n'est pas le fait d'une critique aux abois. Cette comparaison fournit déjà le moyen de corriger plusieurs des altérations du texte hébreu. La paléographie fournit un instrument critique bien autrement efficace. Le progrès de l'épigraphie sémitique tirera enfin l'exégèse biblique de l'impasse où elle était engagée. La vieille école, qui s'obligeait à expliquer le texte tel qu'il est, même quand notoirement il est corrompu, paraîtra puérile. Mais l'école qui substitue arbitrairement des leçons commodes à tout ce qui l'embarrasse ne sera pas moins condamnée. A défaut de la comparaison des manuscrits, qui, en ce qui touche la Bible, est inféconde ou épuisée, un seul moyen reste à la critique pour tâcher de retrouver le texte primitif de ces antiques livres, dont quelques-uns ont été fortement viciés par les copistes : c'est de se les figurer écrits dans l'alphabet où ils furent composés et où ils subirent leurs premières aventures. De la sorte on arrive à des conjectures plausibles, quelquefois certaines. Cette méthode, qui est la base de mon enseignement au Collège de France, m'a fourni plusieurs corrections, que j'ai réunies dans un appendice à la fin du volume, afin qu'on se rende bien compte des discordances partielles qui peuvent exister entre ma traduction et le texte reçu.

Le texte, du reste, nous aurait été conservé lettre pour lettre tel qu'il fut écrit par son auteur, que de grandes difficultés resteraient encore. Les idées de l'auteur sont d'un ordre assez simple et ne demandent, pour être comprises, aucun effort de métaphysique. Mais sa langue est singulièrement embarrassée. Il procède par petites retouches successives. Au lieu du grand style de Platon et d'Aristote, son hébreu est comme un entassement de pierres sèches, sans ciment. L'auteur est un esprit cultivé, qui ne trouve sous sa main qu'un idiome rebelle au but qu'il se propose. L'hébreu, aux VIII^e, VII^e et VI^e siècles avant Jésus-Christ, avait produit des chefs-d'œuvre que l'humanité devait adopter comme des inspirations divines; mais cette littérature classique était très limitée. Elle n'avait rien qui pût s'appeler science ou philosophie. Admirable pour l'expression de la passion, l'hébreu n'a aucune souplesse pour le raisonnement. L'arabe, au XI^e et au XII^e siècle de notre ère, se trouva dans le même embarras. On le fit servir à l'expression d'idées pour lesquelles il n'avait pas été créé. De là une extrême gaucherie. Sauf les moments où ils s'échappent dans le mysticisme, les philosophes arabes sont de mauvais écrivains. Les langues sémitiques ne se prêtent nullement à l'expression d'idées enchevêtrées. Elles recherchent le trait vif, l'étincelle; elles décomposent le raisonnement et en

étaient les membres. Supposons Descartes pourvu d'un tel instrument ; où serait le *Discours de la méthode* ? Que deviendrait en un tel idiome la phrase suivante de Spinoza ?

« L'expérience m'ayant appris à reconnaître que tous les événements de la vie commune sont choses vaines et futiles, que tous les objets de nos craintes n'ont rien en soi de bon ni de mauvais et ne prennent ce caractère qu'autant que l'âme en est touchée, j'ai pris enfin la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable et capable de se communiquer aux hommes, un bien qui puisse remplir seul l'âme tout entière, après qu'elle a rejeté tous les autres biens, un bien, en un mot, qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur. »

Et ce beau cri de l'âme vertueuse de Kant ?

« Devoir ! mot grand et sublime, toi qui n'as rien d'agréable ni de flatteur, et qui commandes la soumission, sans pourtant employer pour ébranler la volonté des menaces propres à exciter naturellement l'aversion et la terreur, mais en te bornant à proposer une loi qui d'elle-même s'introduit dans l'âme et la force au respect (sinon toujours à l'obéissance), et devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils travaillent sourdement contre elle, quelle origine est digne de toi ? Où trouver la racine de la noble tige qui repousse fièrement toute alliance avec les penchants, cette racine où il faut placer la condition indispensable de la valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ? »

Cohélet, au fond, a compris tout cela et voudrait le dire. Il a l'esprit philosophique ; mais il n'a pas une langue philosophique à sa disposition. Ses efforts désespérés pour faire un raisonnement ressemblent aux tortures d'un grand musicien forcé d'exécuter une symphonie compliquée avec un orchestre tout à fait grossier.

Une observation très juste, due à M. Joseph Derenbourg, jette le plus grand jour sur la manière d'écrire de notre auteur et sur les règles qui président à la conduite de sa pensée. Un des traits caractéristiques de cette poésie morale de l'Inde et de la Perse avec laquelle le *Cohélet* a déjà tant d'analogies, c'est l'habitude d'insérer des vers dans le tissu de la prose, soit que ces vers consistent en citations de poèmes connus, soit qu'ils aient été composés par l'auteur lui-même. M. Ewald avait déjà remarqué les proverbes, presque sans connexion avec le texte, dont l'auteur sème sa déclaration, pour en rompre le cours trop monotone.

M. Derenbourg (1) montre qu'en ceci Cohélet a devancé le genre dont Saadi présente le modèle achevé, et qui a ses origines dans la Perse sassanide et ultérieurement dans l'Inde. La teneur générale du style de *l'Ecclésiaste*, c'est la prose. Mais, par moments, le parallélisme se fait sentir, et presque toujours, à ces moments-là, la suite des idées est violemment brisée. En admettant que ces maximes, très peu liées avec ce qui précède et ce qui suit, sont des citations ou plutôt des intercalations métriques, on soulage singulièrement la difficulté que l'on trouve à faire tenir l'ouvrage sur ses pieds (2). Le traducteur est à cet égard un excellent juge. Toutes les traductions de *l'Ecclésiaste* ont, en quelques endroits, un air gauche et incohérent. Dans l'hypothèse où c'est l'auteur lui-même qui, de temps en temps, rompt sa trame pour y brider des espèces d'appliques, on obtient un texte bien plus satisfaisant. Il en résulte même un certain charme : ces petites parenthèses enlèvent à la prose un sérieux trop prolongé ; elles détournent le lecteur de la fausse idée qu'un raisonnement rigoureux se cache sous ces légères fioritures. Quelquefois, en effet, le lien logique manque tout à fait ; ce sont des coups d'archet, de légères ritournelles de violon, uniquement destinés à séparer des paragraphes, ou de simples roses jetés en passant, comme ces fleurettes qui émaillent les interlignes d'un manuscrit persan du xvi^e siècle.

Mais comment rendre sensible, dans une traduction, ce passage de la prose aux citations en vers ? D'ordinaire, pour exprimer le rythme de la poésie parabolique, il suffit de conserver la coupe parallèle des distiques. Dans le *Livre de Job*, par exemple, une bonne traduction française est presque aussi rythmée que l'original. Il n'en serait pas de même dans *Cohélet*. Le parallélisme est ici très faible. Le rythme des vers cités consiste principalement en quelque chose de sautillant, de léger, de prétentieusement élégant. Pour rendre ce caractère, j'ai essayé les mètres anciens de notre poésie, avec un minimum de rime ou plutôt d'assonance. Je prie les poètes exquis de notre temps de ne pas croire que j'ai voulu marcher sur leurs brisées. Je n'ai songé en rien à lutter avec leurs harmonieuses mélodies. Il s'agissait de calquer en français des sentences conçues dans le ton dégagé, goguenard et prud'homme à la fois de Pibrac, de Marculfe ou de Chatonnet, de produire une saveur analogue à

(1) *Revue des études juives*, 1^{re} année, n^o 2, p. 184-185.

(2) Seul, le passage VI, 11-VII, 9 (formant le § xv de notre traduction) résiste à tous les efforts bienveillants que l'on fait pour ne pas avouer que l'auteur s'est endormi en l'écrivant.

celle de nos quatrains de moralités ou de nos vieux proverbes en bouts-rimés. La rime est, après tout, la jonglerie qui ressemble le plus au procédé de Cohélet, à ces mots lancés en l'air, retombant, rattrapés avec une prestesse vertigineuse. Il m'a été impossible de faire comprendre autrement le tour funambulesque de certaines boutades transcendantes, surtout du morceau sur la vieillesse, sorte de joujou funèbre qu'on dirait ciselé par Banville ou Théophile Gautier, et que je trouve supérieur même aux quatrains de Kheyyam. Pour le reste de l'ouvrage, j'ai cru, au moyen de petits couplets touchant d'un côté à la platitude, de l'autre à la gaudriole, allant de La Palice à Pibrac, j'ai cru, dis-je, être dans le ton de mon original, tour à tour éloquent et ironique, sérieux et railleur. C'est en pareil cas que l'on sent combien la traduction littérale peut être la pire des trahisons. Voilà un morceau de haute volée littéraire, dénué de toute intention dogmatique, que vous traduisez pédantesquement en lourde prose de théologien, pour la plus grande satisfaction des scolastiques. Quel amer contresens ! Autant vaudrait tourner Béranger en homélie, ou mettre les *Sermons* de Bossuet en madrigaux.

VII

En somme, le livre *Cohélet*, tel qu'il sort des vigoureuses serres de la critique moderne, est un des ouvrages les plus charmants que nous ait légués l'antiquité. Le plan a le défaut de toutes les fictions juives. Il n'est pas bâti d'une manière assez ferme. Le parti général du livre, cette façon de dérouler la confession d'un vieux roi dégoûté de la vie, pour amener par toutes les voies la conclusion : « Tout est vanité », est indiqué avec un rare bonheur ; il n'est pas suivi avec assez de persistance. L'auteur se perd en des réflexions dont on ne voit pas le lien avec le thème principal. Comme dans le *Livre de Job*, il faut mettre de la complaisance pour ramener à l'unité cette divagation sans frein. Le manque d'unité est aussi le défaut qu'on trouve au plus haut degré dans le *Cantique des Cantiques*. Seuls, les Grecs ont su créer des œuvres logiques, parfaitement suivies, conséquentes avec elles-mêmes. Le *simplex duntaxat et unum* est la découverte du génie grec. Chaque composition hellénique est comme un temple, où toutes les parties sont des fonctions les unes des autres, si bien qu'on peut restituer le tout avec une seule de ses parties. Certes, il n'en est pas ainsi

du *Cohélet*. Des chapitres entiers pourraient être retranchés sans que le tout en souffrît.

La philosophie de l'auteur n'est pas non plus très rigoureusement enchaînée. La conséquence de ses prémisses devrait être l'impiété. Théodore de Cyrène, qui a tant de rapports avec lui, conclut, en effet, à l'athéisme. Mais l'inconséquence de Cohélet a quelque chose de touchant. Aux deux ou trois endroits où l'on croirait qu'il va s'enfoncer dans le pur matérialisme, il se relève tout à coup par un accent élevé. Cette façon de philosopher est la vraie. On ne fera jamais taire les objections du matérialisme. Il n'y a pas d'exemple qu'une pensée, un sentiment se soient produits sans cerveau ou avec un cerveau en décomposition. D'un autre côté, l'homme n'arrivera point à se persuader que sa destinée soit semblable à celle de l'animal. Même quand cela sera démontré, on ne le croira pas. C'est ce qui doit nous rassurer à penser librement. Les croyances nécessaires sont au-dessus de toute atteinte. L'humanité ne nous écouterait que dans la mesure où nos systèmes conviendront à ses devoirs et à ses instincts. Disons ce que nous pensons ; la femme n'en continuera pas moins sa joyeuse cantilène, l'enfant n'en deviendra pas plus soucieux, ni la jeunesse moins enivrée ; l'homme vertueux restera vertueux ; la carmélite continuera à macérer sa chair, la mère à remplir ses devoirs, l'oiseau à chanter, l'abeille à faire son miel. Dans ses plus grandes folies, Cohélet n'oublie pas le jugement de Dieu. Faisons comme lui. Au milieu de l'absolue fluidité des choses, maintenons l'éternel. Sans cela, nous ne serions ni libres ni à l'aise pour le discuter. Les plus victimés, le lendemain du jour où on ne croirait plus en Dieu, seraient les athées. On ne philosophe jamais plus librement que quand on sait que la philosophie ne tire pas à conséquence. Sonnez, cloches, bien à votre aise ; plus vous sonnerez, plus je me permettrai de dire que votre gazouillement ne signifie rien de distinct. Si je craignais de vous faire taire, ah ! c'est alors que je deviendrais timide et discret.

Ce qui nous plaît surtout dans le *Cohélet*, c'est la personnalité de l'auteur. On ne fut jamais plus naturel ni plus simple. Son égoïsme est si franchement avoué qu'il cesse de nous choquer. Ce fut certainement un homme aimable. J'aurais eu mille fois plus de confiance en lui que dans tous les *hasidim*, ses contemporains. La bonté du sceptique est la plus solide de toutes ; elle repose sur un sentiment profond de la vérité suprême : *Nil expedit*. Il paraît qu'il ne se maria pas. C'est la plus forte critique de son siècle. De nos jours, il eût sûrement trouvé des

femmes spirituelles et beaucoup moins méchantes qu'il ne le croit, pour le consoler et l'aimer. Les femmes se fâchent rarement du mal qu'on dit de leur sexe. Une certaine mauvaise humeur contre elles leur semble la preuve qu'on s'occupe d'elles ; or les femmes n'ont vraiment de dédain et d'aversion que pour celui qui vit tranquillement d'autre chose qu'elles. En leur disant qu'on a tout trouvé fade, on ne leur déplaît pas absolument.

C'est par là que le *Cohélet* est un livre si profondément moderne. Le pessimisme de nos jours y trouve sa plus fine expression. L'auteur nous apparaît comme un Schopenhauer résigné, bien supérieur à celui qu'un mauvais coup du sort a fait vivre dans les tables d'hôte allemandes. Cohélet, comme nous, fait de la tristesse avec de la joie et de la joie avec la tristesse ; il ne conclut pas, il se débat entre des contradictoires ; il aime la vie, tout en voyant la vanité. Surtout, il ne pose jamais. Il ne se complaît pas dans l'effet qu'il produit ; il ne se regarde pas maudissant l'existence. Il est d'une parfaite sincérité en disant qu'il a tout trouvé frivole et creux. On aime à se le représenter comme un homme exquis et de bonnes manières, comme un ancêtre de quelque riche juif de Paris égaré en Judée du temps de Jésus et des Macchabées.

Ce que le Cohélet, en effet, est bien essentiellement et par excellence, c'est le juif moderne. De lui à Henri Heine, il n'y a qu'une porte à entr'ouvrir. Quand on le compare à Élie, à Jérémie, à Jésus, à Jean de Gischala, on a peine à comprendre qu'une même race ait produit des apparitions si diverses. Quand on le compare à l'Israélite moderne, que nos grandes villes commerçantes d'Europe connaissent depuis cinquante ans, on trouve une singulière ressemblance. Attendez deux mille ans, que la fierté romaine se soit usée, que la barbarie ait passé, vous verrez combien ce fils des prophètes, ce frère des zélotes, ce cousin du Christ, se montrera un mondain accompli ; comme il sera insoucieux d'un paradis auquel le monde a cru sur sa parole ; comme il entrera avec aisance dans les plis de la civilisation moderne ; comme il sera vite exempt du préjugé dynastique et féodal ; comme il saura jouir d'un monde qu'il n'a pas fait, cueillir les fruits d'un champ qu'il n'a pas labouré, supplanter le badaud qui le persécute, se rendre nécessaire au sot qui le dédaigne. C'est pour lui, vous le croiriez, que Clovis et ses Francs ont frappé de si lourds coups d'épée, que la race de Capet a déroulé sa politique de mille ans, que Philippe Auguste a vaincu à Bouvines, et Condé à Rocroi. Vanité des vanités !

Oh ! la bonne condition pour conquérir les joies de la vie que de les proclamer vaines ! Nous l'avons tous connu, ce sage selon la terre, qu'aucune chimère surnaturelle n'égare, qui donnerait tous les rêves d'un autre monde pour les réalités d'une heure de celui-ci ; très opposé aux abus (1), et pourtant aussi peu démocrate que possible ; avec le pouvoir, à la fois souple et fier ; aristocrate par sa peau fine, sa susceptibilité nerveuse et son attitude d'homme qui a su écarter de lui le travail fatigant (2), bourgeois par son peu d'estime pour la bravoure guerrière (3) et par un sentiment d'abaissement séculaire dont sa distinction ne le sauve point. Lui qui a bouleversé le monde par sa foi au royaume de Dieu, ne croit plus qu'à la richesse. C'est que la richesse est, en effet, sa vraie récompense. Il sait travailler, il sait jouir. Nulle folle chevalerie ne lui fera échanger sa demeure luxueuse contre la gloire périlleusement acquise ; nul ascétisme stoïque ne lui fera quitter la proie pour l'ombre. L'enjeu de la vie est selon lui tout entier ici-bas. Il est arrivé à la parfaite sagesse : jouir en paix, au milieu des œuvres d'un art délicat et des images du plaisir qu'on a épuisé, du fruit de son travail. Surprenante confirmation de la philosophie de vanité ! Allez donc troubler le monde, faire mourir Dieu en croix, endurer tous les supplices, incendier trois ou quatre fois votre patrie, insulter tous les tyrans, renverser toutes les idoles, pour finir d'une maladie de la moelle épinière, au fond d'un hôtel bien capitonné du quartier des Champs-Élysées, en regrettant que la vie soit si courte et le plaisir si fugitif. Vanité des vanités !

(1) Comparez *Eccl.*, ch. v, 7 ss.

(2) Comparez *Eccl.*, ch. x, 15.

(3) Voir *Eccl.*, ch. viii, 8.

L'ECCLÉSIASTE

PAROLES DE COHÉLET (1),

1, 1

FILS DE DAVID, ROI DE JÉRUSALEM

I

VANITÉ ABSOLUE DE TOUTE CHOSE. LE MONDE EST UN
CERCLE OU LES FAITS SE RÉPÈTENT SANS RÉSULTAT
NI PROGRÈS.

Vanité des vanités, disait Cohélet ; vanité des vanités ; 1, 2
tout est vanité !

Quel profit l'homme retire-t-il des peines qu'il se donne 3
sous le soleil ? Une génération s'en va ; une génération lui 4
succède ; la terre cependant reste à sa place. Le soleil se 5
lève ; le soleil se couche ; puis il regagne en hâte le point
où il doit se lever de nouveau. Tantôt soufflant vers le sud, 6
ensuite passant au nord, le vent tourne, tourne sans cesse,
et revient éternellement sur les cercles qu'il a déjà tracés (2).
Tous les fleuves se jettent dans la mer, et la mer ne regorge 7
pas, et les fleuves reviennent au lieu d'où ils coulent pour
couler encore (3).

(1) Voir Introduction, p. 534 ss.

(2) Tous ces exemples de forces naturelles agissant d'une façon circulaire prouvent que rien n'est nouveau, et aussi que tout est vain, puisque tout se répète en pure perte. Comparez Sénèque : « *Nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia. Omnia transeunt ut revertantur ; nil novi video, nil novi facio* » (Epist. 24).

(3) L'auteur suppose sans doute que les sources des fleuves communiquent avec la mer par des conduits souterrains et sont, selon l'image orientale, « des yeux de la mer ».

- 8 Tout est difficile à expliquer ; l'homme ne peut rendre
compte de rien ; l'œil ne se rassasie pas à force de voir ;
l'oreille ne se remplit pas à force d'entendre.
- 9 Ce qui a été, c'est ce qui sera ; ce qui est arrivé arrivera
10 encore. Rien de nouveau sous le soleil. Quand on vous dit
de quelque chose : « Venez voir, c'est du neuf », n'en croyez
rien ; la chose dont il s'agit a déjà existé dans les siècles
11 qui nous ont précédés. Les hommes d'autrefois n'ont plus
chez nous de mémoire ; les hommes de l'avenir n'en laisseront
pas davantage chez ceux qui viendront après eux.

II

PREMIÈRE EXPÉRIENCE DE L'AUTEUR.
VANITÉ DE LA SCIENCE.

- 1, 12 Moi, Cohélet, j'ai été roi sur Israël, à Jérusalem. La pre-
13 mière application que je fis de mon esprit fut de rechercher
et d'examiner avec soin tout ce qui se passe sous le soleil.
J'arrivai bientôt à reconnaître que c'est la pire des occupa-
tions que Dieu ait données aux fils d'Adam pour s'y user.
- 14 Ayant vu, en effet, toutes les choses qui se font sous le
soleil, je n'y trouvai que vanité et pâture de vent.
- 15 On ne peut redresser ce que Dieu créa courbe,
Ni faire quelque chose avec ce qui n'est pas.
- 16 Je me disais en moi-même : « Me voilà grand ; j'ai
accumulé plus de science qu'aucun de ceux qui ont vécu
avant moi dans Jérusalem ; mon intelligence a vu le fond de
17 toute chose ; j'ai appliqué mon esprit à connaître la sagesse
et à la discerner de la folie. » J'appris bien vite que cela
aussi est pâture de vent ; car
- 18 Qui thésaurise la sagesse
Thésaurise aussi la tristesse,
Et trop de science entasser.
C'est mauvaise humeur amasser.

III

SECONDE EXPÉRIENCE. VANITÉ DE LA RICHESSE
ET DES PLAISIRS.

Alors je me dis à moi-même : « Voyons, essayons de la 11, 1
joie ; goûtons le plaisir. » Je devais reconnaître que cela
aussi est vanité ; car bientôt

Au rire je dis : « Folie ! »

Au plaisir : « Que me veux-tu ? » 2

Je résolus, dis-je en mon cœur, de demander au vin le 3
bien-être de ma chair, et, sans renoncer pour cela à mes
projets de sagesse, d'adhérer momentanément à la folie,
jusqu'à ce que j'eusse découvert ce qui vaut le mieux pour
les fils d'Adam, entre tant d'occupations diverses auxquelles
ils se livrent sous le soleil durant les jours de leur vie. Je fis 4
de grandes œuvres ; je me bâtis des palais ; je me plantai 5
des vignes ; je me construisis des jardins et des parcs ; j'y
plantai des arbres fruitiers de toute sorte ; je fis creuser 6
des réservoirs d'eau pour arroser mes bois de haute futaie ;
j'achetai des esclaves des deux sexes ; si bien que le nombre 7
des enfants de ma maison, de mes bœufs et de mes brebis
surpassa celui que personne eût jamais possédé avant moi
à Jérusalem. En même temps, j'entassai dans mes trésors 8
l'argent, l'or, l'épargne des rois et des provinces ; je me pro-
curai des troupes de chanteurs et de chanteuses et toutes
les délices des fils d'Adam de quelque genre que ce fût.
Ainsi je devins plus grand et j'amassai plus de biens que 9
tous ceux qui avaient été avant moi à Jérusalem, sans que
pour cela ma sagesse m'abandonnât. Et je ne refusai à mes 10
yeux rien de ce qu'ils souhaitèrent, je n'interdis à mon cœur
aucune joie. « Après tout, me disais-je, je ne fais que jouir
de ce que j'ai gagné par mon travail ; ces plaisirs sont la
récompense des peines que je me suis données. »

- 11 Puis m'étant mis à considérer les œuvres de mes mains et les travaux auxquels je m'étais livré, je reconnus que tout est vanité et pâture de vent, que rien n'est profit solide sous le soleil.

IV

TROISIÈME EXPÉRIENCE. LE SAGE ET LE FOU ONT LA MÊME FIN. INUTILITÉ DES GRANDS SUCCÈS. JOUIR DOUCEMENT DE CE QU'ON A GAGNÉ.

- 11, 12 Je me pris alors à étudier quelle différence il peut y avoir entre la sagesse d'une part, la folie et la sottise de l'autre. « Car, me disais-je, quel homme venant après un roi peut refaire les expériences qu'il a faites ? »
- 13 Je crus d'abord que la supériorité de la sagesse sur la sottise est comme la supériorité de la lumière sur les ténèbres.
- 14 Le sage a des yeux dans sa tête,
Et le fou marche dans la nuit.
- 15 Or bientôt je vis qu'une même fin est réservée à tous les deux. Alors je pensai en moi-même : « Si la destinée qui m'attend est la même que celle du fou, que me sert alors d'avoir travaillé sans relâche à augmenter ma sagesse ? »
- 16 Et je dis en mon cœur : « Encore une vanité. » Il n'y a pas plus de souvenir éternel pour le sage que pour le fou. Dans ce qui sera le passé des jours à venir, tout sera oublié. Comment se fait-il que le sage et le fou meurent de la même manière ?...
- 17 Ces réflexions me firent prendre la vie en haine ; j'eus de l'aversion pour tout ce qui se passe sous le soleil, voyant
- 18 que tout est vanité et pâture de vent. Et je pris en dégoût les travaux auxquels je m'étais livré sous le soleil, songeant qu'il faudrait en laisser le fruit à l'homme qui me succé-
- 19 dera. Or cet homme, qui sait s'il sera sage ou fou ? Et c'est

cet homme-là qui sera le maître de tout ce que j'ai gagné par les travaux que j'ai menés à fin avec tant de labeur et de sagesse sous le soleil ! Encore une fois, vanité ! 20

Je me pris donc à n'avoir que du dégoût au cœur pour tous les travaux auxquels je m'étais livré sous le soleil. Voilà un homme dont la vie laborieuse a été un chef-d'œuvre de sagesse, de savoir et de bonne fortune, eh bien, il laisse tout ce qu'il a gagné, sa juste part, à quelqu'un qui n'y a été pour rien. Quelle vanité ! quel abus ! Car enfin que revient-il ainsi à cet homme-là de toutes les peines et de tous les soucis qu'il s'est donnés sous le soleil ? Ses jours ont été pleins d'ennui ; l'inquiétude a été son état habituel ; même la nuit son esprit ne dormait pas. O vanité ! Ne vaut-il donc pas mieux, pour l'homme, manger, boire, goûter à son aise le plaisir conquis au prix de son travail ? J'arrivai même à penser que ce genre de bonheur nous vient de la main de Dieu. Si l'on mange, si l'on boit, n'est-ce pas grâce à lui ? Il donne à celui qui lui plaît sagesse, intelligence et joie ; à celui qui encourt sa disgrâce il assigne la besogne d'amasser, d'entasser des richesses qu'il donne ensuite à celui qui lui plaît. Donc, encore une fois : Vanité ! pâture de vent ! 21 22 23 24 25 26

V

TOUT EST BON OU MAUVAIS SELON LES MOMENTS.
IMPOSSIBILITÉ DE RÉFORMER LE MONDE TEL QUE DIEU
L'A FAIT.

Il y a temps pour tout, et chaque chose sous le ciel a son heure : III, 1

Temps de naître et temps de mourir,	2
Temps de tuer, temps de guérir,	
Temps de planter, temps de détruire,	3
Temps de bâtir, temps d'arracher,	
Temps de gémir, temps de danser,	4
Temps de pleurer et temps de rire.	

5 Temps d'assembler les blocs, temps de les disperser,
 Temps d'aimer les baisers et temps de les maudire,
 6 Temps de poursuivre un rêve ou de se l'interdire,
 Temps d'aimer un objet, temps de le repousser.

7 Temps où l'on coud, où l'on déchire,
 Temps où l'on parle, où l'on se tait,
 8 Temps où l'on hait, où l'on soupire,
 Temps de la guerre, et temps de paix.

9 Que reste-t-il donc à l'homme, des peines qu'il a prises ?
 10 J'ai vu toutes les occupations que Dieu a données aux fils
 11 d'Adam pour qu'ils s'y abrutissent. Il a fait toute chose
 bonne à son heure ; le monde, il le déroule devant les
 hommes, mais de façon que, d'un bout à l'autre, ils ne
 puissent rien comprendre à ses desseins.

12 Donc, conclus-je alors, il n'y a qu'une seule chose bonne
 pour l'homme, c'est de se réjouir et de goûter le bonheur
 13 pendant qu'il vit. Oui, quand un homme mange, boit,
 jouit du bien-être acquis par son travail, cela est un don de
 14 Dieu. Je vis clairement que tout ce que Dieu a fait restera
 éternellement tel qu'il l'a fait. Rien n'y peut être ajouté ;
 on n'en saurait rien retrancher. Tout cela, Dieu l'a fait
 15 pour qu'on le craigne. Le passé a existé dans un passé
 antérieur ; l'avenir a déjà été ; Dieu recherche, pour le
 faire être encore, ce qui semblait avoir fui pour jamais.

VI

NOUVELLES OBSERVATIONS. L'INJUSTICE RÈGNE ICI-BAS.
 L'HOMME FINIT COMME L'ANIMAL.

III, 16 J'ai vu une autre chose sous le soleil : c'est le méchant
 assis au lieu où se rendent les jugements, et l'iniquité
 17 trônant sur le siège de justice. « Dieu, me suis-je dit d'abord,
 jugera le juste et le méchant ; car il a fixé un temps à toute
 18 chose. » Mais bientôt j'ai reconnu que les enfants d'Adam

ne sont pas aussi privilégiés de Dieu qu'ils le paraissent et qu'ils n'ont en réalité aucune supériorité sur l'animal. Car la destinée des enfants d'Adam et celle des animaux sont une seule et même chose. La mort des uns, c'est la mort des autres ; il n'y a qu'un même souffle en tout ; la supériorité de l'homme sur l'animal n'existe pas ; tout est vanité. Tout va vers un même lieu. Tout est venu de la poussière, et tout retourne à la poussière. Qui sait si, tandis que le souffle des enfants d'Adam monte en haut, le souffle de l'animal descend en bas, vers la terre ?

Je me confirmai donc dans cette pensée qu'il n'y a pour l'homme qu'une seule chose vraiment bonne, c'est de jouir lui-même du fruit de ses œuvres ; c'est là son vrai lot : en effet, après sa mort, qui le ramènera pour voir comment les choses se passeront ?

VII

AUTRE OBSERVATION. L'OPPRESSION PARTOUT TRIOMPHANTE. LA VIE ET L'ACTIVITÉ CONÇUES COMME UN MAL.

Et je me remis à observer, et je vis les actes d'oppression qui se passent sous le soleil. Partout des opprimés baignés de larmes, et personne pour les consoler ! des gens suppliant qu'on les tire des mains de ceux qui les oppriment, et personne pour les délivrer !

Alors je félicitai les morts, et je préfèrai le sort de ceux qui ont disparu avant nous au sort des vivants dont l'existence s'est prolongée jusqu'à présent. Plus heureux que les uns et que les autres me parurent ceux qui n'ont jamais existé, puisqu'ils n'ont pas vu les choses qui se passent sous le soleil.

Je compris que tout effort, tout succès se résume en

jalousie, en désir de surpasser son semblable. Encore une vanité, une pâture de vent !

5 L'insensé se croise les mains
Et vit de sa propre substance.

6 Mieux vaut une poignée de bonheur calme que les deux mains pleines de labeur et de vains soucis.

VIII

. INUTILITÉ DE LA VIE POUR L'HOMME SOLITAIRE.

iv, 7 Autre vanité que j'ai vue sous le soleil : un homme seul,
8 qui n'a personne pour lui succéder (1), ni fils ni frère, et il travaille tout de même sans relâche, et son œil ne se rassasie pas de voir affluer chez lui les richesses. « Eh ! pour qui donc travaillé-je, se dit-il parfois, et privé-je mon âme de tout plaisir ? » Encore une vanité, une triste chose !

9 Deux valent mieux qu'un ; car, quand deux sont associés,
10 leur travail a sa récompense. Si l'un des deux tombe, l'autre le relève ; mais malheur à l'homme seul ! S'il tombe, il n'a
11 pas de second pour le relever. Si deux sont couchés ensemble, ils ont chaud ; mais l'homme seul, comment se réchauffera-t-il ?
12 Quand le brigand s'attaque au voyageur qui a un compagnon, tous deux se réunissent pour lui tenir tête. Le fil tressé de trois brins ne se rompt pas vite.

IX

VANITÉ D'ESPÉRER QUE LES AFFAIRES HUMAINES IRONT MIEUX SOUS UN AUTRE GOUVERNEMENT.

iv, 13 Mieux vaut un garçon pauvre et avisé, qu'un vieux roi absurde, qui ne sait plus se laisser éclairer.

(1) L'auteur se désigne lui-même à mots couverts.

Tel passe en un moment de la prison au trône ;
Tel est né misérable en ses futurs états. 14

J'ai vu tout le monde s'empresse à la suite du jeune 15
héritier qui doit succéder au vieux roi. Infinis ont été les 16
maux qu'on a soufferts dans le passé ; mais, dans l'avenir,
on n'aura pas plus à se réjouir de celui-ci... Toujours vanité
et pâture de vent !

X

VANITÉ DE LA RELIGION QUI NE SE RÉDUIT PAS A LA CRAINTE
DE DIEU.

Observe bien tes pas quand tu vas à la maison de Dieu (1). 14, 17
Mieux vaut l'obéissance à la Loi que les sacrifices des sots,
qui ne savent que faire le mal (2). Réprime les empresses 15, 1
ments de ta bouche, et que ton cœur ne se hâte pas de pro-
férer des promesses en présence de Dieu ; car Dieu est dans
le ciel, et, toi, tu es sur terre. Que tes paroles soient donc en
petit nombre.

Les songes, en effet, viennent à tout propos (3), 2
La voix du sot se perd en un flot de paroles.

Quand tu as fait un vœu à Dieu, ne tarde pas à l'accom- 3
plir ; Dieu n'aime pas les sots. Acquitte ce que tu as voué ; 4
mieux vaut ne pas faire de vœux que d'en faire et de ne pas
les accomplir. Ne permets pas à ta propre bouche de te 5
constituer pécheur, et ne te mets pas en situation d'être
obligé de dire à l'envoyé des prêtres (4) : « C'était une

(1) C'est-à-dire mets-y de la réflexion, n'y va pas à tort et à travers.

(2) Le faux dévot, avec sa conscience étroite, ne distinguant pas la vraie dévotion de la fausse, déplaît à Dieu par les actes mêmes qu'il croit lui être le plus agréables.

(3) La plupart des vœux étaient faits à la suite de songes, qu'on croyait fatidiques.

(4) Quand les vœux étaient faits solennellement au temple, et qu'on tardait à les accomplir, les prêtres envoyaient des agents pour réclamer l'argent qui était dû.

erreur (1) », de peur que Dieu ne s'irrite et qu'il n'anéantisse
 6 l'œuvre de tes mains. Tous ces songes n'aboutissent qu'à
 un tas de paroles vaines (2) ; crains plutôt Dieu !

XI

VANITÉ DE LA FORTUNE EN ARGENT.

v, 7 Si tu vois dans la province le pauvre opprimé et la rapine
 prendre la place de la justice et du jugement, ne t'en étonne
 pas ; c'est que les grands sont surveillés par des grands et
 8 qu'au-dessus d'eux il y a des grands encore (3). L'excellence
 de la terre se montre en tout ; le roi même est soumis aux
 9 champs. Celui qui aime l'argent est insatiable d'argent ;
 celui qui aime l'opulence n'en goûte pas toujours les fruits.
 10 Quelle vanité encore ! Quand s'augmente la fortune, se
 multiplient ceux qui la grugent, et le propriétaire n'en
 11 tire d'autre avantage que de voir la chose de ses yeux. Doux
 est le sommeil du laboureur, qu'il mange peu ou beaucoup,
 tandis que la satiété ne permet pas au riche de dormir.

XII

FOLIE DE THÉSAURISER POUR SES HÉRITIERS.

v, 12 Il y a un travers bizarre que j'ai vu sous le soleil : c'est la
 richesse qu'un possesseur jaloux garde soigneusement pour
 13 son héritier. Que cette richesse vienne à périr par quelque

(1) Comparez *Lévit.*, v, 4, 15 ; *Ps.* XV, 4.

(2) En mettant de la prolixité dans les formules de vœux, on risquait de contracter, sans y penser, des engagements dont on se repentirait ensuite.

(3) La féodalité paraît à l'auteur la cause principale de la mauvaise administration de son temps.

accident, et le fils qu'il a mis au monde a les mains vides.
 Quant à lui, sorti nu du sein de sa mère, il s'en va tel qu'il
 était venu, et il n'est pas une parcelle du fruit de son travail
 qu'il puisse emporter dans sa main. Oui, c'est là un travers
 bizarre. De la même façon qu'il est venu, il s'en ira... Quel
 profit lui revient-il d'avoir travaillé pour le vent ? Tous ses
 jours se sont passés sombres et tristes ; il a énormément
 peiné ; sa vie n'a été qu'impatience. Mon avis est donc que
 le meilleur parti pour l'homme est de manger, de boire et de
 jouir du fruit des peines qu'il s'est données sous le soleil,
 durant le nombre de jours que Dieu lui a compté. Voilà son
 vrai lot. Toutes les fois que Dieu accorde à un homme des
 richesses, des trésors, et qu'il lui permet d'en goûter, d'en
 prendre sa part, de se réjouir du fruit de son travail, il faut
 regarder cela comme un don de Dieu. L'homme, en effet,
 cesse de penser à la brièveté des jours de sa vie tout le
 temps que Dieu tient son cœur en joie.

XIII

VANITÉ DE LA RICHESSE DONT ON NE JOUIT PAS.

Encore un mal que j'ai vu sous le soleil, et qui pèse lourde-
 ment sur l'humanité. C'est le cas d'un homme à qui Dieu a
 donné richesse, trésors, honneurs, qui ne manque de rien de
 ce qu'il désire, et à qui Dieu ne permet pas de jouir de sa
 fortune, si bien qu'un étranger mange le tout à sa place.
 Voilà une vanité et un abus étrange ! Quand même un
 homme donnerait le jour à cent fils, et qu'il vécût des
 années aussi nombreuses que l'on voudra, s'il ne goûte
 aucun plaisir, et qu'après sa mort il n'ait pas de sépulture, je
 dis que le sort de l'avorton vaut mieux que le sien. L'avor-
 ton est venu dans le vide, il s'en va dans les ténèbres, son
 nom est recouvert à jamais par la nuit ; il n'a pas vu le
 soleil. Mieux vaut son sort que celui de cet homme. Lors

même qu'on vivrait deux fois mille ans, si avec cela on ne jouit d'aucun plaisir, qu'est-ce que cela ? Toutes les choses n'aboutissent-elles pas au même terme ?

XIV

VANITÉ DES EFFORTS VERTUEUX.

VI, 7 L'homme ne travaille que pour sa bouche, et n'arrive pas
8 encore à se rassasier. Quel avantage a le sage sur le fou ?
* Que revient-il à l'homme modeste, qui s'applique à marcher
9 avec sagesse devant les vivants ? Mieux vaut vivre à sa
guise que de s'exténuer. Trop de vertu est aussi une vanité,
10 une pâture de vent. Tout ce qui existe est déterminé avant
d'exister ; tel être a été prédestiné à naître homme ; il ne
pourra pas tenir tête à plus fort que lui.

XV

VANITÉ DE LA PHILOSOPHIE QUI PROCLAME
QUE TOUT EST VANITÉ.

11 Il y a une sagesse qui s'en va répétant à tout propos :
12 « Vanité !... quel profit pour l'homme ?... Qui sait ce qui est
bon (1) pour l'homme durant le petit nombre de jours qu'il
passe parmi les vivants, jours frivoles, qui fuient comme une
ombre ?... Qui peut enseigner à l'homme ce qui après lui se
passera sous le soleil ? »

VII, 1 Mieux vaut un bon renom que l'huile parfumée (2) ;
Mieux vaut le dernier jour que le jour où l'on naît.

(1) Il semble que l'auteur cherche à montrer que sa propre philosophie de vanité est aussi vaine que tout le reste.

(2) L'intention de l'auteur étant de mettre parmi les vanités les sentences qu'il va citer, il commence par un proverbe banal, dont l'effet est de jeter une sorte de ridicule sur ce qui suit.

Mieux vaut aller à la maison des pleurs
 Qu'à la maison où se donne la fête ;
 A tous la même fin s'apprête ;
 Vivants, rentrez donc en vos cœurs.

VII, 2

Mieux vaut le souci que le rire ;
 La tristesse du front est bonne pour le cœur.

3

Le sage toujours pense à la maison de deuil ;
 Le fou ne sait rêver qu'à la maison de joie.

4

Mieux vaut le ton grondeur du sage
 Que la chanson de l'insensé.
 Les rires de l'écervelé
 Ressemblent au bruit du feuillage
 Qui crépite sous le trépied.

5

6

Eh bien, cela aussi est vanité ;

L'oppression fait d'un sage un fou,
 Et perd le cœur le plus paisible.

7

Mieux vaut la fin que le commencement ;
 L'attente réussit mieux que l'emportement.

8

Ne sois donc pas prompt à t'emporter ; car
 Dépit au sein des fous élit son domicile.

9

XVI

LE PASSÉ NE VALAIT PAS MIEUX QUE LE PRÉSENT NE VAUT.

Garde-toi de dire : « Comment se fait-il que les jours d'autrefois valaient mieux que ceux d'à présent ? » Une pareille question n'est rien moins que sage. Sagesse vaut richesse, pendant qu'on voit le soleil. L'abri que procure la sagesse vaut l'abri que donne l'argent, et la sagesse a un avantage, c'est qu'elle procure longue vie à celui qui la possède.

VII, 10

II

12

Considère l'œuvre de Dieu ;

13

Qui peut redresser
 Ce qu'il a fait courbe ?

- 14 Au jour du bonheur, sois en joie, et, au jour du malheur, considère que Dieu a fait le bien comme le mal ; jouis du présent ; l'homme, en effet, une fois mort, ne trouvera rien après lui.

XVII

LA SAGESSE CONSISTE A FUIR TOUTE EXTRÉMITÉ.

- vii, 15 J'ai vu tout arriver dans les jours de ma vaine existence.
 16 Tel juste périt nonobstant sa justice ; et tel scélérat coule
 16 de longs jours nonobstant sa scélératesse. Ne sois pas trop
 17 juste, et n'affecte pas trop de sagesse, de peur d'être un niais.
 17 Ne sois pas non plus trop méchant, ne va pas jusqu'à la
 18 folie, de peur que tu ne meures avant le temps. La perfec-
 18 tion c'est, tout en s'attachant à un principe, de ne pas
 19 lâcher le principe opposé ; par la crainte de Dieu on sort de
 19 tous les embarras. La sagesse est pour le sage une force
 20 supérieure à ce que sont dix capitaines pour une ville.
 20 Il n'y a pas d'homme juste sur la terre, pas un seul qui
 21 fasse le bien et ne pèche pas. Laisse donc, sans les remarquer,
 21 bien des choses qui se disent. Par exemple, quand ton
 22 esclave profère des malédictions contre toi, garde-toi d'en-
 22 tendre ; songe en toi-même que souvent aussi il t'est arrivé
 23 de proférer des malédictions contre les autres.
 23 J'ai examiné tout cela en sage, me disant sans cesse :
 « Allons, plus de sagesse encore ! » Et voilà que la sagesse est
 toujours restée loin de moi :
 24 Qui peut saisir l'objet que le lointain dérobe ?
 24 Qui peut toucher le fond de l'abîme sans fond ?

XVIII

SÉDUCTION ET PERVERSITÉ DES FEMMES.

- vii, 25 Or, dans cette investigation universelle, dans cette recherche pour trouver ce qui est le parti le plus sage et le plus

avisé, dans cet examen qui fit passer devant mes yeux toutes les malices, toutes les insanités, toutes les absurdités, toutes les folies, j'ai trouvé quelque chose de plus amer que la mort ; c'est la femme dont le cœur est un lacs, un filet, et dont les mains sont des chaînes. Celui qui plaît à Dieu se sauve d'elle ; le disgracié de Dieu s'y laisse prendre. « Voyez, ceci est le résultat de mon expérience, dit le Cohélet. En les prenant toutes une à une, pour dresser la longue liste des choses que j'ai cherchées sans les avoir trouvées, je crois que j'ai bien trouvé un homme sur mille ; mais une femme parmi toutes celles que j'ai connues, je n'en ai pas trouvé une seule ! Tenez, voici ce que j'ai trouvé : c'est que Dieu a fait la nature humaine droite, et que ce sont les hommes qui inventent des roueries sans fin. »

XIX

DANGERS DE LA VIE DES COURS.

Oh ! la belle chose qu'un sage !
 Heureux qui sait le mot de tout !
 La sagesse d'un homme éclaire son visage,
 Tandis que l'insolent est bien près d'être un fou.

VIII, 1

Aie les yeux fixés sur la bouche du roi, pour lui obéir, comme si tu en avais prêté le serment à Dieu. Ne sors pas précipitamment de sa présence ; ne persiste pas avec lui dans des propos désagréables ; car il fait tout ce qu'il veut.

Un mot d'un roi, c'est une force ;
 Qui peut lui dire : « Que fais-tu ? »

4

Celui qui exécute bien l'ordre qu'il a reçu ne connaîtra pas la disgrâce. Un esprit sage sait discerner le moment favorable et la manière de s'y prendre ; car, en toute chose, il y a le moment favorable et la manière de s'y prendre. Ce

5

6

- 7 qui rend la condition de l'homme si mauvaise, c'est qu'il ignore ce qui doit arriver et que nul ne peut lui indiquer
 8 comment les choses se passeront. Personne n'a pouvoir sur le vent pour emprisonner le vent ; personne n'a pouvoir sur le jour de la mort, ni assurance de s'échapper le jour de la bataille. Même la richesse, à ces moments-là, ne sauve pas toujours son propriétaire.

XX

INJUSTICE COMPLÈTE DU MONDE. S'AMUSER EST LE DERNIER MOT DE LA VIE. ON NE SAIT RIEN DE RIEN.

- VIII, 9 J'ai vu tout cela, et j'ai appliqué ma pensée aux faits qui arrivent sous le soleil, dans un temps où l'homme ne domine sur l'homme que pour lui faire du mal.
- 10 Ainsi j'ai vu des enterrements de scélérats. Le convoi est en marche, s'éloigne en procession du lieu saint (1), et on entend faire l'éloge de ces misérables dans la ville où ils ont commis leurs méfaits. Encore une vanité !
- 11 C'est parce que prompte justice n'est pas faite du mal que
 12 les hommes sont enhardis à pratiquer le mal. Tel pécheur qui a commis cent crimes arrive à un âge avancé, et cependant on m'a enseigné que le bonheur est réservé à ceux qui craignent Dieu, pour leur apprendre à le craindre ; que le
 13 bonheur ne saurait être le partage du méchant ; que celui-ci ne vit pas longtemps ; que ses jours sont comme une
 14 ombre, et cela parce qu'il ne craint pas Dieu. Est-il un renversement comparable à celui-ci : des justes qui sont traités selon les œuvres des méchants, des méchants qui sont traités selon les œuvres des justes ? « Encore une vanité ! » me suis-je dit.
- 15 Alors j'ai chanté un hymne à la joie, puisqu'il n'y a rien de bon pour l'homme sous le soleil que de manger, de boire,

(1) C'est-à-dire de Jérusalem, dont la partie principale était le temple. Les tombeaux étaient tous hors de la ville.

de se réjouir, et que c'est là tout ce qui lui reste des travaux auxquels il s'est livré durant les jours de vie que Dieu lui a donnés sous le soleil.

Cherchant la vérité, poursuivant ma tentative de savoir 16
tout ce qui se passe sur la terre, je vis ainsi les œuvres de
Dieu passer sous mon regard, et je reconnus que l'homme,
quand même jour et nuit il refuserait le sommeil à ses yeux, 17
ne saurait arriver à la compréhension de ce qui arrive sous
le soleil. Non, quelque effort, quelque recherche qu'il
fasse, il n'y arrivera jamais, et tel savant qui prétend en
savoir quelque chose, en réalité n'y comprend rien.

XXI

IL N'Y A RIEN APRÈS LA MORT ; PAR CONSÉQUENT, IL FAUT
VIVRE LE PLUS DOUCEMENT POSSIBLE.

J'ai donc réfléchi à tout cela, et le fruit de mes réflexions 1X, 1
a été que le sort des justes et des sages, comme celui de
tout le monde, est, quoi qu'ils fassent, dans la main de Dieu.
Amour et haine sont également frivoles. L'homme ne sait
rien ; tout ce qui le touche est vanité.

Il n'y a, en effet, qu'une même destinée pour tous, pour 2
le juste comme pour le méchant, pour l'homme vertueux
comme pour l'impie, pour celui qui est pur comme pour
celui qui est souillé, pour celui qui sacrifie comme pour
celui qui ne sacrifie pas. Le meilleur des hommes est traité
comme le pécheur, le parjure comme celui qui respecte le
serment.

Voilà le plus grand mal qu'il y ait sous le soleil, c'est qu'il 3
n'y ait qu'une même destinée pour tous. Voilà pourquoi
l'âme des enfants d'Adam est pleine de méchanceté. La
folie habite leur cœur pendant leur vie ; après cela, ils s'en
vont chez les morts. Or cela vaut-il mieux ? Non. Les 4
vivants au moins ont l'espoir. Un chien vivant vaut mieux
qu'un lion mort. Les vivants savent qu'ils mourront, tandis 5

- que les morts ne savent rien. Pour eux, plus de récompense,
 6 car leur mémoire est oubliée. Leurs amours, leurs haines, leurs rivalités ont péri depuis longtemps, et il n'y a plus désormais de part pour eux en tout ce qui se fait sous le soleil.
- 7 Or sus donc ! mange ton pain en liesse, bois ton vin en bonne humeur, puisque Dieu a fait prospérer tes affaires.
 8 Que toujours tes habits soient blancs, que les parfums ne cessent de couler sur ta tête. Savoure la vie avec la femme
 9 que tu aimes, tous les jours de ce court passage que Dieu t'a donné d'accomplir sous le soleil, tous les jours, dis-je, de ta frivole existence ; car voilà ton vrai lot, le prix des peines que tu t'es données sous le soleil.
- 10 Toute affaire qui se présente à la portée de ta main, fais-la vite ; car il n'y aura ni activité, ni pensée, ni savoir, ni sagesse dans le *scheol*, vers lequel se dirigent tous tes pas.

XXII

LE MÉRITE N'EST PAS A SA PLACE. LE PAUVRE HOMME SAGE
 ET LA VILLE SAUVÉE.

- IX, II J'ai vu encore sous le soleil que, quand il s'agit de course, on ne s'adresse pas au meilleur coureur ; que, quand il s'agit de guerre, on ne fait point appel aux braves ; que le pain n'est pas pour les sages, ni la richesse pour les intelligents, ni la faveur pour ceux qui savent. Les circonstances et le hasard règlent tout, et l'homme ne connaît pas plus
 12 l'heure de sa destinée que les poissons pris dans les rets et les oiseaux pris au piège. Comme eux, les fils d'Adam sont engagés dans les filets pour l'heure fatale qui tombe sur eux à l'improviste.
- 13 Voici un exemple de sagesse que j'ai vu sous le soleil, et
 14 qui m'a paru frappant. Il y avait une petite ville, qui comptait très peu d'habitants ; un roi puissant marcha contre elle, l'assiégea et bâtit autour d'elle de grandes contrevalla-

tions. Or il se trouva dans cette ville un pauvre homme sage, 15
et il fit si bien qu'il délivra la ville par sa sagesse. Et mainte-
nant personne ne se souvient de ce pauvre homme. Et je
fis deux réflexions :

Mieux vaut sagesse 16
Que forteresse.

La sagesse du pauvre est vite méprisée ;
A ses conseils toute oreille est fermée.

XXIII

UN PEU DE FOLIE GÂTE BEAUCOUP DE SAGESSE.

La voix du sage, écoutée en silence, 19, 17
Vaut mieux que les clameurs du roi des étourdis.

La sagesse vaut mieux que les engins de guerre ; d'un 18
autre côté un seul pécheur suffit pour annuler beaucoup de
bien. Une mouche morte gâte tout un vase de parfums ; de 19, 1
même tout le prix de la sagesse et de la gloire est détruit par
un peu de folie.

A droite est le cœur du sage ; 2
A gauche est le cœur du sot.

Rien qu'à voir le sot faire un pas sur la route, on voit que 3
la tête lui fait défaut ; par sa seule démarche il dit à tout
le monde : « Je suis un sot. »

Il faut savoir se tenir. Si la colère du souverain s'allume 4
contre toi, ne quitte pas trop vite ta place ; car, si on se
lève trop vite, on donne lieu de croire qu'on a commis de
grands méfaits.

XXIV

CONSÉQUENCES DU RENVERSEMENT DES CLASSES SOCIALES.

x, 5 Il y a un abus que j'ai vu sous le soleil et dont les auto-
 6 rités sont la cause (1) ; c'est quand les gens de rien sont
 7 placés en haut, et que les grands, les notables sont assis en
 8 bas. J'ai vu les valets à cheval et les princes marcher à terre
 9 comme des valets. On aura les conséquences. Celui qui
 10 creuse une fosse y tombe ; celui qui démolit une muraille, le
 11 serpent le mord. Celui qui taille les pierres est atteint par les
 éclats ; celui qui fend du bois en reçoit toujours quelque
 blessure. Un fer émoussé, dont on n'a pas affilé le tranchant,
 est une force encore ; ainsi la sagesse finit par l'emporter.

12 La parole du sage est de grâce remplie,
 Et les lèvres du sot sont causes de sa mort.

13 Il débute par l'ineptie ; il finit par la plus triste insanité.
 14 Le niais multiplie les paroles.

L'homme ne sait pas ce qui a été avant lui ; qui donc lui
 15 révélerait ce qui aura lieu après lui (2) ? Bien sot qui prend
 pour lui le travail fatigant (3), et n'a pas l'idée de venir à la
 ville.

XXV

CORRUPTION DU ROI ET DE LA COUR. CRAINDRE LA POLICE.

x, 16 Malheur à toi, pays qui as pour roi un esclave et dont les
 17 princes sont à table dès le matin ! Heureux pays, au con-

(1) Quand le désordre qu'il va décrire a lieu, c'est la faute des auto-
 rités de l'endroit, dont le devoir est de faire que les rangs soient observés.

(2) L'auteur paraît faire allusion à quelque secte mystique, préoccu-
 pée des fins dernières de l'homme.

(3) Les esséniens évitaient le séjour des villes.

traire, qui as pour roi un fils d'homme libre, et dont les princes mangent à l'heure convenable, pour réparer leurs forces, non par sensualité.

Le plancher s'effondre bien vite 18
 Sur la tête des nonchalants ;
 Et la maison fait eau par suite
 Des bras ballants (1).

Misérables, qui se font un jeu du pain et du vin, faits 19
 pour réjouir honnêtement la vie... L'argent couvre tout...

Sous un tel gouvernement, il faut se défier. Même quand 20
 tu es seul avec toi-même, ne maugrée pas contre le roi ; au fond de ta chambre à coucher, ne dis pas un mot contre l'homme puissant ; car l'oiseau du ciel pourrait saisir tes paroles et les faire voyager ; la gent ailée (2) pourrait rapporter ce que tu as dit.

XXVI

SAVOIR HASARDER EN AFFAIRES. PROCÉDER SANS PRÉVISION
 QUAND IL S'AGIT DES SOURCES DE LA VIE.

Lance hardiment ta fortune en haute mer ; avec le temps, XI, 1
 tu la retrouveras agrandie. Fais-en sept parts et même huit ; 2
 car tu ne sais pas quel malheur peut tomber sur la terre (3).
 Quand le ciel se charge de nuages, c'est qu'une averse va 3
 tomber ; quand l'arbre se couche au midi ou au nord, l'endroit où il tombe, c'est l'endroit où il reste (4).

Qui sur le vent trop délibère 4
 Perd le moment d'ensemencer ;
 Qui toujours le ciel considère
 Manque l'heure de moissonner.

(1) Prédiction indirecte de la prochaine ruine du gouvernement.

(2) Allusion aux mouchards du temps.

(3) Il recommande de diviser les chances de pertes, de varier les placements, pour que, si l'un est mauvais, l'autre fasse la compensation.

(4) Il veut dire qu'il y a une fatalité de la nature, contre laquelle la prévoyance ne peut rien.

- 5 De même que tu ignores la route que suit le souffle de vie pour arriver aux os de l'embryon, dans le sein de la femme enceinte ; de même tu ne sais rien de la façon dont
 6 Dieu fait ce qu'il fait. Sème le matin, et le soir ne laisse pas reposer ta main (1) ; car tu ne sais pas si c'est la semaille du matin ou celle du soir qui doit réussir, ou si toutes les deux sont également bonnes.

- 7 Très douce est la lumière ;
 Rien n'est bon pour les yeux comme voir le soleil (2).

- 8 Si un homme vit de nombreuses années, toujours en joie, qu'il n'oublie pas que les jours sombres viendront et seront plus nombreux que les jours écoulés. Tout est vanité.

XXVII

SE RÉJOUIR PENDANT QU'ON EST JEUNE, CAR ON NE S'AMUSE PLUS QUAND ON EST VIEUX.

- xI, 9 Réjouis-toi, jeune homme, durant ta jeunesse, et amuse-toi dans les jours de ton adolescence ; marche dans les voies de ton caprice et selon ce qui te semble agréable ; mais sache que Dieu te demandera compte de tout cela (3).
 10 Écarte le souci de ton cœur, épargne toute fatigue à ta chair ; hâte-toi, car la jeunesse et la fraîcheur passent vite.
 xII, 1 Souviens-toi de ton créateur aux jours de ta jeunesse, avant que viennent les jours du mal et qu'approchent les années dont tu diras : « Rien ne m'y plaît. »
 2 Avant que s'obscurcissent le soleil et la lumière, la

(1) Ceci doit être entendu conformément au passage du Coran : « Les femmes sont votre champ. » Coran, II, 223.

(2) La vie est une bonne chose ; il ne faut donc pas craindre de la donner.

(3) Il veut dire qu'on paie cher dans la vieillesse les plaisirs de la jeunesse.

lune et les étoiles, et que les nuages remontent aussitôt après l'ondée (1) ;

Quand trébuchent les sentinelles (2)
 Debout sur le seuil du logis (3) ; 3
 Quand se voilent les demoiselles
 Qui regardent par les treillis (4) ;
 Quand des forts les roideurs fléchissent (5) ;
 Quand les servantes du moulin (6),
 En nombre insuffisant, mollissent
 Et cessent de broyer le grain ;

Quand, chaque jour, on voit se fermer quelque porte, 4
 Du côté du bazar, entre le monde et soi ;
 Quand, des bruits du dehors, le vent ne vous apporte
 Que le cri de la meule et son grincement froid ;
 Quand du petit oiseau les chansons matinales
 Dissipent un sommeil venu tardivement ;
 Quand aux accords charmants des notes virginales
 Succède le repos du désenchantement ;

Quand on craint les moindres montées, 5
 Que tout dans le chemin fait peur,

Que pour la sauterelle (7) on n'a que des nausées,
 Que l'amande est trop dure à des dents ébréchées
 Et la câpre impuissante à rendre la vigueur (8) :

(1) D'ordinaire, la pluie amène un ciel bleu pour quelque temps ; mais, dans la vieillesse, les nuages remontent tout de suite, et le ciel est toujours gris.

(2) Le vieillard, dans ce qui suit, est représenté par l'image d'une maison qui tombe et s'écroule peu à peu.

(3) Les jambes, conçues comme montant la garde à la porte de la maison.

(4) Les pupilles des yeux, conçues comme de petites filles regardant curieusement par les fenêtres. Il veut dire que la vue du vieillard s'obscurcit.

(5) Les bras, par lesquels l'homme montre sa force. Chez le vieillard, ils contractent des nodosités.

(6) Les dents.

(7) Quelques espèces de sauterelles paraissaient autrefois un mets savoureux.

(8) Certaines espèces de câpres passent en Orient pour des aphrodisiaques.

Signe évident que déjà l'on s'engage
Dans le chemin qui mène au manoir éternel,
Et que, dans le bazar, les pleureuses à gage
Bientôt vont commencer leur pas processionnel ;

- 6 Avant que se rompe le cordon d'argent et que se brise
l'ampoule d'or (1), que le seau se disloque sur la fontaine,
7 que la poulie roule dans la citerne, et que la poussière,
faisant retour à la terre, redevienne ce qu'elle était d'abord,
tandis que le souffle remontera vers Dieu qui l'a donné.
8 Vanité des vanités, disait le Cohélet ; tout est vanité.
9 Et, comme Cohélet possédait outre cela des trésors de
sagesse, il continua d'enseigner le peuple ; il pesa, il scruta,
il composa encore beaucoup de proverbes (2).
- 10 Cohélet rechercha les paroles charmantes ;
En maître il écrivit les maximes du vrai. -

(1) La vie est comparée à une lampe d'or suspendue au plafond par un fil d'argent, puis à un seau suspendu au-dessus d'un puits par une corde fragile.

(2) L'auteur veut peut-être préparer ainsi la voie à d'autres compositions prétendues salomoniennes analogues à celles-ci.

ÉPILOGUE

AJOUTÉ A UNE ÉPOQUE OU LE LIVRE *COHÉLET*
FERMAIT LE RECUEIL DES HAGIOGRAPHES.

*Les dires des sages
Sont des aiguillons,
Des clous qui soulagent
Les efforts volages
De l'attention.*

XII, 11

*Le concile antique
Nous les a transmis
Comme œuvre authentique,
Vraiment canonique,
D'un unique esprit.*

12

*Maintenant c'est assez ; lorsqu'on t'apportera
D'autres livres, mon fils, ne les accepte pas ;
Jamais ne finira la rage d'en écrire ;
Mais la chair se fatigue à vouloir tous les lire (1).*

*Résumé : Tout bien entendu, crains Dieu et observe
ses commandements ; car c'est là tout l'homme. Il
n'y a pas d'acte sur lequel ne doive s'exercer le juge-
ment de Dieu, qu'il s'agisse de choses connues ou
cachées, de bien ou de mal.*

(1) L'auteur de l'épilogue veut peut-être prévenir la vogue que les faux écrits salomoniens annoncés par les versets XII, 9-10, pourraient obtenir.

APPENDICE

CORRECTIONS PROPOSÉES AU TEXTE REÇU

I, 10 : lisez **הָיָה**, au lieu du second **הָיָה**.

I, 16 : lisez **הָיָה**, au lieu de **הָיָה**.

I, 17 : lisez **רְעוּת** ; comme partout ailleurs, **רְעוּת** et **רְעוּת** sont presque identiques dans l'ancien alphabet carré. Ajoutons que les deux leçons **רְעוּת רַחֵם** et **רְעוּת רַחֵם** (II, 21) ont dû également être à peine discernables. — II, 22, **רְעוּת לְבֹ**, même observation. — IV, 15, même observation.

II, 12 : au lieu de **עָשָׂהוּ**, lire **עָשָׂהוּ** ou **עָשִׂיתִי**.

III, 16 : je lis **רָשַׁע** et **פָּשַׁע**.

III, 17 : il faut lire **שָׁם** et non **שָׁם**.

III, 18 : passage où le texte est sûrement altéré. Il faut, je pense, lire **וְלִרְאוֹת**. Il y a probablement des répétitions erronées de lettres dans **וְלִרְאוֹת שֶׁהֵם בְּהִמָּה הִמָּה לָהֶם**. J'incline à lire : **וְלִרְאוֹת שֶׁהֵם בְּהִמָּה לָהֶם**. C'est peut-être le **לָהֶם** du verset 19, qui s'est répété indûment au verset 18. — Il manque quelque chose dans le premier membre.

IV, 1 : il faut peut-être lire **מִצִּי לָהֶם**, au lieu de **מִנְחָם**.

IV, 10 : je lis **אֵלֹ**, avec les anciennes versions. Cf. x, 16.

IV, 16 : il faut sûrement lire : **אֵין קֶץ לְכָל הָעֵמֶל אֲשֶׁר הָיָה**.

IV, 17 : je lis **כִּי אֵינָם יוֹדְעִים [כִּי אִם] לַעֲשׂוֹת רָע**. L'omission a été amenée par l'ὁμοιοτέλευτον.

v, 7 : insérer **מִשְׁכָּט** entre **גִּיל** et **מָקוֹם**.

v, 8 : **בְּכָל** est probablement une faute.

v, 9 : il semble qu'il manque un verbe avant **תְּבוּאָה**.

v, 12 : lisez **לְרִשְׁתּוֹ**. Cette faute n'a pu se commettre qu'avec l'alphabet carré. Comp. VII, 15.

v, 16 : au lieu de **יֵאָכֵל**, il faut sûrement lire **בִּיאָכֵל**, et, au lieu de **וְחִלְיוֹ וְקֶצֶף**, il faut lire **וְחִיּוֹ קֶצֶף**.

VI, 5 : peut-être faut-il lire **וְנָה** au lieu de **נָחַת**.

• VI, 12 : **וַיַּעֲשֶׂם** ne saurait être maintenu. Il faut **וַיַּעֲבֶדוּ** ou quelque verbe du même sens.

VII, 7 : le Midrasch a lu **מִתּוֹנָה**, ce qui vaut mieux.

VII, 12 : lisez **כִּצֵּל** dans les deux cas, ou dans le second cas seulement.

VII, 15 : lisez **בְּרִ[שׁ]אֲתוֹ**.

VII, 25 : il faut lire **בְּלָבִי** au lieu de **וּלְבִי**, et probablement mettre וֹ devant **הוֹלִלוֹת** et **בְּסֵל**.

VII, 27 : lisez **אָמַר הַקֹּהֵלֶת**.

VIII, 1 : au lieu de **אֲנִי**, lisez **אֵל**.

VIII, 10 : lisez **יִשְׁתַּבַּח**.

IX, 1 : au lieu de **לְבוֹר**, lisez **לְתוֹר**.

IX, 1-2 : il faut rattacher le premier mot du verset 2 au verset précédent et lire **הָכֵל** au lieu de **הָכֵל**. Peut-être doit-on lire **לְפָנָיו** au lieu de **לְפָנֵיהֶם**. — Après **לְטוֹב**, il faut sûrement ajouter **וְלָרַע**.

x, 6 : lisez **הַשֹּׁפֵל** au lieu de **הַסֶּכֶל**; transposez l'athnach.

x, 10 : verset certainement corrompu.

x, 11 : **בְּלוֹא לֶחֶשׁ** est sûrement altéré. Peut-être faut-il lire **בַּעַל הַלֶּחֶשׁ**.

x, 14 : il faut lire **שִׁקְיָה**.

x, 18 : lisez **בְּעֵצָלָת יִמְךָ**. Les deux lettres **ים** ont été répétées par une erreur du copiste.

xi, 3 : lire **שֵׁם הוּא**.

xi, 5 : lire certainement **בְּעֵצָמַיִם**.

xi, 8 : compléter ainsi : **הָרַבָּה יְהוֹי [מִ]כָּל שִׁבְא [הַכָּל] הָבֵל**.

xii, 6 : prendre le keri **יִרְחֶק** ou mettre **יִנְחֶק**.

xii, 10 : lisez **וְכָתַב**.

xii, 11 : **מְרֵעָה**, qui n'est pas satisfaisant, est peut-être une altération paléographique de **מְרוֹת**.

xii, 14 : après **נֶעְלָם** devait se trouver un terme comme **וְאֵם נִגְלָה**, faisant opposition à **נֶעְלָם**.

CONFÉRENCES
D'ANGLETERRE

1880

PRÉFACE (I)

L'institution des Hibbert lectures a été fondée pour provoquer des séries de leçons sur les chapitres les plus importants de l'histoire religieuse. C'est ainsi que M. Max Müller y a traité du développement général de la religion dans l'Inde, que M. Le Page Renouf y a parlé du rôle religieux de l'Égypte. C'est en quelque sorte une chaire d'Histoire comparée des religions, mais une chaire où monte chaque année un nouveau professeur, et où chacun ne parle que de ce qu'il a spécialement étudié. Je me sentis donc profondément honoré quand les trustees de cette utile fondation m'invitèrent à continuer un enseignement si dignement commencé. Il y avait longtemps que je désirais voir l'Angleterre et serrer la main des nombreux amis que j'y compte. J'acceptai, et certes une des récompenses de ma vie a été l'accueil bienveillant que j'ai trouvé chez la nation qui m'a toujours inspiré le plus d'estime et de haute sympathie. Ce spectacle d'un peuple fier et fort, avec la plus grande somme de liberté qu'on ait pu jusqu'ici faire porter à l'humanité, m'a procuré une vive joie et m'a confirmé dans la conviction que l'avenir de l'Europe, malgré bien des orages passagers, appartient à un idéal de lumière et de paix.

Un des plus beaux établissements de l'Angleterre, la Royal Institution, qui compte dans son sein tant d'hommes illustres, voulut bien aussi me demander de tenir la parole en une de ces soirées du vendredi où assiste tout ce que Londres a de plus éclairé. Je choisis Marc-Aurèle pour sujet de l'entretien, et me bornai presque à lire quelques touchants passages de ce moraliste incomparable. Aux applaudissements qui les

(I) Les Conférences d'Angleterre parurent en 1880 chez Calmann-Lévy. (N. de l'éd.)

accueillirent, je me convainquis de plus en plus que notre société policée n'est sceptique qu'en apparence, qu'elle a bien son dogme et un dogme excellent, la liberté, le respect de l'âme. Ce dogme-là vaincra tous les autres ; seulement, il faut se garder de croire qu'on aide à son triomphe par des lois et des décrets. Laissez faire la liberté ; les fanatiques la redoutent plus que la persécution ; la liberté sait très bien toute seule se débarrasser de ses ennemis.

ROME ET LE CHRISTIANISME

PREMIÈRE CONFÉRENCE (1)

EN QUEL SENS

LE CHRISTIANISME EST UNE ŒUVRE ROMAINE

Mesdames et Messieurs,

J'AI été heureux et fier quand j'ai reçu des curateurs de cette noble institution l'invitation de venir continuer ici un enseignement inauguré par mon illustre confrère et ami M. Max Müller, et dont l'utilité se révélera de plus en plus. Une pensée large et sincère fructifie toujours. Voilà plus de trente ans que le vénérable Robert Hibbert fit un legs destiné dans sa pensée à favoriser les progrès du christianisme éclairé, inséparables selon lui des progrès de la science et de la raison. Sagement interprétée, cette fondation est devenue, entre les mains d'administrateurs intelligents, le point de départ de conférences sur tous les grands chapitres de l'histoire religieuse de l'humanité. Pourquoi, se sont dit avec raison les promoteurs de cette réforme, pourquoi la méthode qui a été bonne dans toutes les parties de la culture intellectuelle ne serait-elle pas bonne aussi dans le domaine de la religion ? Pourquoi la poursuite de la vérité sans aucun souci des conséquences serait-elle dangereuse en théologie, quand elle est approuvée de tous dans le domaine des sciences sociales et naturelles ? Vous avez

(1) Prononcée le 6 avril 1880.

cru en la vérité, Messieurs, et vous avez eu raison. Il n'y a qu'une vérité, et c'est se montrer peu respectueux envers la révélation que d'avouer que la critique doit adoucir, quand il s'agit d'elle, ses sévères procédés. Non, Messieurs, la vérité peut se passer de complaisances. Je me suis rendu avec bonheur à votre appel ; car j'entends les devoirs envers la raison exactement comme vous. Comme vous, je croirais faire injure à une croyance en admettant qu'elle a besoin d'être traitée avec une certaine mollesse. Je crois, comme vous, que le culte dû par l'homme à l'idéal consiste dans la recherche scientifique, indépendante, indifférente aux résultats, et que la vraie manière de rendre hommage au vrai, c'est de le poursuivre sans rémission, avec la ferme résolution de lui tout sacrifier.

Vous aspirez à ce que ces conférences présentent un grand ensemble historique sur les efforts que notre espèce humaine a faits pour résoudre les problèmes qui l'entourent et qui touchent à sa destinée. Dans l'état actuel de l'esprit humain, personne ne peut espérer résoudre ces problèmes ; tout dogmatisme, par cela seul qu'il est un dogmatisme, nous est suspect. Nous accordons volontiers qu'un système religieux ou philosophique peut, qu'il doit même renfermer une certaine part de vérité ; mais nous lui refusons, préalablement à tout examen, la possibilité de renfermer la vérité absolue. Ce que nous aimons, c'est l'histoire. L'histoire bien faite est toujours bonne. Car, lors même qu'il serait prouvé que l'homme, en cherchant à saisir l'infini, a poursuivi une chimère, l'histoire de ces essais, plus généreux que réussis, sera toujours utile. Elle prouve que vraiment l'homme dépasse par ses aspirations le cercle de sa vie limitée ; elle montre quelle énergie il a dépensée pour l'amour pur du bien et du vrai ; elle nous apprend à l'estimer, ce pauvre déshérité, qui, outre les souffrances que la nature lui impose, s'impose encore la torture de l'inconnu, la torture du doute, les âpres résistances de la vertu, les abstinences du rigorisme, les supplices volontaires de l'ascète. Tout cela, est-ce en pure perte ? Cet effort, sans cesse renouvelé, pour atteindre l'inatteignable, est-il aussi vain que la course de l'enfant après l'objet toujours fuyant

de son désir ? J'ai peine à le croire, et la foi, qui m'échappe quand j'examine en détail chacun des systèmes qui se sont partagé le monde, je la trouve en partie quand je réfléchis à l'ensemble de ces systèmes. Toutes les religions peuvent être défectueuses et partielles ; la religion n'en est pas moins dans l'humanité quelque chose de divin et la marque d'une destinée supérieure. Non, ils n'ont pas travaillé dans le vide, ces grands fondateurs, ces réformateurs, ces prophètes de tous les âges, qui ont protesté contre les fausses évidences du matérialisme grossier, qui se sont brisé la tête contre le mur de l'apparente fatalité qui nous enferme, qui ont usé leur pensée, donné leur vie pour l'accomplissement d'une mission que l'esprit de leur siècle leur avait imposée. Si le fait de l'existence des martyrs ne prouve pas la vérité exclusive de telle ou telle secte (toutes les sectes pouvant produire un riche martyrologe), ce fait en général prouve que le zèle religieux répond à quelque chose de mystérieux. Tous, tant que nous sommes, nous sommes fils de martyrs. Ceux qui parlent le plus de scepticisme sont souvent les plus convaincus, les plus désintéressés. Ceux qui ont fondé chez vous la liberté religieuse et politique, ceux qui ont fondé dans l'Europe entière la liberté de chercher et de penser, ceux qui ont travaillé à l'amélioration du sort des hommes, ceux qui trouveront sans doute le moyen de l'améliorer beaucoup encore, ont expié ou expieront leur bonne action ; car on n'est jamais récompensé de ce qu'on fait pour le bonheur de l'humanité. Et cependant ils auront toujours des imitateurs. Il y aura toujours pour reprendre leur œuvre des incorrigibles, des possédés de l'esprit divin qui sacrifieront leurs intérêts personnels à la vérité, à la justice. Allez ; ils ont choisi la meilleure part ! Je ne sais quoi m'assure que celui qui, sans bien savoir pourquoi, par simple noblesse de nature, a pris pour lui dans ce monde le lot, essentiellement improductif, de bien faire, a été le vrai sage, a découvert avec plus de sagacité que l'égoïste le légitime emploi de la vie.

I

Vous m'avez demandé de retracer devant vous une des pages d'histoire religieuse qui mettent les pensées que je viens de dire dans leur plus grand jour. Les origines du christianisme sont l'épisode le plus héroïque de l'histoire de l'humanité. Jamais l'homme ne tira de son cœur plus de dévouement, plus d'amour de l'idéal que dans les cent cinquante années qui s'écoulèrent depuis la douce vision galiléenne, sous Tibère, jusqu'à la mort de Marc-Aurèle. Jamais la conscience religieuse ne fut plus éminemment créatrice, et ne fonda avec plus d'autorité la loi de l'avenir. C'est du sein du judaïsme que sortait ce mouvement extraordinaire, auquel nul autre ne saurait être comparé. Mais il est douteux que le judaïsme seul eût conquis le monde. Il fallait qu'une école jeune et hardie, sortie de son sein, prît le parti audacieux de renoncer à la plus grande partie du rituel mosaïque. Il fallait surtout que le mouvement nouveau fût transporté dans le milieu grec et latin, en attendant les barbares, et devînt comme un levain au sein de ces races européennes par lesquelles l'humanité accomplit ses destinées. Quel beau sujet traitera devant vous celui qui sera chargé un jour de vous exposer ce que fit la Grèce dans cette grande œuvre commune ! Vous m'avez chargé de vous exposer la part de Rome. L'action de Rome est la première en date. Ce n'est guère que dans la première partie du III^e siècle que le génie grec, avec Clément d'Alexandrie et Origène, s'empare réellement du christianisme. Dès le II^e siècle, j'espère vous le montrer, Rome exerça une action décisive sur l'Église de Jésus.

En un sens, Rome a répandu la religion dans le monde, comme elle y a répandu la civilisation, comme elle y a fondé l'idée d'un gouvernement central, s'étendant à des surfaces considérables du pays. Mais, de même que la civilisation que Rome a répandue n'était pas la petite, étroite, austère culture de l'ancien Latium, mais bien la grande et large civilisation que la Grèce avait créée ; de même la religion à laquelle en définitive elle prêta son

appui ne fut pas la superstition mesquine qui suffisait aux rudes habitants primitifs du Palatin ; ce fut le judaïsme, c'est-à-dire justement la religion que Rome méprisait et haïssait le plus, celle que deux ou trois fois elle crut avoir vaincue définitivement, au profit de son propre culte national.

C'était quelque chose d'assez chétif que cette antique religion du Latium, qui contenta durant des siècles une race douée de besoins intellectuels et moraux peu étendus, chez laquelle les mœurs et la tenue sociale prenaient presque la place de la religion. Comme l'a parfaitement prouvé M. Boissier, on ne vit jamais une conception plus fausse de la divinité. Dans le culte romain, comme dans la plupart des anciens cultes italiotes, la prière est une formule magique, agissant par sa vertu propre, indépendamment des dispositions morales de celui qui prie ; on ne prie que pour un but intéressé ; il y a des registres appelés *indigitamenta*, contenant la liste des dieux qui pourvoient à tous les besoins de l'homme. Il ne faut pas se tromper. Si on ne donne pas au dieu son nom véritable, celui sous lequel il se plaît à être invoqué, il serait capable de mal entendre, ou de prendre la chose de travers. Or ces dieux, qui sont en quelque sorte les forces du monde, sont innombrables (1). Il y a un petit dieu qui fait pousser à l'enfant son premier cri (*vaticanus*) ; il y en a un autre qui préside à sa première parole (*fabulinus*), un autre qui apprend au baby à manger (*educa*), un autre qui lui apprend à boire (*potina*), un autre qui le fait tenir tranquille dans son berceau (*cuba*). Enfin, la bonne femme de Pétrone avait raison quand elle disait en parlant de la Campanie : « Ce pays est si peuplé de divinités qu'il est plus facile d'y trouver un dieu qu'un homme. » Avec cela, des séries sans fin d'allégories ou abstractions divinisées, la Peur, la Toux, la Fièvre, la Fortune virile, la Pudicité patricienne, la Pudicité plébéienne, la Sécurité du siècle, le Génie de la douane (ou de l'octroi) (2) et, par-dessus tout (écoutez ; celui-ci, à vrai dire, était le grand dieu de Rome),

(1) G. Boissier, *Religion romaine*, p. 1 ss.

(2) *Genio portorii publici*. Inscr. de Bulgarie.

le Salut du peuple romain. C'était une religion civile, dans toute la force du terme. C'était essentiellement la religion de l'État; il n'y avait aucun sacerdoce distinct des fonctions de l'État; l'État était le véritable dieu de Rome. Le père y avait droit de vie et de mort sur son fils, mais, si ce fils avait la moindre fonction, et que le père le rencontrât sur son chemin, il descendait de cheval, et s'inclinait devant lui.

La conséquence de ce caractère essentiellement politique fut que la religion romaine resta toujours une religion aristocratique. On devenait pontife comme on devenait préteur ou consul; quand on briguait ces fonctions religieuses, on ne subissait aucun examen; on n'allait pas faire une retraite dans un séminaire; on ne se demandait pas si on avait la vocation ecclésiastique. On prouvait qu'on avait bien servi son pays, et qu'on s'était bien battu à tel combat. Nul esprit sacerdotal; ces pontifes civils restaient des hommes froids, pratiques, et n'avaient pas la moindre idée que leurs fonctions allaient les séparer du monde. La religion de Rome est en tout l'inverse de la théocratie. La loi civile règle les actes; elle ne s'occupe pas des pensées; ainsi faisait la religion romaine; Rome n'eut jamais la moindre idée du dogme. L'observation exacte des rites commande à la divinité, laquelle n'a pas à s'enquérir de la piété ou des sentiments du cœur, si la requête est en forme. Il y a plus : la dévotion est un défaut; elle implique une exaltation dangereuse chez le peuple. Le calme, l'ordre, la régularité, voilà ce qu'il faut. Le reste est un excès (*superstitio*). Caton défend absolument de laisser concevoir à l'esclave aucun sentiment de piété. « Sachez, dit-il, que c'est le maître qui sacrifie pour toute la maison. » Voilà, j'espère, qui est civil, laïque et péremptoire. Il ne faut pas manquer à ce que l'on doit aux dieux; mais il ne faut pas leur donner plus qu'on ne doit; c'est là la *superstitio*, dont le vrai Romain avait autant d'horreur que de l'impiété.

Y avait-il, je vous le demande, une religion moins susceptible que celle-là de devenir la religion du genre humain? Non seulement l'accès du sacerdoce était à l'origine interdit aux plébéiens, mais ils furent longtemps exclus du culte

public. Dans la grande lutte pour l'égalité civile qui remplit l'histoire de Rome, la religion est le grand argument qu'on oppose aux révolutionnaires. « Comment, leur disait-on, pourriez-vous devenir prêteur ou consul ? Vous n'avez pas le droit de prendre les auspices. » Aussi le peuple était-il très peu attaché à la religion. Chaque victoire populaire est, comme nous dirions, suivie d'une réaction anticléricale ; l'aristocratie, au contraire, resta toujours fidèle à un culte qui donnait une sanction divine à ses privilèges.

La question se posa bien plus vive encore quand le peuple romain, par ses mâles vertus patriotiques, eut conquis tous les peuples des bords de la Méditerranée. Quel intérêt voulez-vous qu'un Africain, un Gaulois, un Syrien prît à un culte qui ne touchait qu'un tout petit nombre de familles altières et souvent tyranniques ? Partout les cultes locaux continuèrent ; mais Auguste, qui fut encore plus un organisateur religieux qu'un grand politique, fit planer partout l'idée romaine par son institution du culte de Rome. Les autels de Rome et d'Auguste devinrent le centre d'une organisation hiérarchique de flamines et de sévirs augustaux, qui a servi de base plus qu'on ne pense à la division des diocèses et des provinces ecclésiastiques. Auguste admit tous les dieux locaux comme des dieux lares⁵ ; il permit de plus qu'au nombre de dieux lares, dans chaque maison, dans chaque carrefour, on adjoignît un lare additionnel, le Génie de l'empereur. Grâce à cette confraternité, tous les dieux locaux, tous les dieux particuliers devinrent des « dieux augustes ». C'était là un bel avancement. Mais cette grande tentative d'un culte de l'État romain était notoirement insuffisante pour satisfaire les besoins religieux du cœur. Il y avait d'ailleurs un dieu qui ne pouvait en aucune façon s'accommoder de cette confraternité ; c'était le dieu des juifs. Impossible de faire passer Jéhovah pour un dieu lare, et de l'associer au Génie de l'empereur. Il était visible dès lors que la bataille allait s'établir entre l'État romain et ce dieu intransigeant et réfractaire, qui ne se pliait pas aux complaisantes transformations exigées par la politique du temps.

Eh bien ! voilà le phénomène historique le plus extraor-

dinaire, la plus haute ironie de toute l'histoire : c'est que le culte que Rome a répandu dans le monde n'est pas du tout le vieux culte de Jupiter Capitolin ou Latiaris, encore moins le culte d'Auguste et du Génie de l'empereur, c'est justement le culte de Jéhovah ; c'est le judaïsme dans sa forme chrétienne que Rome a propagé, sans le vouloir, d'une si forte manière, qu'à partir d'une certaine époque, romanisme et christianisme sont devenus deux mots presque synonymes.

Certes, je le répète, il est plus que douteux que le judaïsme pur, celui qui s'est développé sous forme talmudique, et qui dure encore si puissant de nos jours, eût eu cette fortune extraordinaire. La propagande juive se fit par le christianisme. Mais on n'entend rien à l'histoire religieuse (quelqu'un, j'espère, vous le démontrera un jour), si l'on ne pose pas en principe fondamental que le christianisme est à son origine le judaïsme lui-même — le judaïsme, avec ses féconds principes d'aumône et de charité, avec sa confiance absolue dans l'avenir de l'humanité, avec cette joie du cœur dont il a toujours eu le secret — seulement le judaïsme, dégagé des observances et des traits distinctifs qui avaient été inventés pour caractériser la religion propre des enfants d'Israël.

II

Si on étudie, en effet, la marche des missions chrétiennes primitives, on remarque que toutes se dirigèrent vers l'ouest, en d'autres termes, se donnèrent pour théâtre et pour cadre l'Empire romain. Si l'on excepte quelques petites portions du territoire, vassal des Arsacides, compris entre l'Euphrate et le Tigre, l'empire des Parthes ne reçut pas de missions chrétiennes, au 1^{er} siècle. Le Tigre fut, du côté de l'orient, une borne que le christianisme ne dépassa que sous les Sassanides. Deux grandes causes, la Méditerranée et l'Empire romain, déterminèrent ce fait capital.

La Méditerranée était depuis mille ans la grande route où s'étaient croisées toutes les civilisations et toutes les idées.

Les Romains, l'ayant délivrée de la piraterie, en avaient fait une voie de communication sans égale. C'était, en quelque sorte, le chemin de fer de ces temps-là. Une nombreuse marine de cabotage rendait très faciles les voyages sur les côtes de ce grand lac. La sécurité relative qu'offraient les routes de l'empire, les garanties qu'on trouvait dans les pouvoirs publics, la diffusion des juifs sur tout le littoral de la Méditerranée, l'usage de la langue grecque dans la portion orientale de cette mer, l'unité de civilisation que les Grecs d'abord, puis les Romains y avaient créée, firent, de la carte de l'empire, la carte même des pays réservés aux missions chrétiennes et destinés à devenir chrétiens. L'*orbis* romain devint l'*orbis* chrétien, et en ce sens on peut dire que les fondateurs de l'empire ont été les fondateurs de la monarchie chrétienne, ou du moins qu'ils en ont dessiné les contours. Toute province conquise par l'Empire romain a été une province conquise au christianisme. Qu'on se figure les apôtres en présence d'une Asie Mineure, d'une Grèce, d'une Italie divisées en cent petites républiques, d'une Gaule, d'une Espagne, d'une Afrique, d'une Égypte en possession de vieilles institutions nationales, on n'imagine plus leur succès, ou plutôt on n'imagine plus que leur projet ait pu naître. L'unité de l'empire était la condition préalable de tout grand prosélytisme religieux, se mettant au-dessus des nationalités. L'empire le sentit bien au IV^e siècle ; il devint chrétien ; il vit que le christianisme était la religion qu'il avait faite sans le savoir, la religion délimitée par ses frontières, identifiée avec lui, capable de lui procurer une seconde vie. L'Église, de son côté, se fit toute romaine et elle est restée jusqu'à nos jours comme un débris de l'empire. Pendant tout le moyen âge, l'Église, c'est la vieille Rome ressaisissant son autorité sur les barbares qui l'ont vaincue, leur imposant ses décrétales, comme autrefois elle leur imposait ses lois, les gouvernant par ses cardinaux comme auparavant elle les gouvernait par ses légats impériaux et ses proconsuls.

En créant son vaste empire, Rome posa donc la condition matérielle de la propagation du christianisme. Elle créa surtout l'état moral qui servit à la doctrine nouvelle

d'atmosphère et de milieu. En tuant partout la politique, elle créa ce qu'on peut appeler le socialisme et la religion. Au sortir des effroyables guerres qui depuis des siècles déchiraient le monde, l'empire fut une ère de prospérité et de bien-être comme on n'en avait jamais connu ; il est même permis d'ajouter, sans paradoxe, de liberté. La liberté de penser, du moins, ne fit que gagner au régime nouveau. Cette liberté-là se trouve souvent mieux d'avoir affaire à un roi ou à un prince qu'à des bourgeois jaloux et bornés. Les républiques anciennes ne l'eurent pas. Les Grecs firent sans cela de grandes choses, grâce à l'incomparable puissance de leur génie ; mais, il ne faut pas l'oublier, Athènes avait bel et bien l'inquisition. L'inquisiteur, c'était l'archonte-roi ; le saint-office, c'était le portique royal, auquel ressortissaient les accusations d'impiété. Les accusations de cette sorte étaient fort nombreuses ; c'est le genre de causes qu'on trouve le plus fréquemment dans les orateurs attiques. Non seulement les délits philosophiques, tels que la négation de Dieu ou de la Providence, mais les atteintes les plus légères aux cultes municipaux, la prédication de religions étrangères, les infractions les plus puériles à la scrupuleuse législation des mystères, étaient des crimes entraînant la mort. Les dieux qu'Aristophane bafouait sur la scène tuaient quelquefois. Ils tuèrent Socrate ; ils faillirent tuer Alcibiade. Anaxagore, Protagoras, Diagoras de Mélos, Prodicus de Céos, Stilpon, Aristote, Théophraste, Aspasia, Euripide, furent plus ou moins sérieusement inquiétés. La liberté de penser fut, en somme, le fruit des royautés sorties de la conquête macédonienne. Ce furent les Attales, les Ptolémées, qui les premiers donnèrent aux penseurs les facilités qu'aucune des vieilles républiques ne leur avait offertes. L'Empire romain continua la même tradition. Il y eut, sous l'empire, plus d'un acte arbitraire contre les philosophes ; mais cela venait toujours de ce qu'ils s'occupaient de politique. On chercherait vainement, dans le recueil des lois romaines antérieures à Constantin, un texte contre la liberté de penser, dans l'histoire des empereurs, un procès de doctrine abstraite. Pas un savant ne fut troublé dans ses recherches. Des hommes que

le moyen âge eût brûlés, tels que Galien, Lucien, Plotin, vécurent tranquilles, protégés par la loi. L'empire inaugura une période de liberté, en ce sens qu'il éteignit la souveraineté absolue de la famille, de la ville, de la tribu, et remplaça ou tempéra ces souverainetés par celles de l'État. Or, un pouvoir absolu est d'autant plus vexatoire qu'il s'exerce dans un cercle plus restreint. Les républiques anciennes, la féodalité, tyrannisèrent l'individu bien plus que ne l'a fait l'État. Certes, l'Empire romain, à certaines époques, persécuta durement le christianisme ; mais du moins il ne l'arrêta pas. Or, les républiques l'eussent rendu impossible ; le judaïsme, s'il n'avait subi la pression de l'autorité romaine, eût suffi pour l'étouffer. Ce qui empêcha les pharisiens de tuer le christianisme, ce furent les magistrats romains.

De larges idées de fraternité, universelles, sorties pour la plupart du stoïcisme, une sorte de sentiment général de l'humanité, étaient le fruit du régime moins étroit et de l'éducation moins exclusive auxquels l'individu était soumis. On rêvait une nouvelle ère et de nouveaux mondes. La richesse publique était grande, et, malgré l'imperfection des doctrines économiques du temps, l'aisance fort répandue.

Les mœurs n'étaient pas ce qu'on se figure souvent. A Rome, il est vrai, tous les vices s'affichaient avec un cynisme révoltant ; les spectacles surtout avaient introduit une affreuse corruption. Certains pays, comme l'Égypte, étaient aussi descendus à la dernière bassesse. Mais il y avait dans la plupart des provinces une classe moyenne, où la bonté, la foi conjugale, les vertus domestiques, la probité, étaient suffisamment répandues. Existe-t-il quelque part un idéal de la vie de famille, dans un monde d'honnêtes bourgeois de petites villes, plus charmant que celui que Plutarque nous a laissé ? Quelle bonhomie ! Quelle douceur de mœurs ! Quelle chaste et aimable simplicité ! Chéronée n'était évidemment pas le seul endroit où la vie fût si pure et si innocente.

Les habitudes, même en dehors de Rome, avaient bien encore quelque chose de cruel, soit comme reste des mœurs antiques, partout sanguinaires, soit par l'influence spéciale

de la dureté romaine. Mais on était en progrès sous ce rapport. Quel sentiment doux et pur, quelle impression de mélancolique tendresse n'avaient pas trouvé, sous la plume de Virgile ou de Tibulle, leur plus fine expression ? Le monde s'assouplissait, perdait sa rigueur antique, acquerrait de la mollesse et de la sensibilité. Des maximes d'humanité se répandaient ; l'égalité, l'idée abstraite des droits de l'homme, étaient hautement prêchées par le stoïcisme. La femme devenait de plus en plus maîtresse d'elle-même ; les préceptes sur la manière de traiter les esclaves s'élevaient. L'esclave n'est plus cet être nécessairement grotesque et méchant, que la comédie latine introduit pour provoquer les éclats de rire, et que Caton recommande de traiter comme une bête de somme. Maintenant les temps sont bien changés. L'esclave est moralement égal à son maître ; on admet qu'il est capable de vertu, de fidélité, de dévouement, et il en donne des preuves. Les préjugés sur la noblesse de naissance s'effaçaient. Plusieurs lois très humaines et très justes s'établissaient, même sous les plus mauvais empereurs. Tibère était un financier habile ; il fonda sur des bases excellentes un établissement de crédit foncier ; Néron porta dans le système des impôts, jusque-là inique et barbare, des perfectionnements qui font honte même à notre temps. Le progrès de la législation était considérable, bien que la peine de mort fût encore stupidement prodiguée. L'amour du pauvre, la sympathie pour tous, l'aumône, devenaient des vertus.

III

Certes, je comprends et je partage l'indignation des libéraux sincères contre un régime qui fit régner sur le monde un effroyable despotisme. Mais est-ce notre faute si les besoins de l'humanité sont divers, ses aspirations multiples, ses visées contradictoires ? La politique n'est pas tout ici-bas. Ce que le monde voulait, après ces effroyables boucheries des siècles antiques, c'était la douceur, l'humanité. L'héroïsme, on en avait assez ; ces mâles déesses, brandissant

éternellement leur lance au haut des acropoles, n'inspiraient plus aucun sentiment. La terre, comme au temps de Cadmus, avait dévoré ses plus nobles fils. Les hautes races de la Grèce s'étaient entre-tuées ; le Péloponèse était un désert. La douce voix de Virgile résumait bien le cri de l'humanité : Paix ! pitié !

L'établissement du christianisme répondit à ce cri de toutes les âmes tendres et fatiguées. Le christianisme ne pouvait naître et se répandre qu'à une époque où il n'y avait plus de cités libres. Si quelque chose manque totalement aux fondateurs de l'Église, c'est le patriotisme. Ils ne sont pas cosmopolites ; car toute la planète est pour eux un lieu d'exil ; ils sont idéalistes dans le sens le plus absolu. La patrie est un composé de corps et d'âme. L'âme, ce sont les souvenirs, les usages, les légendes, les malheurs, les espérances, les regrets communs ; le corps, c'est le sol, la race, la langue, les montagnes, les fleuves, les productions caractéristiques. Or, jamais on ne fut plus détaché de tout cela que les premiers chrétiens. Ils ne tiennent pas à la Judée ; au bout de quelques années, ils ont oublié la Galilée ; la gloire de la Grèce et de Rome leur est indifférente. Les contrées où le christianisme s'établit d'abord, la Syrie, Chypre, l'Asie Mineure, ne se souvenaient plus d'un temps où elles eussent été libres. La Grèce et Rome avaient, il est vrai, encore un grand sentiment national. A Rome, le patriotisme vivait dans quelques familles ; en Grèce, le christianisme ne fructifie qu'à Corinthe, ville qui, depuis sa destruction par Mummius et sa reconstruction par César, était un ramas de gens de toute sorte. Les vrais pays grecs, alors comme aujourd'hui, très jaloux, très absorbés par le souvenir de leur passé, se prêtèrent peu à la prédication nouvelle ; ils furent toujours médiocrement chrétiens. Au contraire, ces pays mous, gais, voluptueux, d'Asie, de Syrie, pays de plaisir, de mœurs libres, de laisser aller, habitués à recevoir la vie et le gouvernement d'ailleurs, n'avaient rien à abdiquer en fait de fierté et de traditions. Les plus anciennes métropoles du christianisme, Antioche, Éphèse, Thessalonique, Corinthe, Rome, furent des villes communes, si j'ose le dire, des villes à la façon de la moderne Alexandrie, où

affluaient toutes les races, où ce mariage entre l'homme et le sol, qui constitue une nation, était absolument rompu.

L'importance donnée aux questions sociales est toujours à l'inverse des préoccupations politiques. Le socialisme prend le dessus quand le patriotisme s'affaiblit. Le christianisme fut l'explosion d'idées sociales et religieuses qui était devenue inévitable depuis qu'Auguste avait mis fin aux luttes politiques. Culte universel comme l'islamisme, le christianisme sera au fond l'ennemi des nationalités. Que de siècles, que de schismes il a fallu pour qu'on arrivât à former des Églises nationales avec une religion qui fut d'abord la négation de toute patrie terrestre, qui naquit à une époque où il n'y avait plus au monde de cité ni de citoyens, et que les vieilles républiques, roides et fortes, d'Italie et de Grèce eussent sûrement expulsée comme un poison mortel pour l'État!

Et ce fut là une des causes de grandeur du culte nouveau. L'humanité est chose diverse, changeante, tirillée par des désirs opposés. Grande est la patrie, et saints sont les héros de Marathon et des Thermopyles. La patrie, cependant, n'est pas tout ici-bas. On est homme et fils de Dieu, avant d'être Français ou Allemand. Le royaume de Dieu, rêve éternel qu'on n'arrachera pas du cœur de l'homme, est la protestation contre ce que le patriotisme a de trop exclusif. La pensée d'une organisation de l'humanité en vue de son plus grand bonheur et de son amélioration morale est légitime. L'État ne sait et ne peut savoir qu'une seule chose, organiser l'égoïsme collectif. Cela n'est pas indifférent, car l'égoïsme est le plus puissant et le plus saisissable des mobiles humains. Mais cela ne suffit pas. Les gouvernements qui sont partis de cette supposition que l'homme n'est composé que d'instincts cupides se sont trompés. Le dévouement est aussi naturel que l'égoïsme à l'homme de grande race. L'organisation du dévouement, c'est la religion. Qu'on n'espère donc pas se passer de religion ni d'associations religieuses. Chaque progrès des sociétés modernes rendra ce besoin-là plus impérieux.

Une grande exaltation des sentiments religieux était donc la conséquence de la *paix romaine* établie par Auguste.

Auguste le sentait ; mais, je le demande, quelle satisfaction présentaient aux besoins religieux qu'on venait d'exciter les institutions que Rome avait la prétention de croire éternelles ? Presque aucune assurément. Tous ces vieux cultes, d'origine fort diverse, avaient un trait commun : c'était une égale impossibilité d'arriver à un enseignement théologique, à une morale appliquée, à une prédication édifiante, à un ministère pastoral vraiment fructueux pour le peuple. Le temple païen n'était nullement ce que furent à leur belle époque la synagogue et l'église, je veux dire la maison commune, l'école, l'hôtellerie, l'hospice, l'abri où le pauvre allait chercher un asile. C'était une froide *cella*, où l'on n'entrait guère, où l'on n'apprenait rien. L'affectation que mettaient les patriciens romains à distinguer la « religion », c'est-à-dire leur propre culte, de la « superstition », c'est-à-dire des cultes étrangers, nous paraît puérile. Tous les cultes païens étaient essentiellement superstitieux. Le paysan qui, de nos jours, met un sou dans le tronc d'une chapelle à miracle, qui invoque tel saint pour ses bœufs ou ses chevaux, qui boit de certaines eaux dans certaines maladies, est en cela païen. Presque toutes nos superstitions sont les restes d'une religion antérieure au christianisme, que celui-ci n'a pu déraciner entièrement. Si l'on voulait retrouver de nos jours l'image du paganisme, c'est dans quelque village perdu, au fond des campagnes les plus arriérées, qu'il faudrait la chercher.

N'ayant pour gardiens qu'une tradition populaire vacillante et des sacristains intéressés, les cultes païens ne pouvaient manquer de dégénérer en adulation. Auguste, quoique avec réserve, accepta d'être adoré de son vivant dans les provinces. Tibère laissa juger sous ses yeux cet ignoble concours des villes d'Asie, se disputant l'honneur de lui élever un temple. Les extravagantes impiétés de Caligula ne produisirent aucune réaction ; lors du judaïsme, il ne se trouva pas un seul prêtre pour résister à de telles folies. Sortis pour la plupart d'un culte primitif des forces naturelles, dix fois transformés par des mélanges de toute sorte et par l'imagination des peuples, les cultes païens étaient limités par leur passé. On n'en pouvait tirer ce qui n'y fut

jamais, le déisme, l'édification. Les Pères de l'Église nous font sourire quand ils relèvent les méfaits de Saturne comme père de famille, de Jupiter comme mari. Mais, certes, il était bien plus ridicule encore d'ériger Jupiter (c'est-à-dire l'atmosphère) en un dieu moral, qui commande, défend, récompense, punit. Dans un monde qui aspirait à posséder un catéchisme, que pouvait-on faire d'un culte comme celui de Vénus, sorti d'une vieille nécessité sociale des premières navigations phéniciennes dans la Méditerranée, mais devenu avec le temps un outrage à ce qu'on envisageait de plus en plus comme l'essence de la religion ?

• Là est l'explication de cet attrait singulier qui, vers le commencement de notre ère, entraînait les populations du monde antique vers les cultes de l'Orient. Ces cultes avaient quelque chose de plus profond que les cultes grecs et latins ; ils parlaient davantage au sentiment religieux. Presque tous étaient relatifs aux états de l'âme dans l'autre vie, et on croyait qu'ils contenaient des gages d'immortalité. De là cette faveur dont jouirent les mystères thraces, sabaziens, les thiasés et les confréries de toute sorte. On avait moins froid dans ces petits cercles, où l'on se serrait les uns contre les autres, que dans le grand monde glacial d'alors. Des petites religions, comme celle de Psyché, uniquement destinées à consoler de la mort, avaient des vagues momentanées. Ces beaux cultes égyptiens, qui dissimulaient le vide du fond par une grande splendeur de cérémonies, comptaient des dévots dans tout l'empire. Isis et Sérapis avaient des autels jusqu'aux extrémités du monde. Quand on visite les ruines de Pompéi, on serait tenté de croire que le principal culte que l'on y pratiqua fut celui d'Isis. Ces petits temples égyptiens avaient des dévotes assidues, parmi lesquelles comptaient en grand nombre des personnes de la classe des amies de Catulle et de Tibulle. Il y avait là un service du matin, une sorte de messe, célébrée par un prêtre imberbe et rasé ; il y avait des aspersions d'eau bénite et peut-être un salut du soir. Cela occupait, amusait, endormait. Que faut-il de plus ?

Mais c'est surtout le culte mithriaque qui jouit au II^e siècle et au III^e d'une vogue extraordinaire. Je me per-

mets quelquefois de dire que, si le christianisme ne l'eût pas emporté, c'est le mithriacisme qui fût devenu la religion du monde. Le mithriacisme avait des réunions mystérieuses, des chapelles qui ressemblaient fort à de petites églises. Il créait un lien de confraternité très solide entre ses initiés, il avait l'eucharistie, la cène, à un tel point ressemblantes aux mystères chrétiens que le bon Justin, l'apologiste, ne voit qu'une explication à ces ressemblances : c'est Satan qui, pour tromper le genre humain, a voulu singer les cérémonies chrétiennes et a commis le plagiat. Telle tombe mithriaque des catacombes de Rome est aussi édifiante et d'un mysticisme aussi élevé que les tombes chrétiennes. Il y eut des dévots mithriastes qui, même après le triomphe du christianisme, défendirent avec courage la sincérité de leur foi. On se groupait autour de ces dieux étrangers ; autour des dieux grecs et italiotes, on ne se groupait pas. Il faut en prendre son parti, seules, les petites sectes fondent et édifient. Il est si doux de se croire une petite aristocratie de la vérité, de s'imaginer qu'on possède avec un très petit nombre le dépôt du bien. Telle secte folle de notre temps donne à ses adeptes plus de consolation que la plus saine philosophie. A son jour l'*abracadabra* a procuré des jouissances religieuses, et, avec un peu de bonne volonté, on y a pu trouver une sublime théologie.

Nous verrons pourtant, dans notre prochaine conférence, que le règne religieux de l'avenir n'appartenait ni à Sérapis ni à Mithra. La religion prédestinée croissait silencieusement en Judée. Voilà ce qui eût fort étonné les Romains les plus sagaces, si on le leur eût annoncé. Voilà ce qui les eût choqués au plus haut degré ; mais tant de fois, dans l'histoire, les prédictions incroyables ont eu raison, tant de fois la sagesse a eu tort, qu'il faut bien faire peu de cas des préférences ou des répulsions des gens éclairés, des bons esprits, comme on dit, quand il s'agit de prévoir l'avenir.

DEUXIÈME CONFÉRENCE (1)

LA LÉGENDE DE L'ÉGLISE ROMAINE

PIERRE ET PAUL

Mesdames et Messieurs,

DANS notre dernier entretien, nous avons essayé de montrer la situation sans issue où se trouvait l'Empire romain au 1^{er} siècle en ce qui touche aux questions religieuses. Il y avait, dans le vaste ensemble de populations qui composaient l'empire, des besoins religieux très développés, un véritable progrès moral qui faisait désirer un culte pur, sans pratiques superstitieuses, sans sacrifices sanglants ; une tendance au monothéisme, qui portait à trouver ridicules les vieux récits mythologiques ; un sentiment général de sympathie et de charité, qui inspirait le désir de l'association, le besoin de se trouver ensemble pour prier, pour se soutenir, pour se consoler, pour s'assurer qu'après sa mort, on serait enterré par des confrères, qui feraient ensuite en souvenir de vous un petit repas. L'Asie Mineure, la Grèce, la Syrie, l'Égypte contenaient des masses de pauvres, très honnêtes gens à leur manière, humbles et sans distinction, mais révoltés du spectacle que donnait l'aristocratie romaine, pleins d'horreur pour ces hideuses représentations des amphithéâtres, où Rome avait fait des supplices un divertissement. Il s'élevait une immense protestation de la conscience morale du genre humain, et il n'y avait aucun prêtre pour s'en faire l'interprète, aucun dieu

ayant au cœur quelque pitié pour répondre aux soupirs de la pauvre humanité souffrante d'alors. L'esclavage, malgré les protestations des sages, restait très dur. Claude crut faire un grand acte d'humanité en établissant par une loi que le maître qui aurait jeté à la porte de sa maison son esclave vieux et cassé par la maladie, perdait tout droit sur lui si le pauvre vieillard venait à guérir. Comment voulez-vous que ces dieux sans entrailles, engendrés par la joie et l'imagination primitives, eussent des remèdes pour de tels maux ? On voulait un Père au ciel, qui tînt compte à l'homme de ses efforts et lui promît une récompense. On voulait un avenir de justice, où la terre appartînt aux faibles et aux pauvres ; on voulait l'assurance que, quand l'homme souffre, ce n'est pas en pure perte et qu'au delà de ces tristes horizons voilés par les larmes, il y a des champs heureux où l'homme se consolera un jour de ses souffrances.

Le judaïsme avait justement tout cela. Par l'institution des synagogues (c'est de la synagogue, Messieurs, ne l'oubliez pas, qu'est sortie l'église), elle pratiquait l'association de la manière la plus puissante qui eût jamais été réalisée. Le culte était, en apparence du moins, le déisme pur. Point d'images. Pour les idoles, rien que du mépris et du sarcasme. Mais ce qui caractérisait surtout le juif, c'était sa confiance en un avenir brillant et heureux pour l'humanité. N'ayant aucune idée arrêtée sur l'immortalité de l'âme, ni sur les rémunérations et les châtiments d'outre-tombe, le juif, disciple des anciens prophètes, était comme ivre du sentiment de la justice ; il voulait la justice ici-bas, sur cette terre. Peu confiant dans ces assurances sur l'éternité qui rendent le chrétien si facilement résigné, le juif gourmande Jéhovah, lui reproche son indolence, lui demande comment il peut laisser si longtemps la terre aux mains des impies. Lui, il ne doute pas que la terre sera un jour à lui, et que sa loi y fera régner la justice et l'amour.

Dans cette lutte, Messieurs, c'est le juif qui l'emportera. L'espérance, ce que le juif appelle la *tiqua*, cette assurance en quelque chose qui n'est nullement prouvé, mais à quoi l'on s'attache avec d'autant plus de frénésie qu'on n'en est

pas sûr, était l'âme du juif. Ses psaumes étaient comme un son de harpe continu, remplissant la vie d'harmonie et de foi mélancolique ; ses prophètes avaient les paroles de l'éternité : ce second Isaïe, par exemple, ce prophète de la captivité, annonçait l'avenir sous les couleurs les plus éblouissantes que l'homme eût jamais vues dans ses rêves. La *Thora*, à côté de cela, donnait la recette pour être heureux (pour être heureux ici-bas, entendez-le) par l'observation de la loi morale, l'esprit de famille et l'esprit de devoir.

I

L'établissement des juifs à Rome datait à peu près de soixante ans avant Jésus-Christ. Ils se multiplièrent rapidement. Cicéron présente comme un acte de courage d'avoir osé leur résister. César les favorisa et les trouva fidèles. La foule les détestait, les trouvait malveillants, les accusait de former une société secrète dont les membres se poussaient à tout prix au détriment des autres ; mais ces jugements superficiels n'étaient pas ceux de tous : les juifs avaient autant d'amis que de détracteurs ; on sentait en eux quelque chose de supérieur. Le pauvre colporteur juif du Trans-tévère rentrait souvent le soir riche d'aumônes venues d'une main pieuse ; les femmes surtout étaient attirées vers ces missionnaires en haillons. Juvénal compte le penchant vers la religion juive parmi les vices qu'il reproche aux dames de son temps. La parole de Zacharie se vérifiait à la lettre : le monde se prenait au pan de l'habit des juifs et leur disait : Menez-nous à Jérusalem.

Le principal quartier juif de Rome était situé au delà du Tibre, c'est-à-dire dans la partie de la ville la plus pauvre et la plus sale, probablement aux environs de la *Porta Portese* actuelle. Là, ou plutôt vis-à-vis, au pied de l'Aventin, se trouvait autrefois le port de Rome, l'endroit où se débarquaient les marchandises amenées d'Ostie sur des chalands. C'était un quartier de juifs et de Syriens, « nations nées pour la servitude », comme dit Cicéron. Le premier noyau de la population juive de Rome, en effet, avait été formé d'affran-

chis, descendant pour la plupart de ceux que Pompée amena prisonniers à Rome. Ils avaient traversé l'esclavage sans rien changer à leurs habitudes religieuses. Ce qu'il y a d'admirable dans le judaïsme, c'est cette simplicité de foi qui fait que le juif, transporté à mille lieues de sa patrie, au bout de plusieurs générations, est toujours un juif très pur. Les rapports des synagogues de Rome avec Jérusalem étaient continuels. La première colonie avait été renforcée de nombreux émigrants. Ces pauvres gens débarquaient par centaines à la *Ripa*, et vivaient entre eux, dans le quartier adjacent du Transtévère, servant de portefaix, faisant le petit commerce, échangeant des allumettes contre des verres cassés et offrant aux fières populations italiotes un type qui plus tard leur devait être trop familier, celui du mendiant consommé dans son art. Un Romain qui se respectait ne mettait jamais le pied dans ces quartiers abjects. C'était comme une banlieue sacrifiée à des classes méprisées et à des besognes infectes ; les tanneries, les boyauderies, les pourrissoirs y étaient relégués. Aussi les malheureux vivaient-ils assez tranquilles, dans ce coin perdu, au milieu des ballots de marchandises, des auberges infimes et des porteurs de litière (*Syri*), qui avaient là leur quartier général. La police n'y entraît que quand les rixes étaient sanglantes ou se répétaient trop souvent. Peu de quartiers de Rome étaient aussi libres ; la politique n'avait rien à y voir. Non seulement le culte, en temps ordinaire, s'y pratiquait sans obstacles, mais encore la propagande s'y faisait avec toute facilité.

Protégés par le dédain qu'ils inspiraient, peu sensibles d'ailleurs aux railleries des gens du monde, les juifs du Transtévère avaient ainsi une vie religieuse et sociale fort active. Ils possédaient des écoles de *hakamim* ; nulle part la partie rituelle et cérémonielle de la loi n'était observée avec plus de scrupule ; les synagogues offraient l'organisation la plus complète que l'on connaisse. Les titres de « père et de mère de synagogue » étaient fort prisés. De riches converties prenaient des noms bibliques ; elles convertissaient leurs esclaves avec elles, se faisaient expliquer l'Écriture par les docteurs, bâtissaient des lieux de prière et se montraient

fières de la considération dont elles jouissaient dans ce petit monde. La pauvre juive trouvait moyen, en mendiant d'une voix tremblante, de glisser à l'oreille de la grande dame romaine quelques mots de la Loi, et gagnait souvent la matrone, qui lui ouvrait sa main pleine de petite monnaie. Pratiquer le sabbat et les fêtes juives est pour Horace le trait qui classe un homme dans la foule des esprits faibles. La bienveillance universelle, le bonheur de reposer avec les justes, l'assistance du pauvre, la pureté des mœurs, la douceur de la vie de famille, la suave acceptation de la mort considérée comme un sommeil, sont des sentiments qui se retrouvent dans les inscriptions juives avec cet accent particulier d'onction touchante, d'humilité, d'espoir certain qui caractérise les inscriptions chrétiennes. Il y avait bien des juifs hommes du monde, riches et puissants, tels que ce Tibère Alexandre, qui arriva aux plus grands honneurs de l'empire, exerça deux ou trois fois une influence de premier ordre sur les affaires publiques, eut même, au grand dépit des Romains, sa statue sur le Forum ; mais ceux-là n'étaient plus de bons juifs. Les Hérodes, quoique pratiquant leur culte à Rome avec fracas, étaient loin aussi, ne fût-ce que par leurs relations avec les païens, d'être de vrais israélites.

Un monde d'idées s'agitait ainsi sur le quai vulgaire où s'entassaient les marchandises du monde entier ; mais tout cela se perdait dans le tumulte d'une ville grande comme Paris. Sûrement, les orgueilleux patriciens qui, en leurs promenades sur l'Aventin, jetaient les yeux de l'autre côté du Tibre ne se doutaient pas que l'avenir se préparait dans ce tas de pauvres maisons, au pied du Janicule. Près du port était une sorte de garni, bien connu du peuple et des soldats, sous le nom de *Taberna meritoria*. On y montrait, pour attirer les badauds, une prétendue source d'huile sortant du rocher. De très bonne heure cette source d'huile fut tenue par les chrétiens pour symbolique ; on prétendit que son apparition avait coïncidé avec la naissance de Jésus. Il semble que plus tard on fit une église de la *Taberna*. Sous Alexandre Sévère, nous voyons les chrétiens et les aubergistes en contestation pour un certain lieu qui autrefois avait été public, et que ce bon empereur fit adjuger aux

chrétiens. C'est probablement l'origine de l'église Sainte-Marie du Transtévère.

Il est naturel que la capitale ait entendu le nom de Jésus bien avant que les pays intermédiaires eussent été évangélisés, de même qu'un haut sommet est éclairé quand les vallées situées entre lui et le soleil sont encore obscures. Rome était le rendez-vous de tous les cultes orientaux, le point des côtes de la Méditerranée avec lequel les Syriens avaient le plus de rapports. Ils y arrivaient par bandes énormes. Comme toutes les populations pauvres montant à l'assaut des grandes villes, où elles viennent chercher fortune, ils étaient serviables et humbles. Tout ce monde parlait grec ; l'ancienne bourgeoisie romaine attachée aux vieilles mœurs perdait chaque jour du terrain, noyée qu'elle était dans ce flot d'étrangers.

Nous admettons donc que, vers l'an 50 de notre ère, quelques juifs de Syrie, déjà chrétiens, entrèrent dans la capitale de l'empire et communiquèrent la foi qui les rendait heureux à leurs compagnons de chambrée. Ce jour-là, personne ne se douta dans Rome que le fondateur d'un second empire, un second Romulus, logeait au port sur de la paille. Un petit groupe se forma. Ces ancêtres des prélats romains étaient de pauvres prolétaires sales, sans distinction, sans manières, vêtus de fétides souquenilles, ayant l'haleine mauvaise des gens qui mangent mal. Leurs réduits présentaient cette odeur de misère qu'exhalent des personnes vêtues et nourries grossièrement, réunies dans une chambre étroite. Nous connaissons les noms des deux juifs qui furent le plus mêlés à ces mouvements. C'était un couple pieux composé d'Aquila, juif originaire du Pont, professant le même métier que saint Paul, celui de tapissier, et de Priscille, sa femme. Chassés de Rome, ils se réfugièrent à Corinthe, où bientôt ils devinrent les amis intimes et les collaborateurs zélés de saint Paul. Aquila et Priscille sont ainsi les deux plus anciens membres connus de l'Église de Rome. Ils y ont à peine un souvenir ! La légende, toujours injuste, car toujours elle est dominée par les motifs politiques, a chassé du panthéon chrétien ces deux obscurs ouvriers, pour attribuer l'honneur de la fondation de l'Église de Rome à un

nom répondant mieux à ses orgueilleuses prétentions. Pour nous, ce n'est pas à la basilique théâtrale que l'on a consacrée à saint Pierre, c'est à la *Porta Portese*, ce *ghetto* antique, que nous voyons vraiment le point d'origine du christianisme occidental. Ce seraient les traces de ces pauvres juifs vagabonds, qui apportaient avec eux la religion du monde, de ces hommes de peine rêvant dans leur misère le royaume de Dieu, qu'il faudrait retrouver. Nous ne contestons pas à Rome son titre essentiel : Rome fut probablement le premier point du monde occidental et même de l'Europe où le christianisme s'établit. Mais au lieu de ces basiliques altières, au lieu de ces devises insultantes : *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, il vaudrait mieux élever une pauvre chapelle aux deux bons juifs du Pont qui prononcèrent les premiers sur les quais de Rome le nom de Jésus !

Un trait capital, en tout cas, qu'il importe déjà de noter, c'est que l'Église de Rome ne fut pas, comme les Églises d'Asie Mineure, de Macédoine et de Grèce, une fondation de l'école de Paul. Ce fut une fondation judéo-chrétienne, se rattachant directement à l'Église de Jérusalem. Paul ici ne sera jamais sur son terrain ; il sentira dans cette grande Église bien des faiblesses qu'il traitera avec indulgence, mais qui blesseront son idéalisme exalté. Attachée à la circoncision et aux pratiques extérieures, ébionite par son goût pour les abstinences et par sa doctrine, plus juive que chrétienne, sur la personne et la mort de Jésus, fortement attachée au millénarisme, l'Église romaine offre dès ses premiers jours les traits essentiels qui la distingueront dans sa longue histoire. Fille directe de Jérusalem, l'Église romaine aura toujours un caractère ascétique, sacerdotal, opposé à la tendance protestante de Paul. Pierre sera son véritable chef ; puis, l'esprit politique et hiérarchique de la vieille Rome la pénétrant, elle deviendra vraiment la nouvelle Jérusalem, la ville du pontificat, de la religion hiératique et solennelle, des sacrements matériels qui justifient par eux-mêmes, la ville des ascètes à la façon de Jacques Obliam, avec ses callosités aux genoux et sa lame d'or sur le front. Elle sera l'Église de l'autorité. A l'en croire, le signe unique de la mission apostolique sera de montrer une lettre

signée des apôtres, de produire un certificat d'orthodoxie. Le bien et le mal que l'Église de Jérusalem fit au christianisme naissant, l'Église de Rome le fera à l'Église universelle. C'est en vain que Paul lui adressera sa belle épître pour lui exposer le mystère de la croix de Jésus et du salut par la foi seule. Cette épître, l'Église de Rome ne la comprendra guère ; mais Luther, quatorze siècles et demi plus tard, la comprendra et ouvrira une ère nouvelle dans la série séculaire des triomphes alternatifs de Pierre et de Paul.

II

Un événement capital dans l'histoire du monde se passa en l'an 61. Paul prisonnier fut amené à Rome pour suivre l'appel qu'il avait formé au tribunal de l'empereur. Une sorte d'instinct profond avait toujours fait désirer à Paul ce voyage. Son arrivée à Rome fut dans sa vie un événement presque aussi décisif que sa conversion. Il crut avoir atteint le sommet de sa vie apostolique et se rappela sans doute le rêve où, après une de ses journées de lutte, Christ lui apparut et lui dit : « Courage ! Comme tu m'as rendu témoignage à Jérusalem, tu me rendras témoignage à Rome. »

Vous n'ignorez pas les scissions profondes qui, dans ce premier siècle de la fondation du christianisme, partageaient les disciples de Jésus, scissions tellement profondes que toutes les différences qui séparent aujourd'hui les orthodoxes, les hérétiques et les schismatiques du monde entier ne sont rien auprès des dissentiments de Pierre et de Paul. L'Église de Jérusalem, obstinément attachée au judaïsme, refusait tout rapport avec des incirconcis, quelque pieux qu'ils fussent. Paul, au contraire, prétendait que maintenir la loi ancienne, c'était faire injure à Jésus, puisqu'on supposait ainsi qu'en dehors des mérites de Jésus, telle ou telle œuvre pouvait servir à la justification du fidèle. Quelque étrange que cela doive paraître, il est certain que les judéo-chrétiens de Jérusalem, ayant Jacques à leur tête, organisèrent, pour combattre l'effet des missions de Paul,

des contre-missions actives, et que les émissaires de ces ardents conservateurs suivaient en quelque sorte à la piste l'apôtre des gentils. Pierre appartenait au parti de Jérusalem, mais portait dans sa conduite cette espèce de modération timide qui paraît avoir été le fond de son caractère. Pierre vint-il aussi à Rome? Autrefois, Messieurs, cette question était une des plus brûlantes que l'on pût agiter. Autrefois on écrivait l'histoire religieuse non pas pour raconter, mais pour prouver; l'histoire religieuse était une annexe de la théologie. Dans la grande révolte, si pleine de courage et d'ardente conviction, qui souleva au ^{xvi}^e siècle une moitié de l'Europe contre la cour de Rome, on fut amené à faire de la négation du séjour de Pierre à Rome une sorte de dogme. L'évêque de Rome est le successeur de saint Pierre, disaient les catholiques, et comme tel le chef de la chrétienté. Quelle manière plus forte de réfuter ce raisonnement que de soutenir que Pierre ne mit jamais le pied à Rome?

Quant à nous, il nous est permis de porter dans ces questions le plus parfait désintéressement. Nous ne croyons en aucune façon que Jésus ait eu l'intention de donner à son Église un chef quelconque. Et d'abord il est douteux que l'idée d'Église telle qu'elle s'est manifestée plus tard ait existé dans la pensée du fondateur du christianisme. Le mot *ecclesia* ne figure que dans l'Évangile dit de saint Matthieu. L'idée de l'*episcopos* comme elle se développa au ⁱⁱ^e siècle ne fut en rien dans la pensée de Jésus. C'est lui qui est le vivant *episcopos* durant sa courte apparition galiléenne; puis ce sera l'Esprit qui inspirera chacun jusqu'à ce qu'il revienne. En tout cas, si l'on peut prêter à Jésus une idée quelconque d'*ecclesia* et d'*episcopos*, ce qui est absolument indubitable, c'est que Jésus ne pensa jamais à donner pour chef à son Église le futur *episcopos* de la ville de Rome, de cette ville impie, centre de toutes les impuretés de la terre, dont il connaissait peut-être à peine l'existence, et sur laquelle il devait avoir les sombres idées que professaient tous les juifs. S'il y a quelque chose au monde qui n'ait pas été institué par Jésus, c'est la papauté, c'est-à-dire l'idée que l'Église est une monarchie. Nous sommes donc parfaitement à l'aise

pour discuter la question de la venue de Pierre à Rome ; cette question est pour nous absolument sans conséquence, et de notre solution il ne résultera nullement que Léon XIII est ou n'est pas chef des consciences chrétiennes. Que Pierre ait été à Rome ou qu'il n'y ait pas été, cela n'a pour nous aucune portée morale ou politique. C'est une curieuse question d'histoire ; il n'y faut rien chercher de plus.

Disons d'abord que les catholiques se sont exposés aux objections péremptoires de leurs adversaires avec leur malheureux système de la venue de Pierre à Rome en l'an 42, système emprunté à Eusèbe et à saint Jérôme, et qui porte la durée du pontificat de Pierre à vingt-trois ou vingt-quatre ans. Rien de plus inadmissible. Il suffit, pour ne garder aucun doute à cet égard, de considérer que la persécution dont Pierre fut l'objet à Jérusalem de la part d'Hérode Agrippa I eut lieu en l'an 44. Il serait superflu de combattre longtemps une thèse qui ne peut plus avoir un seul défenseur raisonnable. On peut aller beaucoup plus loin, en effet, et affirmer que Pierre n'était pas encore venu à Rome quand Paul y fut amené, c'est-à-dire en l'an 61. L'épître de Paul aux Romains, écrite vers l'an 58, est ici un argument très considérable ; on ne concevrait guère saint Paul écrivant aux fidèles dont saint Pierre était le chef, sans qu'il fit la moindre mention de ce dernier. Ce qui est encore plus démonstratif, c'est le dernier chapitre des *Actes des Apôtres*. Ce chapitre, surtout les versets 17-29, ne se comprend pas, si Pierre était à Rome quand Paul y arriva. Tenons donc pour absolument certain que Pierre ne vint pas à Rome avant Paul, c'est-à-dire avant l'an 61, à peu près.

Mais n'y vint-il pas après Paul ? Voilà ce qu'on n'a jamais réussi à prouver. Non seulement ce voyage tardif de Pierre à Rome n'offre aucune impossibilité, mais de fortes raisons militent en sa faveur. Outre que les témoignages des Pères des II^e et III^e siècles ne sont pas sans valeur dans la question, voici trois raisonnements dont la force ne me paraît pas à dédaigner :

1^o Une chose incontestable, c'est que Pierre est mort martyr. Les témoignages du quatrième Évangile, de Clé-

ment Romain, du fragment qu'on appelle *Canon de Muratori*, de Denys de Corinthe, de Caïus, de Tertullien, ne laissent aucun doute à cet égard. Que le quatrième Évangile soit apocryphe, que le XXI^e chapitre y ait été ajouté postérieurement, n'importe. Il est clair que nous avons, dans les versets où Jésus annonce à Pierre qu'il mourra du même supplice que lui, l'expression d'une opinion établie dans les Églises vers l'an 120 ou 130, et à laquelle on faisait des allusions comme à une chose connue de tous. Or on ne se figure pas que saint Pierre soit mort martyr ailleurs qu'à Rome. Ce n'est guère qu'à Rome, en effet, que la persécution de Néron eut de la violence. A Jérusalem, à Antioche, le martyre de Pierre s'explique beaucoup moins bien.

2^o Le second raisonnement se tire du verset v, 13, de l'épître attribuée à Pierre : « L'Église qui est à Babylone vous salue. » Babylone en ce passage désigne évidemment Rome. Si l'épître est authentique, le passage est décisif. Si elle est apocryphe, l'induction qui se tire dudit passage n'est pas moins forte. L'auteur, en effet, quel qu'il soit, veut faire croire que l'ouvrage en question est bien l'ouvrage de Pierre. Il a dû par conséquent, pour donner de la vraisemblance à sa fraude, disposer les circonstances de lieu d'une façon conforme à ce qu'il savait ou à ce qu'on croyait savoir de son temps sur la vie de Pierre. Si, dans une telle disposition d'esprit, il a daté la lettre de Rome, c'est que l'opinion reçue au temps où cette lettre fut écrite était que saint Pierre avait résidé à Rome. Or, en toute hypothèse, la *I^{re} de Pierre* est un ouvrage fort ancien et qui jouit très vite d'une haute autorité.

3^o Le système qui sert de base aux Actes ébionites de saint Pierre est aussi bien digne de considération. Ce système nous montre saint Pierre suivant partout Simon le Magicien (entendez par là saint Paul) pour combattre ses fausses doctrines. M. Lipsius a porté dans l'analyse de cette curieuse légende une admirable sagacité de critique. Il a montré que la base des rédactions diverses qui nous en sont arrivées fut un récit primitif, écrit vers l'an 130. Il paraît difficile que l'auteur ébionite, à une date aussi reculée, eût pu donner tant d'importance au voyage de Pierre à Rome,

si ce voyage n'avait pas eu quelque réalité. Le système de la légende ébionite doit recéler un fond de vérité, malgré les fables qui s'y mêlent. Il est très admissible que saint Pierre soit venu à Rome, comme il vint à Antioche, à la suite de Paul et en partie pour neutraliser son influence. Les missions de Paul et les facilités que les juifs trouvaient dans leurs voyages avaient mis à la mode les expéditions lointaines. L'apôtre Philippe est de même désigné par une tradition ancienne et persistante comme étant venu se fixer à Hiérapolis en Asie Mineure.

Je regarde donc comme probable la tradition du séjour de Pierre à Rome, mais je crois que ce séjour a été de courte durée et que Pierre souffrit le martyre peu de temps après son arrivée dans la ville éternelle.

III

Vous savez le mystère qui plane sur les faits de l'histoire primitive du christianisme que nous voudrions le plus connaître par le détail. La mort des apôtres Pierre et Paul reste enveloppée d'un voile qu'on ne percera jamais. Ce qui paraît le plus vraisemblable, c'est que tous deux disparurent dans le grand massacre des chrétiens ordonné par Néron.

Le 19 juillet de l'an 64, le feu prit à Rome avec une violence extrême. Il commença dans la partie du grand Cirque contiguë au mont Palatin et au mont Coelius. Ce quartier renfermait beaucoup de boutiques, pleines de matières inflammables, où l'incendie se répandit avec une prodigieuse rapidité. De là, il fit le tour du Palatin, ravagea le Vélabre, le Forum, les Carines, monta sur les collines, endommagea fortement le Palatin, redescendit dans les vallées, dévorant pendant six jours et sept nuits des quartiers compacts et percés de rues tortueuses. Un énorme abatis de maisons que l'on fit au pied des Esquilies l'arrêta quelque temps, puis il se ralluma et dura trois jours encore. Le nombre des morts fut considérable. De quatorze régions dont la ville était composée, trois furent entièrement

détruites, sept autres furent réduites à des murs noircis. Rome était une ville prodigieusement serrée, d'une population très dense. Le désastre fut effroyable et tel qu'on n'en avait jamais vu de pareil.

Néron était à Antium quand l'incendie éclata. Il ne rentra dans la ville que vers le moment où le feu approchait de sa maison « transitoire ». Il fut impossible de rien arracher aux flammes. Les maisons impériales du Palatin, la maison « transitoire » elle-même, avec ses dépendances, tout le quartier environnant furent abîmés. Néron évidemment ne tenait pas beaucoup à ce qu'on sauvât sa résidence. La sublime horreur du spectacle le transportait. On voulut plus tard que, monté sur une tour, il eût contemplé l'incendie, et que de là, en habit de théâtre, une lyre à la main, il eût chanté, sur le rythme de l'élegie antique, la ruine d'Ilion.

C'était là une légende, fruit du temps et des exagérations successives ; mais un point sur lequel l'opinion universelle se prononça tout d'abord, ce fut que l'incendie avait été ordonné par Néron, ou au moins ravivé par lui quand il allait s'éteindre.

Ce qui confirma les soupçons, c'est qu'après l'incendie, Néron, sous prétexte de nettoyer les ruines à ses frais pour laisser la place libre aux propriétaires, se chargea d'enlever les démolitions, si bien qu'il ne fut permis à personne d'en approcher. Ce fut bien pis, quand on le vit tirer bon parti des ruines de la patrie, quand on vit le nouveau palais de Néron, cette « maison d'or » qui était depuis longtemps le jouet de son imagination en délire, se relever sur l'emplacement de l'ancienne résidence provisoire, agrandi des espaces que l'incendie avait déblayés. On pensa qu'il avait voulu préparer les terrains de ce nouveau palais, justifier la reconstruction qu'il projetait depuis longtemps, se procurer de l'argent en s'appropriant les débris de l'incendie, satisfaire enfin sa folle vanité, qui lui faisait désirer d'avoir Rome à rebâtir pour qu'elle datât de lui et qu'il pût l'appeler Néropolis.

Tout ce qu'il y avait d'hommes honnêtes dans la ville fut outré. Les plus précieuses antiquités de Rome, les maisons

des anciens capitaines décorées encore de dépouilles triomphales, les objets les plus saints, les trophées, les ex-voto antiques, les temples les plus respectés, tout le matériel du vieux culte des Romains avait disparu. Ce fut comme le deuil des souvenirs et des légendes de la patrie. On fit des cérémonies expiatoires ; on consulta les livres de la Sibylle, les dames surtout célébrèrent divers *piacula*. Mais il restait le sentiment secret d'un crime, d'une infamie.

Une idée infernale vint alors à l'esprit de Néron. Il chercha s'il n'y avait pas au monde quelques misérables, encore plus détestés que lui de la bourgeoisie romaine, sur lesquels il pût faire tomber l'odieux de l'incendie. Il songea aux chrétiens. L'horreur que ces derniers témoignaient pour les temples et pour les édifices les plus vénérés des Romains rendait assez acceptable l'idée qu'ils fussent les auteurs d'un incendie dont l'effet avait été de détruire ces sanctuaires. Leur air triste devant les monuments paraissait une injure à la patrie. Rome était une ville très religieuse, et une personne protestant contre les cultes nationaux se reconnaissait bien vite. Il faut se rappeler que certains juifs rigoristes allaient jusqu'à ne pas vouloir toucher une monnaie présentant une effigie, et voyaient un aussi grand crime dans le fait de regarder ou de porter une image que dans celui de la sculpter. D'autres refusaient de passer par une porte de ville surmontée d'une statue. Tout cela provoquait les railleries et le mauvais vouloir du peuple. Peut-être les discours des chrétiens sur la grande conflagration finale, leurs sinistres prophéties, leur affectation à répéter que le monde allait bientôt finir, et finir par le feu, contribuèrent-ils à les faire prendre pour des incendiaires. Il n'est même pas inadmissible que plusieurs fidèles aient commis des imprudences et qu'on ait eu des prétextes pour les accuser d'avoir voulu, en préluant aux flammes célestes, justifier à tout prix leurs oracles. Dans quatre ans et demi, l'*Apocalypse* offrira un chant sur l'incendie de Rome, auquel probablement l'événement de 64 fournit plus d'un trait. La destruction de Rome par les flammes fut bien un rêve juif et chrétien ; mais ce ne fut qu'un rêve ; les pieux sectaires se contentèrent sûrement de voir en esprit les saints et les

anges applaudir du haut du ciel à ce qu'ils regardaient comme une juste expiation.

On arrêta d'abord un certain nombre de personnes soupçonnées de faire partie de la secte nouvelle, et on les entassa dans une prison, qui était déjà un supplice à elle seule. Ces premières arrestations en amenèrent un très grand nombre d'autres. On fut surpris de la multitude des adhérents qu'avaient réunis ces doctrines ténébreuses ; on en parla non sans épouvante. Tous les hommes sensés trouvèrent l'accusation d'avoir mis le feu extrêmement faible. « Leur vrai crime, disait-on, c'est la haine du genre humain. » Quoique persuadés que l'incendie était le crime de Néron, beaucoup de Romains sérieux virent dans ce coup de filet de la police une façon de délivrer la ville d'une peste très meurtrière. Tacite, malgré quelque pitié, est de cet avis. Quant à Suétone, il range parmi les mesures louables de Néron les supplices qu'il fit subir aux partisans de la nouvelle et malfaisante superstition.

Ces supplices furent quelque chose d'effroyable. On n'avait jamais vu de pareils raffinements de cruauté. Presque tous les chrétiens arrêtés étaient des *humiliores*, des gens de rien. Le supplice de ces malheureux, quand il s'agissait de lèse-majesté ou de sacrilège, consistait à être livrés aux bêtes ou brûlés vifs dans l'amphithéâtre. Un des traits les plus hideux des mœurs romaines était d'avoir fait du supplice une fête, un jeu public. Les amphithéâtres étaient devenus des lieux d'exécution, les tribunaux fournissaient l'arène. Les condamnés du monde entier étaient acheminés sur Rome pour l'approvisionnement du cirque et l'amusement du peuple.

A la barbarie des supplices, cette fois, on ajouta la dérision. Les victimes furent gardées pour une fête, à laquelle on donna sans doute un caractère expiatoire. Le « jeu du matin », consacré aux combats d'animaux, vit un défilé inouï. Les condamnés, couverts de peaux de bêtes fauves, furent lancés dans l'arène, où on les fit déchirer par des chiens ; d'autres furent crucifiés ; d'autres, enfin, revêtus de tuniques trempées dans l'huile, la poix ou la résine, se virent attachés à des poteaux et réservés pour

éclairer la fête de nuit. Quand le jour baissa, on alluma ces flambeaux vivants. Néron offrit pour le spectacle les magnifiques jardins qu'il possédait au delà du Tibre et qui occupaient l'emplacement actuel du Borgo, de la place et de l'église Saint-Pierre. Il s'y trouvait un cirque, commencé par Caligula; un obélisque tiré d'Héliopolis (celui-là même qui figure de nos jours au centre de la place Saint-Pierre) marquait le milieu de la *spina*. Cet endroit avait déjà vu des massacres aux flambeaux. Caligula, en se promenant, y fit décapiter à la lueur des torches un certain nombre de personnages consulaires, de sénateurs et de dames romaines. L'idée de remplacer les falots par des corps humains imprégnés de substances inflammables put paraître ingénieuse à Néron. Comme supplice, cette façon de brûler vif n'était pas neuve; c'était la peine ordinaire des incendiaires; mais on n'en avait jamais fait un système d'illumination. A la clarté de ces hideuses torches, Néron, qui avait mis à la mode les courses du soir, se montra dans l'arène, tantôt mêlé au peuple en habit de cocher, tantôt conduisant son char et recherchant les applaudissements.

Des femmes, des vierges furent mêlées à ces jeux horribles. On se fit une fête des indignités sans nom qu'elles souffrirent (1). L'usage s'était établi sous Néron de faire jouer aux condamnés dans l'amphithéâtre des rôles mythologiques entraînant la mort de l'acteur. Ces hideux opéras, où la science des machines atteignait à des effets prodigieux, étaient fort courus. Le malheureux était introduit dans l'arène, richement costumé en dieu ou en héros voué à la mort, puis représentait par son supplice quelque scène tragique des fables consacrées par les sculpteurs et par les poètes. Tantôt c'était Hercule furieux, brûlé sur le mont Œta, arrachant de dessus sa peau la tunique de poix embrasée; tantôt Orphée mis en pièces par un ours, Dédale précipité du ciel et dévoré par des bêtes, Pasiphaé subissant les étreintes du taureau, Attis meurtri; quel-

(1) Ce qui suit est emprunté à Clément Romain, *Épître aux Corinthiens*, ch. 6, savamment interprété par Hefele.

quefois c'étaient d'horribles mascarades où les hommes étaient accoutrés en prêtres de Saturne, le manteau rouge sur le dos, les femmes en prêtresses de Cérès, portant les bandelettes au front ; d'autres fois enfin, des pièces dramatiques au courant desquelles le héros était réellement mis à mort, comme Lauréolus, ou bien des représentations d'actes tragiques comme celui de Mucius Scævola. A la fin de ces hideux spectacles, Mercure, avec une verge de fer rougie au feu, touchait chaque cadavre pour voir s'il remuait ; des valets masqués, représentant Pluton ou l'*Orcus*, traînaient les morts par les pieds, assommant avec des maillets tout ce qui palpitait encore.

Les dames chrétiennes les plus respectables durent se prêter à ces monstruosité. Les unes jouèrent le rôle des Danaïdes, les autres celui de Dircé. Il est difficile de dire en quoi la fable des Danaïdes pouvait fournir un tableau sanglant. Le supplice que toute la tradition mythologique attribue à ces femmes coupables, et dans lequel on les représentait, n'était pas assez cruel pour suffire aux plaisirs de Néron et des habitués de son amphithéâtre. Peut-être défilèrent-elles portant des urnes, et reçurent-elles le coup fatal d'un acteur figurant Lyncée. Peut-être ces malheureuses traversèrent-elles successivement devant les spectateurs la série des supplices du Tartare, et moururent-elles après des heures de tourments. Les représentations de l'enfer étaient à la mode. Quelques années auparavant (l'an 41), des Égyptiens et des Nubiens vinrent à Rome et eurent un grand succès, en donnant des séances de nuit, où l'on montrait par ordre les horreurs du monde souterrain, conformément aux peintures des syringes de Thèbes, notamment du tombeau de Sethi I^{er}.

Quant aux supplices de Dircé, il n'y a pas de doute. On connaît le groupe colossal désigné sous le nom de *Taureau Farnèse*, maintenant au musée de Naples. Amphion et Zéthus attachent Dircé aux cornes d'un taureau indompté, qui doit la traîner à travers les rochers et les ronces du Cithéron. Ce médiocre marbre rhodien, transporté à Rome dès les temps d'Auguste, était l'objet de l'universelle admiration. Quel plus beau sujet pour l'art

hideux que la cruauté du temps avait mis en vogue, et qui consistait à faire des tableaux vivants avec les statues célèbres? Un texte et une fresque de Pompéi semblent prouver que cette scène terrible était souvent représentée dans les arènes quand on avait à supplicier une femme. Attachées nues par les cheveux, aux cornes d'un taureau furieux, les malheureuses assouvissaient les regards d'un peuple féroce. Quelques-unes des chrétiennes immolées de la sorte étaient faibles de corps; leur courage fut surhumain; mais la foule infâme n'eut d'yeux que pour leurs entrailles ouvertes et leurs seins déchirés.

Après le jour où Jésus expira sur le Golgotha, le jour de la fête des jardins de Néron (on peut le fixer au 1^{er} août 64) fut le plus solennel dans l'histoire du christianisme. La solidité d'une construction est en proportion de la somme de vertu, de sacrifices, de dévouement qu'on a déposée dans ses bases. Les fanatiques seuls fondent quelque chose. Le judaïsme dure encore, à cause de la frénésie intense de ses prophètes, de ses zéloteurs; le christianisme à cause de ses premiers témoins. L'orgie de Néron fut le grand baptême de sang qui désigna Rome comme la ville des martyrs, pour jouer un rôle à part dans l'histoire du christianisme et en être la seconde ville sainte. Ce fut la prise de possession de la colline Vaticane par ces triomphateurs d'un genre inconnu jusque-là. L'odieuse écorchée qui gouvernait le monde ne s'aperçut pas qu'il était le fondateur d'un ordre nouveau, et qu'il signait pour l'avenir une charte dont les effets devaient être revendiqués au bout de dix-huit cents ans.

IV

Il est permis sans invraisemblance, avons-nous dit, de rattacher à l'événement dont nous venons de faire le récit la mort des apôtres Pierre et Paul. Le seul incident historique connu par lequel on puisse expliquer le martyre de Pierre est l'épisode raconté par Tacite. Des raisons solides portent aussi à croire que Paul est mort martyr et mort à

Rome. Il est donc naturel de rapporter également sa mort à l'épisode de juillet-août 64. Quant au genre de mort des deux apôtres, nous savons avec certitude que Pierre fut crucifié. Selon d'anciens textes, sa femme fut exécutée avec lui et il la vit mener au supplice. Un récit accepté dès le III^e siècle voulut que, trop humble pour s'égalier à Jésus, il eût demandé à être crucifié la tête en bas. Le trait caractéristique de la boucherie de 64 ayant été la recherche d'odieuses raretés en fait de tortures, il est possible qu'en effet Pierre ait été offert à la foule dans cette hideuse attitude. Sénèque mentionne des cas où l'on a vu des tyrans faire tourner vers la terre la tête des crucifiés. Puis la piété chrétienne aura vu un raffinement mystique dans ce qui ne fut qu'un bizarre caprice des bourreaux. Peut-être le trait du quatrième Évangile : « Tu étendras les mains, et un autre te ceindra et te mènera où tu ne veux pas », renferme-t-il quelque allusion à une particularité du supplice de Pierre. — Paul, en sa qualité d'*honestior*, eut la tête tranchée. Il est probable du reste qu'il y eut pour lui un jugement régulier et qu'il ne fut pas enveloppé dans la condamnation sommaire des victimes de la fête de Néron.

Tout cela, je le répète, est douteux et d'importance médiocre. Vraie ou non, la légende a fait foi. Au commencement du III^e siècle, on voyait déjà, près de Rome, deux monuments auxquels on attachait les noms des apôtres Pierre et Paul. L'un était situé au pied de la colline Vaticane, c'était celui de saint Pierre ; l'autre sur la voie d'Ostie, c'était celui de saint Paul. On les appelait en style oratoire les « trophées » des apôtres. Au-dessus de ces « trophées » s'élèvent, au IV^e siècle, deux basiliques, dont l'une est devenue la basilique actuelle de Saint-Pierre, et dont l'autre, Saint-Paul hors les Murs, a gardé ses formes essentielles jusqu'à notre siècle.

Les « trophées » que les chrétiens vénéraient vers l'an 200 désignaient-ils réellement les places où souffrirent les deux apôtres ? Cela se peut. Il n'est pas invraisemblable que Paul, sur la fin de sa vie, demeurât dans la banlieue qui s'étendait hors de la porte Lavernale jusqu'au Pin des eaux Salviennes, sur la voie d'Ostie. L'ombre de Pierre,

d'un autre côté, erre toujours, dans la légende chrétienne, vers le Térébinthe du Vatican, non loin des jardins du cirque de Néron, en particulier autour de l'obélisque. Il se peut que l'ancienne place de l'obélisque, dans la sacristie de Saint-Pierre, marquée aujourd'hui par une inscription, indique à peu près l'endroit où Pierre en croix rassasia de son affreuse agonie les yeux d'une populace avide de voir souffrir. C'est là, du reste, une question bien secondaire. Si la basilique Vaticane ne couvre pas réellement le tombeau de l'apôtre Pierre, elle n'en désigne pas moins à nos souvenirs l'un des lieux les plus réellement saints du christianisme. La place que le *xvii^e* siècle a entourée d'une colonnade théâtrale fut un second calvaire, et, même en supposant que Pierre n'y ait pas été crucifié, là, du moins, on n'en peut douter, souffrirent les Danaïdes, les Dircés.

Nous montrerons dans notre prochain entretien comment la légende trancha tous ces doutes et de quelle manière l'Église consumma entre Pierre et Paul une réconciliation que la mort avait peut-être ébauchée. Le succès était à ce prix. En apparence inaliénables, le judéo-christianisme de Pierre et l'hellénisme de Paul étaient également nécessaires au succès de l'œuvre future. Le judéo-christianisme représentait l'esprit conservateur, sans lequel il n'y a rien de solide; l'hellénisme, la marche et le progrès, sans quoi rien n'existe véritablement. La vie est le résultat d'un conflit entre deux forces contraires. On meurt aussi bien par l'absence de tout souffle révolutionnaire que par l'excès de la révolution.

TROISIÈME CONFÉRENCE (1)

ROME, CENTRE DE FORMATION DE L'AUTORITÉ
ECCLÉSIASTIQUE

I

PRESQUE toujours les nations créées pour jouer un rôle de civilisation universelle, comme la Judée, la Grèce, l'Italie de la Renaissance, n'exercent leur pleine action sur le monde qu'après avoir été victimes de leur propre grandeur. Il faut qu'elles meurent d'abord; puis le monde vit d'elles, s'assimile ce qu'elles ont créé au prix de leur fièvre et de leurs souffrances. Les peuples doivent choisir, en effet, entre les destinées longues, tranquilles, obscures, de celui qui vit pour soi, et la carrière troublée, orageuse, de celui qui vit pour l'humanité. La nation qui agite dans son sein des problèmes sociaux et religieux est presque toujours faible politiquement. Tout pays qui rêve un royaume de Dieu, qui vit pour les idées générales, qui poursuit une œuvre d'intérêt universel, sacrifie par là même sa destinée particulière, affaiblit et détruit son rôle comme patrie terrestre. On ne porte jamais impunément le feu en soi. Pour que la Judée fît la conquête religieuse du monde, il fallait qu'elle disparût comme nation. Une révolution d'une violence extrême éclata dans ce pays en l'an 66. Durant quatre ans, l'étrange race qui semble créée pour défier également celui qui la bénit et celui qui la maudit fut dans une convulsion en face de laquelle l'historien

(1) Prononcée le 13 avril 1880.

doit s'arrêter avec respect comme devant tout ce qui est mystérieux.

Les causes de cette crise étaient anciennes, et la crise elle-même était inévitable. La loi mosaïque, œuvre d'utopistes exaltés, possédés d'un puissant idéal socialiste, les moins politiques des hommes, était, comme l'islam, exclusive d'une société civile parallèle à la société religieuse. Cette loi, qui paraît être arrivée à l'état de rédaction où nous la lisons au VII^e siècle avant Jésus-Christ, aurait, même indépendamment de la conquête assyrienne, fait voler en éclats le petit royaume des descendants de David. Depuis la prépondérance prise par l'élément prophétique, le royaume de Juda, brouillé avec tous ses voisins, pris d'une rage permanente contre Tyr, en haine avec Edom, Moab et Ammon, n'était plus capable de vivre. Je le répète, une nation qui se voue aux problèmes sociaux et religieux se perd en politique. Le jour où Israël devint « un pécule de Dieu, un royaume de prêtres, une nation sainte », il fut écrit qu'il ne serait pas un peuple comme un autre. On ne cumule pas des destinées contradictoires; on expie toujours une excellence par quelque abaissement.

L'empire achéménide mit Israël un peu en repos. Cette grande féodalité tolérante pour toutes les diversités provinciales, fort analogue au califat de Bagdad et à l'Empire ottoman, fut l'état où les juifs se trouvèrent le plus à l'aise. La domination ptolémaïque, au III^e siècle avant Jésus-Christ, semble également leur avoir été assez sympathique. Il n'en fut pas de même des Séleucides. Antioche était devenue un centre d'active propagande hellénique; Antiochus Épiphanes se croyait obligé d'installer partout, comme signe de sa puissance, l'image de Jupiter Olympien. Alors éclata la première grande révolte juive contre la civilisation profane. Israël avait supporté patiemment la disparition de son existence politique depuis Nabuchodonosor; il ne garda plus aucune mesure quand il entrevit un danger pour ses institutions religieuses. Une race en général peu militaire fut prise d'un accès d'héroïsme; sans armée régulière, sans généraux, sans tactique, elle vainquit les Séleucides, maintint son droit révélé, et se

créa une seconde période d'autonomie. La royauté asmonéenne néanmoins fut toujours travaillée par de profonds vices intérieurs ; elle ne dura qu'un siècle. La destinée du peuple juif n'était pas de constituer une nationalité séparée : ce peuple rêve toujours quelque chose d'international ; son idéal n'est pas la cité, c'est la synagogue, c'est la congrégation libre. Il en est de même pour l'islam, qui a créé un empire immense, mais qui a détruit toute nationalité, au sens où nous l'entendons, chez les peuples qu'il a subjugués, et ne leur laisse plus d'autre patrie que la mosquée et la *zaouïa*.

On applique souvent à un tel état social le nom de théocratie, et on a raison, si l'on entend dire par là que l'idée profonde des religions sémitiques et des empires qui en sont sortis est la royauté de Dieu, conçu comme unique maître du monde et suzerain universel ; mais théocratie, chez ces peuples, n'est pas synonyme de domination de prêtres. Le prêtre proprement dit joue un faible rôle dans l'histoire du judaïsme et de l'islamisme. Le pouvoir appartient au représentant de Dieu, à celui que Dieu inspire, au prophète, au saint homme, à celui qui a reçu mission du ciel et qui prouve sa mission par le miracle, c'est-à-dire par le succès. A défaut de prophète, le pouvoir est au faiseur d'apocalypses et de livres apocryphes attribués à d'anciens prophètes, ou bien au docteur qui interprète la loi divine, au chef de synagogue, et plus encore au chef de famille, qui garde le dépôt de la loi et le transmet à ses enfants. Un pouvoir civil, une royauté n'ont pas grand'chose à faire avec une telle organisation sociale. Cette organisation ne fonctionne jamais mieux que chez des individus répandus, à titre d'étrangers tolérés, dans un grand empire où ne règne pas l'uniformité. Il est dans la nature du judaïsme d'être politiquement subordonné, puisqu'il est incapable de tirer de son sein un principe de pouvoir militaire. Son essence a été de former des communautés, avec leur statut et leur magistrat personnel, au sein des autres États, jusqu'à ce que le libéralisme moderne ait introduit le principe de l'égalité de tous devant la loi.

La domination romaine, établie en Judée l'an 63 avant

Jésus-Christ par les armes de Pompée, sembla d'abord réaliser quelques-unes des conditions de la vie juive. Rome, à cette époque, n'avait pas pour règle d'assimiler les pays qu'elle annexait successivement à son vaste empire. Elle leur enlevait le droit de paix et de guerre, et ne s'arrogeait que l'arbitrage dans les grandes questions politiques.

Sous les restes dégénérés de la dynastie asmonéenne et sous les Hérodes, la nation juive conserva une demi-indépendance, où son état religieux était respecté. Mais la crise intérieure du peuple était trop forte. Au delà d'un certain degré de fanatisme religieux, l'homme est ingouvernable. Il faut dire aussi que Rome tendait sans cesse à rendre son pouvoir plus effectif en Orient. Les petites royautes vassales, qu'elle avait d'abord conservées, disparaissaient de jour en jour, et les provinces faisaient retour pur et simple à l'empire. Les habitudes administratives des Romains, même dans ce qu'elles avaient de plus raisonnable, étaient odieuses aux juifs. En général, les Romains montraient la plus grande condescendance à l'égard des scrupules méticuleux de la nation ; mais cela ne suffisait pas ; les choses en étaient venues à un point où l'on ne pouvait plus rien faire sans toucher à une question canonique. Ces religions absolues, comme l'islamisme, le judaïsme, ne souffrent pas de partage. Si elles ne règnent pas, elles se disent persécutées. Si elles se sentent protégées, elles deviennent exigeantes, et cherchent à rendre la vie impossible aux autres cultes autour d'elles.

Je sortirais de mon plan en vous racontant cette lutte étrange dont Josèphe nous a gardé le récit, la terreur dans Jérusalem, Simon Bar-Gioras commandant dans la ville, Jean de Gischala avec ses assassins maître du temple. Les mouvements fanatiques sont loin d'exclure, chez ceux qui s'en font les acteurs, la haine, la jalousie, la défiance ; associés ensemble, des hommes très convaincus et très passionnés se suspectent d'ordinaire, et c'est là une force ; car la suspicion réciproque crée entre eux la terreur, les lie comme par une chaîne de fer, empêche les défections, les moments de faiblesse. L'intérêt crée la coterie ; les principes absolus créent la division, inspirent la tentation de décimer,

d'expulser, de tuer ses ennemis. Ceux qui jugent les choses humaines avec des idées superficielles croient que la révolution est perdue quand les révolutionnaires « se mangent les uns les autres », comme l'on dit. C'est là, au contraire, une preuve que la révolution a toute son énergie, qu'une ardeur impersonnelle y préside. On ne vit jamais cela plus clairement que dans le terrible drame de Jérusalem. Les acteurs semblent avoir entre eux un pacte de mort. Comme ces rondes infernales où, selon la croyance du moyen âge, on voyait Satan formant la chaîne entraîner à un gouffre fantastique des files d'hommes dansant et se tenant par la main, de même la révolution ne permet à personne de sortir du branle qu'elle mène. La terreur est derrière les comparses ; tour à tour, exaltant les uns et exaltés par les autres, ils vont jusqu'à l'abîme ; nul ne peut reculer, car derrière chacun est une épée cachée, qui, au moment où il voudrait s'arrêter, le force à marcher en avant.

Ce qu'il y a de plus bizarre, c'est que ces fous n'avaient pas tout à fait tort. Les exaltés de Jérusalem qui affirmaient que Jérusalem était éternelle, pendant qu'elle brûlait, étaient bien plus près de la vérité que les gens qui ne voyaient en eux que des assassins. Ils se trompaient sur la question militaire, mais non sur le résultat religieux éloigné. Ces jours troubles marquaient bien, en effet, le moment où Jérusalem devenait la capitale spirituelle du monde. *L'Apocalypse*, expression brûlante de l'amour qu'elle inspirait, a pris place parmi les écritures religieuses de l'humanité, et y a sacré l'image de la « ville aimée ». Ah ! qu'il ne faut jamais dire d'avance qui sera dans l'avenir saint ou scélérat, fou ou sage ! Jérusalem, ville de bourgeois médiocres, aurait poursuivi indéfiniment sa médiocre histoire. C'est parce qu'elle eut l'incomparable honneur d'être le berceau du christianisme qu'elle fut victime des Jean de Gischala, des Bar-Gioras, en apparence fléaux de leur patrie, en réalité instruments de son apothéose. Ces zéloteurs que Josèphe traite de brigands et d'assassins étaient des politiques du dernier ordre, des militaires peu capables ; mais ils perdirent héroïquement une patrie qui ne pouvait être sauvée. Ils perdirent une

ville matérielle, ils ouvrirent le règne de la Jérusalem spirituelle, assise, dans sa désolation, bien plus glorieuse qu'elle ne le fut aux jours d'Hérode et de Salomon. Que voulaient, en effet, les conservateurs, les sadducéens ? Ils voulaient quelque chose de mesquin, la continuation d'une ville de prêtres, comme Émèse, Tyane ou Comane. Certes, ils ne se trompaient pas, quand ils affirmaient que les soulèvements d'enthousiasme étaient la perte de la nation. La révolution et le messianisme ruinaient l'existence nationale du peuple juif ; mais la révolution et le messianisme étaient bien la vocation de ce peuple, ce par quoi il contribuait à l'œuvre universelle de la civilisation.

II

La victoire de Rome fut complète. Un capitaine de notre race, de notre sang, un homme comme nous, à la tête de légions dans le rôle desquelles nous rencontrerions, si nous pouvions le lire, plusieurs de nos aïeux, venait d'écraser la forteresse du sémitisme, d'infliger à la loi censée révélée la plus grande défaite qu'elle eût jamais reçue. C'était le triomphe du droit romain, ou plutôt du droit rationnel, création toute philosophique, ne présupposant aucune révélation, sur la *Thora* juive, fruit d'une révélation. Ce droit, dont les racines étaient en partie grecques, mais où le génie pratique des Latins eut une si belle part, était le don excellent que Rome faisait aux vaincus en retour de leur indépendance. Chaque victoire de Rome était une victoire pour la raison ; Rome apportait dans le monde un principe meilleur à plusieurs égards que celui des juifs, je veux dire l'État profane, reposant sur une conception purement civile de la société.

Le triomphe de Titus fut donc légitime à beaucoup d'égards, et pourtant jamais triomphe ne fut plus inutile. La déplorable nullité religieuse de Rome rendit sa victoire infructueuse. Cette victoire ne retarda pas d'un jour les progrès du judaïsme ; elle ne donna pas à la religion de l'empire une chance de plus de lutter contre ce redoutable

rival. Ce qui fut perdu sans retour, ce fut l'existence nationale du peuple juif ; mais cela fut un bonheur. La vraie gloire du judaïsme était le christianisme, en train de naître. Or la ruine de Jérusalem et du temple fut pour le christianisme une fortune sans égale.

Si le raisonnement prêté par Tacite (1) à Titus est exactement rapporté, le général victorieux crut que la destruction du temple serait la ruine du christianisme aussi bien que celle du judaïsme. On ne se trompa jamais plus complètement. Les Romains s'imaginaient, en arrachant la racine, arracher en même temps le rejeton ; mais le rejeton était déjà un arbuste qui vivait de sa vie propre. Si le temple avait survécu, le christianisme eût été certainement arrêté dans son développement. Le temple survivant aurait continué d'être le centre de toutes les œuvres judaïques. On n'eût jamais cessé de l'envisager comme le lieu le plus saint du monde, d'y venir en pèlerinage, d'y apporter des tributs. L'Église de Jérusalem, groupée autour des parvis sacrés, eût continué, au nom de sa primauté, d'obtenir des hommages de toute la terre, de persécuter les chrétiens des Églises de Paul, d'exiger que, pour avoir le droit de s'appeler disciple de Jésus, on pratiquât la circoncision et on observât le code mosaïque. Toute propagande féconde eût été interdite ; des lettres d'obédience signées de Jérusalem eussent été exigées du missionnaire. Un centre d'autorité irréfragable, un patriarcat composé d'une sorte de collège de cardinaux, sous la présidence de personnes comme Jacques, juifs purs, appartenant à la famille de Jésus, se fût établi, et eût constitué un immense danger pour l'Église naissante. Quand on voit saint Paul, après tant de mauvais procédés, rester toujours attaché à l'Église de Jérusalem, on conçoit quelles difficultés eût présentées une rupture avec ces saints personnages. Un tel schisme eût été considéré comme une énormité. La séparation d'avec le judaïsme eût été impossible ; or cette séparation était la condition indispensable de l'existence de la religion nouvelle. La mère allait

(1) Fragments de Tacite extraits de Sulpice Sévère par M. Bernays.

tuer l'enfant. Le temple, au contraire, une fois détruit, les chrétiens n'y pensent plus ; bientôt même ils le tiendront pour un lieu profane : Jésus sera tout pour eux.

L'Église chrétienne de Jérusalem fut du même coup réduite à une importance secondaire. On la voit se reformer autour de l'élément qui faisait sa force, les *desposyni*, les membres de la famille de Jésus, les fils de Clopas ; mais elle ne régnera plus. Ce centre de haine et d'exclusion une fois détruit, le rapprochement des partis opposés de l'Église de Jésus deviendra facile. Pierre et Paul seront réconciliés d'office, et la terrible dualité du christianisme naissant cessera d'être une plaie mortelle. Perdu au fond de la Batanée et du Hauran, le petit groupe qui se rattachait aux parents de Jésus, aux Jacques, aux Clopas, devient la secte ébionite, et meurt lentement.

Ces parents de Jésus étaient des gens pieux, tranquilles, doux, modestes, travaillant de leurs mains, fidèles aux plus sévères principes de Jésus sur la pauvreté, mais en même temps juifs très exacts, mettant le titre d'enfant d'Israël avant tout autre avantage. De l'an 70 à l'an 110 environ, ils gouvernent réellement les Églises au delà du Jourdain et forment une sorte de sénat chrétien. L'immense danger que renfermaient pour le christianisme naissant ces préoccupations de généalogies n'a pas besoin d'être démontré. Une sorte de noblesse du christianisme était en voie de se former. Dans l'ordre politique, la noblesse est presque nécessaire à l'État. La politique ayant trait à des luttes grossières, qui en font une chose plus matérielle qu'idéale, un État n'est bien fort que quand un certain nombre de familles, par privilège traditionnel, ont pour devoir et pour intérêt de suivre ses affaires, de le représenter, de le défendre. Mais, dans l'ordre de l'idéal, la naissance n'est rien ; chacun vaut en proportion de ce qu'il découvre de vérité, de ce qu'il réalise de bien. Les institutions qui ont un but religieux, littéraire, moral, sont perdues, quand des considérations de famille, de caste, d'hérédité, viennent à y prévaloir. Les neveux et les cousins de Jésus eussent causé la perte du christianisme, si déjà les Églises de Paul n'avaient eu assez de force pour faire contrepoids à cette

aristocratie, dont la tendance eût été de se proclamer seule respectable et de traiter tous les convertis en intrus. Des prétentions analogues à celles des Alides dans l'islam se fussent produites. L'islamisme eût certainement péri sous les embarras causés par la famille du prophète, si le résultat des luttes du premier siècle de l'hégire n'eût été de rejeter sur un second plan tous ceux qui avaient tenu de trop près à la personne du fondateur. Les vrais héritiers d'un grand homme sont ceux qui continuent son œuvre, et non ses parents selon le sang. Considérant la tradition de Jésus comme sa propriété, la petite coterie des nazaréens, comme on les appelait, l'eût sûrement étouffée. Heureusement ce cercle étroit disparut de bonne heure ; les parents de Jésus furent bientôt oubliés au fond du Hauran. Ils perdirent toute importance et laissèrent Jésus à sa vraie famille, à la seule qu'il ait reconnue, à ceux qui « entendent la parole de Dieu et qui la gardent ».

III

A mesure que l'Église de Jérusalem baisse, l'Église de Rome s'élève, ou, pour mieux dire, un phénomène se manifeste avec évidence dans les années qui suivent la victoire de Titus, c'est que l'Église de Rome devient de plus en plus l'héritière de celle de Jérusalem, et se substitue à elle. L'esprit des deux Églises est le même ; mais ce qui était un danger à Jérusalem devint un avantage à Rome. Le goût pour la tradition et la hiérarchie, le respect pour l'autorité sont en quelque sorte transplantés des parvis du temple en Occident. Jacques, frère du Seigneur, avait été à Jérusalem une manière de pape ; Rome va reprendre le rôle de Jacques. Nous aurons le pape de Rome. Sans Titus, nous aurions eu le pape de Jérusalem. Mais il y a cette grande différence que le pape de Jérusalem eût étouffé le christianisme au bout de cent ou deux cents ans, tandis que le pape de Rome en a fait la religion de l'univers.

Cela se vit bien en un très important personnage qui paraît avoir été chef de l'Église romaine dans les dernières

années du 1^{er} siècle, et sur lequel je suis heureux de me trouver d'accord avec un de vos critiques les plus habiles et les plus éclairés, M. Lightfoot. Il s'agit de Clément Romain. Dans la pénombre où il reste, enveloppé et comme perdu dans la poussière lumineuse d'un beau lointain historique, Clément est une des grandes figures du christianisme naissant ; on dirait une tête d'une vieille fresque effacée de Giotto, reconnaissable encore à son auréole d'or et à quelques vagues traits d'un éclat pur et doux. Ce qui est hors de doute, c'est le haut rang qu'il eut dans la hiérarchie toute spirituelle de l'Église de son temps et le crédit sans égal dont il jouit. Son approbation faisait loi. Tous les partis se l'attribuèrent, et voulurent se couvrir de son autorité. Il est probable qu'il fut un des agents les plus énergiques de la grande œuvre qui était en train de s'accomplir, je veux dire la réconciliation posthume de Pierre et de Paul et la fusion des deux partis, sans l'union desquels l'œuvre du Christ ne pouvait que périr. Sa haute personnalité, grandie encore par la légende, fut, après celle de Pierre, la plus sainte image de la primitive Rome chrétienne.

Déjà l'idée d'une certaine primauté de l'Église de Rome commençait à se faire jour. On accordait à cette Église le droit d'avertir les autres Églises, de régler leurs différends. Pareils privilèges, on le croyait du moins, avaient été accordés à Pierre entre les disciples. Or, un lien de plus en plus étroit s'établissait entre Pierre et Rome. Du temps de Clément des dissensions graves déchiraient l'Église de Corinthe. L'Église romaine consultée sur ces troubles répondit par une épître qui nous a été conservée. L'épître est anonyme, mais une tradition des plus anciennes veut que Clément en ait été le rédacteur. L'Église de Corinthe n'avait guère changé depuis saint Paul. C'était le même esprit d'orgueil, de dispute, de légèreté. On sent que la principale opposition contre la hiérarchie résidait dans cet esprit grec, toujours mobile, parce qu'il était vivant, indiscipliné, ne sachant pas (et pour moi je lui en sais gré), ne sachant pas, dis-je, réduire une foule à l'état de troupeau. Les femmes, les enfants étaient en pleine révolte.

Des docteurs transcendants s'imaginaient posséder sur toute chose des sens profonds, des secrets mystiques, analogues au don des langues et au discernement des esprits. Ceux qui étaient honorés de ces dons surnaturels méprisaient les anciens et aspiraient à les remplacer. Corinthe avait un presbytérat respectable, mais qui ne visait pas à la haute mysticité. Les illuminés prétendaient le rejeter dans l'ombre et se mettre à sa place; quelques *presbyteri* furent même destitués. La lutte de la hiérarchie établie et des révélations personnelles commençait, et cette lutte remplira toute l'histoire de l'Église, l'âme privilégiée trouvant mauvais que, malgré les faveurs dont elle est honorée, un clergé grossier, étranger à la vie spirituelle, la domine officiellement. C'était, on le voit, l'hérésie du mysticisme individuel maintenant les droits de l'esprit contre l'autorité, prétendant s'élever au-dessus du commun des mortels et du clergé ordinaire, au nom de ses rapports directs avec la divinité.

L'Église romaine était dès lors l'Église de l'ordre, de la subordination, de la règle. Son principe fondamental était que l'humilité, la soumission valent mieux que les dons les plus sublimes. Son épître est le premier manifeste dans l'Église chrétienne du principe d'autorité.

On fut très surpris, il y a quelques années, de la parole d'un archevêque français, alors sénateur, qui dit à la tribune : « Mon clergé est mon régiment. » Clément l'avait dit bien avant lui. L'ordre et l'obéissance, voilà la loi suprême de la famille et de l'Église. « Considérons les soldats qui servent sous nos souverains, avec quel ordre, quelle ponctualité, quelle soumission ils exécutent ce qui leur est commandé. Tous ne sont pas préfets ni tribuns, ni centurions, mais chacun en son rang exécute les ordres de l'empereur et des chefs. Les grands ne peuvent exister sans les petits, ni les petits sans les grands. En toute chose, il y a mélange d'éléments divers, et c'est grâce à ce mélange que tout marche. Prenons pour exemple notre corps. La tête sans les pieds n'est rien; les pieds ne sont rien sans la tête. Les plus petits de nos organes sont nécessaires et servent au corps entier; tous

conspirent et obéissent à un même principe de subordination pour la conservation du tout. »

L'histoire de la hiérarchie ecclésiastique est l'histoire d'une triple abdication, la communauté des fidèles remettant d'abord tous ses pouvoirs entre les mains des anciens ou *presbyteri*, le corps presbytéral arrivant ensuite à se résumer en un seul personnage qui est l'*episcopos* ; puis les *episcopi* de l'Église latine arrivant à reconnaître pour chef un d'entre eux qui est le pape. Ce dernier progrès, si on peut l'appeler ainsi, ne s'est accompli que de nos jours. La création de l'épiscopat, au contraire, est l'œuvre du II^e siècle. L'absorption de l'Église par les *presbyteri* est un fait accompli avant la fin du I^{er}. Dans l'épître de Clément Romain, ce n'est pas encore de l'épiscopat, c'est du presbytérat qu'il s'agit. On n'y trouve pas trace d'un *presbyteros* supérieur aux autres et devant détrôner les autres. Mais l'auteur proclame hautement que le presbytérat, le clergé, est antérieur au peuple. Les apôtres, en établissant des Églises, ont choisi, par l'inspiration de l'Esprit, « les évêques et les diacres des futurs croyants ». Les pouvoirs émanant des apôtres ont été transmis par une succession régulière. Aucune Église n'a donc le droit de destituer ses anciens. Le privilège des riches est nul dans l'Église. Pareillement ceux qui sont favorisés de dons mystiques, loin de se croire au-dessus de la hiérarchie, doivent être les plus soumis. On touchait au grand problème : « Qui existe dans l'Église ? Est-ce le peuple ? Est-ce le clergé ? Est-ce l'inspiré ? » La question s'était déjà posée du temps de saint Paul, qui la résolvait de la vraie manière, par la charité mutuelle. Notre épître tranche la question dans le sens du pur catholicisme. Le titre apostolique est tout, le droit du peuple est réduit à rien. On peut donc dire que le catholicisme a bien eu son origine à Rome, puisque l'Église de Rome en a tracé la première règle. La préséance n'appartient pas aux dons spirituels, à la science, à la distinction ; elle appartient à la hiérarchie, aux pouvoirs transmis par le canal de l'ordination canonique, laquelle se rattache aux apôtres par une chaîne non interrompue. On sentait que l'Église libre, comme l'avait conçue Jésus, et comme

saint Paul l'admettait encore, était une utopie, dont il n'y avait rien à tirer pour l'avenir. Avec la liberté évangélique, on avait le désordre ; on ne voyait pas qu'avec la hiérarchie on aurait à la longue l'uniformité et la mort.

IV

Clément n'avait probablement vu ni Pierre ni Paul. Son grand sens pratique lui montra que le salut de l'Église chrétienne exigeait la réconciliation des deux fondateurs. Inspira-t-il l'auteur des *Actes*, qui nous présente cette réconciliation comme accomplie, et avec qui il paraît avoir eu des rapports, ou ces deux âmes pieuses tombèrent-elles spontanément d'accord sur la direction qu'il convenait d'imprimer à l'opinion chrétienne ? Nous l'ignorons faute de documents. Ce qu'il y a de sûr, c'est que la réconciliation de Pierre et de Paul fut une œuvre romaine. Rome avait deux Églises, l'une venant de Pierre, l'autre venant de Paul. A ces nombreux convertis qui arrivaient à Jésus, les uns par le canal de l'école de Pierre, les autres par le canal de l'école de Paul, et qui étaient tentés de s'écrier : « Quoi ! il y a donc deux Christs ? » il fallait pouvoir dire : « Non, Pierre et Paul s'entendirent parfaitement. Le christianisme de l'un, c'est le christianisme de l'autre. » Peut-être (c'est une hypothèse ingénieuse de M. Strauss) une légère nuance fut-elle à ce propos introduite dans la légende évangélique de la pêche miraculeuse. Selon le récit de Luc, les filets de Pierre ne suffisant pas à contenir la multitude des poissons qui veulent se laisser prendre, Pierre est obligé de faire signe à des collaborateurs de venir l'aider ; une seconde barque (Paul et les siens) se remplit comme la première, et la pêche du royaume de Dieu est surabondante.

La vie des deux apôtres commençait à devenir fort ignorée. Tous ceux qui les avaient vus avaient disparu, la plupart sans laisser d'écrits. On avait la liberté entière de broder sur ce canevas vierge encore. Amis et ennemis profitaient de l'inconnu pour créer des arguments à leurs thèses et pour satisfaire leurs haines. Une vaste légende

ébionite s'était formée à Rome et se fixa sous le titre de « la Prédication » ou « les Voyages de Pierre », vers l'an 130, c'est-à-dire 66 ans environ après la mort des apôtres. Les voyages et les prédications de Pierre en étaient l'objet principal. On y racontait les missions du chef des apôtres, principalement le long de la côte de Phénicie, les conversions qu'il avait opérées, ses luttes, surtout contre le grand Antéchrist qui était à cette époque le spectre de la conscience chrétienne, Simon de Gitton. Mais souvent, à mots couverts, sous ce nom abhorré se cachait un autre personnage : c'était le faux apôtre Paul, l'ennemi de la Loi, le destructeur de l'Église véritable. L'Église véritable c'était celle de Jérusalem présidée par Jacques, frère du Seigneur. Aucun apostolat n'était valable, s'il ne pouvait montrer des lettres émanant de ce collège central. Paul n'en avait pas, c'était donc un intrus. Il était « l'homme ennemi » qui venait par derrière semer l'ivraie sur les pas du vrai semeur. Aussi avec quelle furie Pierre mettait à nu ses impostures, ses fausses allégations de révélations personnelles, son ascension au troisième ciel, sa prétention de savoir sur Jésus des choses que les auditeurs de l'Évangile n'avaient pas entendues, la manière exagérée dont lui ou ses disciples comprenaient la divinité de Jésus !

Ces bizarreries de sectaires peu éclairés fussent restées sans conséquence ailleurs qu'à Rome ; mais tout ce qui se rapportait à Pierre prenait dans la capitale du monde des proportions considérables. Malgré ses hérésies, le livre des « Prédications de Pierre » avait pour les orthodoxes un grand intérêt. La primauté de Pierre y était proclamée. Saint Paul y était injurié, mais quelques retouches pouvaient atténuer ce que de pareilles attaques avaient de choquant. Aussi plusieurs essais furent-ils faits pour diminuer les singularités du livre nouveau et l'adapter aux besoins des catholiques. Ces façons de remanier les livres dans le sens de la secte dont on faisait partie étaient à l'ordre du jour. Peu à peu la force des choses s'imposait ; tous les hommes sensés voyaient qu'il n'y avait de salut pour l'œuvre de Jésus que dans la parfaite réconciliation des deux chefs de la prédication chrétienne. Paul conserva

jusqu'au v^e siècle des ennemis acharnés, les nazaréens ; il eut également des disciples exagérés, comme Marcion. En dehors de cette droite et de cette gauche obstinées, il se fit une fusion des masses modérées, qui, bien que devant leur christianisme à l'une des écoles et lui demeurant attachées, reconnurent pleinement le droit des autres à s'appeler chrétiens. Jacques, partisan d'un judaïsme absolu, fut sacrifié ; quoiqu'il eût été le vrai chef de la circoncision, on lui préféra Pierre, qui s'était montré beaucoup moins blessant pour les disciples de Paul. Jacques ne garda de partisans fougueux que parmi les judéo-chrétiens.

. Il est difficile de dire qui gagna le plus à cette réconciliation. Les concessions vinrent principalement du côté de Paul ; tous les disciples de ce dernier admettaient Pierre sans difficulté, tandis que la plupart des chrétiens de Pierre repoussaient Paul. Mais les concessions viennent le plus souvent des forts. En réalité, chaque jour donnait la victoire à Paul. Chaque gentil qui se convertissait faisait pencher la balance de son côté. Hors de Syrie, les judéo-chrétiens étaient comme noyés par le flot des nouveaux convertis. Les Églises de Paul prospéraient ; elles avaient un bon sens, une solidité d'esprit, des ressources pécuniaires que les autres n'avaient pas. Les Églises ébionites, au contraire, s'appauvrirent tous les jours. L'argent des Églises de Paul passait à faire vivre des pauvres glorieux, incapables de rien gagner, mais qui possédaient la tradition vivante de l'esprit primitif. Ce qu'il y avait chez ces derniers de piété élevée, de sévérité de mœurs, les communautés de chrétiens d'origine païenne l'admiraient, l'imitaient, se l'assimilaient. Bientôt on arriva, pour les personnes les plus éminentes de l'Église de Rome, à ne plus pouvoir faire la distinction. L'esprit doux et conciliant, qui avait déjà été représenté par Clément Romain et saint Luc, prévalut. Le contrat de paix fut scellé. On convint, selon le système de l'auteur des *Actes*, que Pierre avait converti les prémices des gentils, que le premier il les avait déliés du joug de la Loi. Il fut admis que Pierre et Paul avaient été les deux chefs, les deux fondateurs de l'Église de Rome. Pierre et Paul devinrent les deux moitiés d'un

couple inséparable, deux luminaires comme le soleil et la lune. Ce que l'un a enseigné, l'autre l'a enseigné aussi ; ils ont toujours été d'accord, ils ont combattu les mêmes ennemis, ont été tous deux victimes des perfidies de Simon le Magicien ; à Rome, ils ont vécu comme deux frères ; l'Église de Rome est leur œuvre commune. La suprématie de cette Église fut fondée pour des siècles.

Ainsi de la réconciliation des partis et de l'apaisement des luttes primitives sortit une grande unité, l'Église catholique, l'Église à la fois de Pierre et de Paul, étrangère aux rivalités qui avaient marqué le premier siècle du christianisme. C'étaient les Églises de Paul qui avaient montré le plus d'esprit de conciliation ; ce furent elles qui triomphèrent. Les ébionites obstinés restèrent dans le judaïsme et participèrent de son immobilité. Rome fut le point où s'opéra cette grande transformation. Déjà la haute destinée chrétienne de cette ville extraordinaire s'écrivait en traits lumineux.

C'était surtout la mort des deux apôtres qui préoccupait les partis et donnait lieu aux combinaisons les plus diverses. Le tissu de la légende se formait à cet égard par un travail instinctif, presque aussi impérieux que celui qui avait présidé à la confection de la légende de Jésus. La fin de la vie de Pierre et de Paul était commandée à priori. On soutint que le Christ avait annoncé le martyre de Pierre, comme il avait prédit la mort des fils de Zébédée. On éprouvait le besoin d'associer dans la mort les deux personnages qu'on avait réconciliés de force. On voulut, et peut-être en cela n'était-on pas loin du vrai, qu'ils fussent morts ensemble, ou du moins par suite du même événement. Les lieux qu'on crut avoir été sanctifiés par ce drame sanglant furent fixés de bonne heure et consacrés par des *memoriae*. En pareil cas, ce que le peuple veut finit toujours par l'emporter. La légende fait rétrospectivement l'histoire comme elle aurait dû être et comme elle n'est jamais. Récemment encore, il n'y avait pas de lieu populaire en Italie où l'on ne vît côte à côte les portraits de Victor-Emmanuel et de Pie IX, et la croyance générale voulait que ces deux hommes, représentant des principes

dont la réconciliation est, selon le sentiment général, nécessaire à l'Italie, eussent été au fond très bien ensemble. Si, de notre temps, de pareilles vues s'imposaient à l'histoire, on lirait un jour, dans des documents réputés sérieux, que Victor-Emmanuel, Pie IX (on y joindrait probablement Garibaldi) se voyaient secrètement, s'entendaient, s'aimaient. Au moyen âge, à diverses reprises, on chercha également, pour apaiser les haines des dominicains et des franciscains, à prouver que les fondateurs de ces deux ordres avaient été deux frères, vivant entre eux dans les rapports les plus affectueux, que leurs règles n'en firent d'abord qu'une, que saint Dominique se ceignit de la corde de saint François.

En ce qui concerne Pierre et Paul, le travail de la légende fut riche et rapide. Rome et tous ses environs, surtout la voie d'Ostie, furent comme remplis des souvenirs qu'on prétendait se rapporter aux derniers jours des deux apôtres. Une foule de circonstances touchantes, la fuite de Pierre, la vision de Jésus portant sa croix, l'*iterum crucifigi*, le dernier adieu de Pierre et de Paul, la rencontre de Pierre et de sa femme, Paul aux eaux Salviennes, Plautilla envoyant le mouchoir qui retenait ses cheveux pour bander les yeux de Paul, tout cela fit un bel ensemble, auquel il ne manqua qu'un rédacteur à la fois habile et naïf. Il était trop tard ; la veine de la première littérature chrétienne était épuisée ; la sérénité du narrateur des *Actes* était perdue ; le ton ne s'élevait plus au-dessus du conte et du roman. On ne sut pas choisir entre une foule de rédactions également apocryphes ; en vain chercha-t-on à couvrir ces faibles récits des noms les plus vénérés (pseudo-Linus, pseudo-Marcel) ; la légende romaine de Pierre et de Paul resta toujours à l'état sporadique. Elle fut plus racontée par les guides pieux que sérieusement lue. Ce fut une affaire toute locale ; aucun texte ne se vit consacré pour la lecture dans les églises et ne fit autorité.

Beaucoup d'entre vous, Mesdames et Messieurs, iront à Rome, ou y retourneront. Eh bien ! si vous gardez quelque bon souvenir de ces conférences, allez en mémoire de moi

aux eaux Salviennes, *alle tre fontane*, au delà de Saint-Paul hors les Murs. C'est un des plus beaux endroits de la campagne de Rome, désert, humide, vert et triste. Une profonde dépression dans le sol, couronnée par ces grandes lignes horizontales que ne trouble aucun détail vivant, y amène des eaux claires et froides. On y respire la fièvre, la moisissure du tombeau. Des trappistes se sont établis là et y pratiquent consciencieusement leur suicide religieux. Quand vous ferez le voyage, asseyez-vous là un peu, pas trop longtemps (on y prend vite la fièvre), et, pendant que le trappiste vous donnera à boire de l'eau qui jaillit aux trois bords que fit la tête de Paul, pensez à celui qui vint ici causer avec vous de ces légendes, et que vous voulûtes bien écouter avec tant de courtoisie et de bienveillante attention.

QUATRIÈME CONFÉRENCE (1)

ROME, CAPITALE DU CATHOLICISME

Mesdames et Messieurs,

L'IMPORTANCE des Églises, dans la primitive communauté chrétienne, était en proportion de leur noblesse apostolique ; cela était tout simple. La garantie de l'orthodoxie était la succession des évêques par laquelle les grandes Églises se rattachaient aux apôtres. Un lien direct paraissait une assurance bien plus forte de conformité de doctrine ; on y tenait extrêmement. Or, que dire d'une Église fondée à la fois par Pierre et par Paul ? Il est clair qu'une telle Église devait passer pour avoir sur les autres une véritable supériorité. Ce fut le chef-d'œuvre d'habileté de l'Église romaine d'avoir réussi à établir cette croyance. La destinée ecclésiastique de Rome était dès lors fixée. Quand elle aura épuisé son rôle profane, cette ville en aura un autre, un rôle sacré, un rôle à la façon de Jérusalem. Ce christianisme, qu'elle a si cruellement combattu, elle saura le confisquer à son profit : tant l'humanité échappe avec peine à ceux que le sort a désignés pour cette grande tâche séculaire, *regere imperio populos* !

Rome était sous Antonin et Marc-Aurèle au plus haut période de sa grandeur ; son règne sur le monde semblait incontesté ; aucun nuage ne se voyait à l'horizon. Loin de se ralentir, le mouvement qui portait les provinciaux, surtout de l'Orient, à venir s'y entasser, augmentait

(1) Prononcée le 14 avril 1880.

d'intensité. La population parlant grec était plus considérable qu'elle ne l'avait jamais été. Tout ce qui voulait se faire une place au soleil aspirait à venir à Rome ; rien n'était consacré que ce qui avait pris sa marque à cette universelle exposition des produits de l'univers entier.

Le centre d'une future orthodoxie catholique était évidemment là. Sous Antonin, le germe de la papauté existe bien caractérisé. L'Église de Rome se montre de plus en plus indifférente à ces spéculations creuses du gnosticisme où se complaisaient des esprits pleins de l'activité intellectuelle des Grecs, mais gâtés par les rêveries de l'Orient. L'organisation de la société chrétienne était à Rome le travail principal. Cette ville extraordinaire y appliquait son génie tout pratique et la forte énergie morale qu'elle a portée dans les ordres les plus divers. Très peu soucieuse de spéculation, décidément hostile aux nouveautés dogmatiques, elle présidait en maîtresse déjà exercée à tous les changements qui s'opéraient dans la discipline et dans la hiérarchie.

I

Ce qui s'élabore, vers les années 120 et 130, dans l'Église chrétienne, c'est l'épiscopat. Or la création de l'épiscopat fut éminemment l'œuvre de Rome. Toute *ecclesia* suppose une petite hiérarchie, un bureau, comme l'on dit aujourd'hui, un président, des assesseurs et un petit personnel de serviteurs. Les associations démocratiques ont soin que ces fonctions soient aussi limitées que possible quant au temps et aux attributions ; mais il résulte de là quelque chose de précaire, qui fait que jamais association démocratique n'a duré au delà des circonstances qui l'ont créée. Les synagogues juives ont eu beaucoup plus de continuité, bien que le personnel synagogaal ne soit jamais arrivé à être un clergé. Cela tient à la situation subordonnée que le judaïsme a eue durant des siècles ; la pression du dehors combattait les effets des divisions intérieures. Livrée à la même absence

de direction, l'Église chrétienne aurait sans doute manqué ses destinées. Si l'on eût continué à envisager les pouvoirs ecclésiastiques comme émanant de l'Église même, celle-ci eût perdu tout son caractère hiératique et théocratique. Il était écrit, à l'inverse, qu'un clergé accaparerait l'Église chrétienne, se substituerait à elle. Portant la parole en son nom, se présentant en toute chose comme son unique fondé de pouvoir, ce clergé sera sa force, mais en même temps son ver rongeur, la cause principale de ses futurs écroulements.

L'histoire, je le répète, n'a pas d'exemple d'une transformation plus profonde que celle qui s'opéra dans le régime de l'Église chrétienne vers le temps d'Adrien et d'Antonin. Il est arrivé dans l'Église chrétienne ce qui arriverait dans une association où les assistants abdiqueraient entre les mains du bureau, et où le bureau abdiquerait à son tour entre les mains du président, si bien qu'après cela les assistants ni même les anciens n'auraient nulle voix délibérative, nulle influence, nul contrôle sur le maniement des fonds, et que le président pourrait dire : « A moi seul, je suis l'association. » Les *presbyteri* (anciens) ou *episcopi* (officiers, surveillants) devinrent très vite les uniques représentants de l'Église, et, presque immédiatement après, une autre révolution plus importante encore s'opéra. Entre les *presbyteri* ou *episcopi*, il y en eut un qui, par l'habitude de s'asseoir sur le premier siège, absorba les pouvoirs des autres, et devint l'*episcopos* ou le *presbyteros* par excellence. Le culte contribua puissamment à établir cette unité. L'acte eucharistique ne pouvait être célébré que par un seul, et donnait à celui qui le célébrait une extrême importance. Cet *episcopos*, avec une rapidité dont on est surpris, devint le chef du presbytérat, et par conséquent de l'Église entière. Sa *cathedra*, placée hors rang, et ayant la forme d'un fauteuil, devint un siège d'honneur, le signe de la primauté. Chaque Église n'a plus dès lors qu'un *presbyteros* en chef, qui s'appelle à l'exclusion des autres *episcopos*. A côté de cet évêque, on voit des diacres, des veuves, un conseil de *presbyteri* ; mais le grand pas est franchi ; l'évêque est seul successeur des

apôtres ; le fidèle a totalement disparu. L'autorité apostolique, censée transmise par l'imposition des mains, a étouffé l'autorité de la communauté. Les évêques des différentes Églises se mettront ensuite en rapport les uns avec les autres, et constitueront l'Église universelle en une espèce d'oligarchie, laquelle tiendra des assemblées, censurera ses propres membres, décidera des questions de foi, et à elle seule formera un vrai pouvoir souverain. D'un côté, les pasteurs ; de l'autre, le troupeau. L'égalité primitive n'existe plus ; à vrai dire, elle n'avait duré qu'un jour ; l'Église n'est désormais qu'un instrument entre les mains de ceux qui la dirigent, et ceux-ci tiennent leur pouvoir non de la communauté, mais d'une hérédité spirituelle, d'une transmission prétendant remonter aux apôtres en ligne continue. On sent que le système représentatif ne sera jamais, à un degré quelconque, la loi de l'Église chrétienne.

Ce fut l'épiscopat qui, sans nulle intervention du pouvoir civil, sans nul appui des tribunaux, établit ainsi l'ordre au-dessus de la liberté dans une société fondée d'abord sur l'inspiration individuelle. Voilà pourquoi les ébionites, qui n'ont pas d'épiscopat, n'ont pas non plus l'idée de catholicité. Au premier coup d'œil, l'œuvre de Jésus n'était pas faite pour durer. Fondée sur une croyance à la fin du monde que les années en s'écoulant devaient convaincre d'erreur, sa congrégation semblait ne pouvoir que se dissoudre dans l'anarchie. La libre prophétie, les charismes, la glossolalie, l'inspiration individuelle, c'était plus qu'il n'en fallait pour tout ramener aux proportions d'une chapelle éphémère. L'inspiration individuelle crée, mais détruit tout de suite ce qu'elle a créé. Après la liberté, il faut la règle. L'œuvre de Jésus put être considérée comme sauvée le jour où il fut admis que l'Église a un pouvoir direct, un pouvoir représentant celui de Jésus. L'Église dès lors domine l'individu, le chasse au besoin de son sein. L'inspiration passe de l'individu à la communauté. Le clergé est le dispensateur de toutes les grâces, l'intermédiaire entre Dieu et le fidèle. L'obéissance à l'Église, puis à l'évêque, devient le premier des devoirs ; l'innovation

est la marque du faux ; le schisme sera désormais pour le chrétien le pire des crimes.

A certains égards, on peut dire que ce fut là une décadence, une diminution de cette spontanéité qui avait été jusque-là éminemment créatrice. Il était évident que les formes ecclésiastiques allaient absorber, étouffer l'œuvre de Jésus, que toutes les manifestations libres de la vie chrétienne seraient bientôt arrêtées. Sous la censure de l'épiscopat, la glossolalie, la prophétie, la création des légendes, la production de nouveaux livres sacrés seront des facultés desséchées ; les charismes seront réduits à des sacrements officiels. En un autre sens, cependant, une telle transformation était la condition essentielle de la force du christianisme. Et d'abord la centralisation des pouvoirs devenait nécessaire, du moment que les Églises arrivaient à être un peu nombreuses ; les rapports entre ces petites sociétés pieuses ne demeuraient possibles que si elles avaient un représentant attitré, chargé d'agir pour elles. Il est incontestable, de plus, que, sans l'épiscopat, les Églises réunies un moment par le souvenir de Jésus se fussent dispersées. Les divergences de doctrines, la différence du tour d'imagination, et par-dessus tout les rivalités, les amours-propres non satisfaits, eussent opéré à l'infini leurs effets de désunion et d'émiettement. Le christianisme eût fini au bout de trois ou quatre cents ans, comme le mithriacisme et tant d'autres sectes, à qui il n'a pas été donné de vaincre le temps. La démocratie est quelquefois éminemment créatrice ; mais c'est à condition que de la démocratie sortent des institutions conservatrices, qui empêchent la fièvre révolutionnaire de se prolonger indéfiniment.

Voilà le véritable miracle du christianisme naissant. Il tira l'ordre, la hiérarchie, l'autorité, l'obéissance du libre assujettissement des volontés ; il organisa la foule, il disciplina l'anarchie. Qui fit ce miracle, autrement frappant que de prétendues dérogations aux lois de la nature physique ? L'esprit de Jésus, fortement inoculé en ses disciples, cet esprit de douceur, d'abnégation, d'oubli du présent, cette unique poursuite des joies intérieures, qui tue l'ambi-

tion, cette préférence hautement donnée à l'enfance, ces paroles sans cesse répétées comme de Jésus : « Que celui qui est le premier parmi vous soit le serviteur de tous. » L'impression laissée par les apôtres n'y contribua pas moins. Les apôtres restèrent vivants et gouvernèrent après leur mort. L'idée que le président de l'Église tient son mandat des membres de l'Église qui l'ont nommé ne se montre pas une seule fois dans la littérature de ce temps. L'Église échappa ainsi, par l'origine surnaturelle de son pouvoir, à ce qu'il y a de caduc dans toute autorité déléguée. Une autorité législative et exécutive peut venir de la foule ; mais des sacrements, des dispensations de grâces célestes n'ont rien à voir avec le suffrage universel. De tels privilèges viennent du ciel, ou, selon la formule chrétienne, de Jésus-Christ, source de toute grâce et de tout bien.

La religion de Jésus devint ainsi quelque chose de solide et de consistant. Le grand danger du gnosticisme, qui était de diviser le christianisme en sectes sans nombre, fut conjuré. Le mot d' « Église catholique » éclate de toutes parts, comme le nom de ce grand corps qui va désormais traverser les siècles sans se briser. Et on voit bien déjà le caractère de cette catholicité. Les montanistes sont tenus pour des sectaires ; les marcionites sont convaincus de fausser la doctrine apostolique ; les différentes écoles gnostiques sont de plus en plus repoussées du sein de l'Église générale. Il y a donc quelque chose qui n'est ni le montanisme, ni le marcionisme, ni le gnosticisme, qui est le christianisme non sectaire, le christianisme de la majorité des évêques, résistant aux sectes et les usant toutes, n'ayant, si on veut, que des caractères négatifs, mais préservé par ces caractères négatifs des aberrations piétistes et du dissolvant rationaliste. Le christianisme, comme tous les partis qui veulent vivre, se discipline lui-même, retranche ses propres excès. Il joint à l'exaltation mystique un fonds de bon sens et de modération qui tuera le millénarisme, les charismes, la glossolalie, tous ces phénomènes spiritistes primitifs. Une poignée d'exaltés, comme les montanistes, courant au martyre, décourageant

la pénitence, condamnant le mariage, n'est pas l'Église. Le juste milieu triomphe, il ne sera donné aux radicaux d'aucune sorte de détruire l'œuvre de Jésus. L'Église est toujours d'opinion moyenne ; elle est la chose de tout le monde, non le privilège d'une aristocratie. L'aristocratie piétiste des sectes phrygiennes et l'aristocratie spéculative des gnostiques sont également déboutées de leurs prétentions.

Au milieu de l'énorme variété d'opinions qui remplit le premier âge chrétien, se constitue de la sorte un point fixe, l'opinion de la catholicité. Pour convaincre l'hérétique, il n'est pas nécessaire de raisonner avec lui. Il suffit de lui montrer qu'il n'est pas en communion avec l'Église catholique, avec les grandes Églises qui font remonter leur succession d'évêques jusqu'aux apôtres. *Quod semper, quod ubique* devient la règle absolue de vérité. L'argument de prescription, auquel Tertullien donnera une force si éloquente, résume toute la controverse catholique. Prouver à quelqu'un qu'il est un novateur, un tard venu dans la théologie, c'est lui prouver qu'il a tort. Règle insuffisante, puisque, par une singulière ironie du sort, le docteur même qui a développé cette méthode de réfutation d'une manière si impérieuse, Tertullien, est mort hérétique !

La correspondance entre les églises fut de bonne heure une habitude. Les lettres circulaires des chefs des grandes églises, lues le dimanche à la réunion des fidèles, étaient comme une continuation de la littérature apostolique. La province ecclésiastique, impliquant la préséance des grandes églises, apparaît en germe. L'église, comme la synagogue et la mosquée, est une chose essentiellement citadine. Le christianisme, comme le judaïsme et l'islamisme, sera une religion de villes. Le campagnard, le *paganus* sera la dernière résistance que rencontrera le christianisme. Les chrétiens ruraux, très peu nombreux, venaient sans doute à l'église de la ville voisine. Le municipe romain devint ainsi le cadre de l'église. Entre les villes, la *civitas*, la grande ville, a seule une véritable église, avec un *episcopus* ; la petite ville est dans la dépendance ecclésiastique de la grande. Cette primatie des

grandes villes fut un fait capital. La grande ville une fois convertie, la petite ville et la campagne suivirent le mouvement. Le diocèse fut ainsi l'unité originelle du conglomérat chrétien. Quant à la province ecclésiastique, elle répondit à la province romaine ; les divisions du culte de Rome et d'Auguste furent ici la loi secrète qui régla tout. Les villes qui avaient un flamine ou *archiereus* sont celles qui plus tard eurent un archevêque ; le *flamen civitatis* devint l'évêque. A partir du III^e siècle, le flamine occupe dans la cité le rang qui plus tard fut celui de l'évêque dans le diocèse. C'est ainsi qu'il se fait que la géographie ecclésiastique d'un pays est à très peu de chose près la géographie de ce même pays à l'époque romaine. Le tableau des évêchés et des archevêchés est celui des *civitates* antiques selon leur lien de subordination. L'empire fut comme le moule où la religion nouvelle se coagula. La charpente intérieure, les cadres, les divisions hiérarchiques furent ceux de l'empire. Les anciens rôles de l'administration romaine et les registres de l'Église au moyen âge et même de nos jours ne diffèrent presque pas.

Ainsi ces grands organismes, qui sont devenus une part si essentielle de la vie morale et politique des peuples européens, ont tous été créés par ces hommes naïfs et sincères dont la foi est devenue inséparable de la culture morale de l'humanité. L'épiscopat, sous Marc-Aurèle, est entièrement mûr ; la papauté existe en germe. Les conciles œcuméniques étaient impossibles ; l'empire chrétien pouvait seul permettre ces grandes assemblées ; mais le synode provincial fut pratiqué dans les affaires des montanistes et de la pâque ; la présidence de l'évêque de la capitale de la province fut admise sans contestation.

II

Rome était le point où se préparait cette grande idée de catholicité. Rome devenait chaque jour de plus en plus la capitale du christianisme, et remplaçait Jérusalem comme centre religieux de l'humanité. Son Église avait

sur les autres une préséance généralement reconnue. Toutes les questions douteuses qui déchirent la conscience chrétienne viennent demander à Rome un arbitrage, sinon une solution. On fait ce raisonnement, certes bien défectueux, que, puisque Christ avait fait de Céphas la pierre angulaire de son Église, ce privilège devait s'étendre à ses successeurs. Par un tour de force sans égal, l'Église de Rome avait réussi à pouvoir se dire en même temps l'Église de Pierre et l'Église de Paul. Une nouvelle dualité mythique remplaçait celle de Romulus et de Rémus. L'évêque de Rome devenait l'évêque des évêques, celui qui avertit les autres. Rome proclame son droit (droit dangereux) d'excommunier ceux qui ne marchent pas en tout avec elle. Les pauvres artémonites (sorte d'ariens anticipés) ont beau se plaindre de l'injustice du sort, qui fait d'eux des hérétiques, tandis que, jusqu'à Victor, toute l'Église de Rome pensait comme eux ; on ne les écoute pas. L'Église de Rome se mettait dès lors au-dessus de l'histoire. L'esprit qui, en 1870, fera proclamer l'infaillibilité du pape se reconnaît, dès la fin du II^e siècle, à des signes déjà reconnaissables. L'écrit dont fit partie le fragment latin connu sous le nom de *Canon de Muratori*, écrit à Rome vers 180, nous montre déjà Rome réglant le canon des Églises, donnant pour base à la catholicité la passion de Pierre, repoussant également le montanisme et le gnosticisme. Irénée réfute toutes les hérésies par la foi de cette Église, « la plus grande, la plus ancienne, la plus illustre, qui possède par une succession continue la vraie tradition des apôtres Pierre et Paul, à laquelle, à cause de sa primauté, doit recourir tout le reste de l'Église ».

Une cause matérielle contribuait beaucoup à cette prééminence que la plupart des Églises reconnaissaient à l'Église de Rome. Cette Église était extrêmement riche ; ses biens, habilement administrés, servaient de fonds de secours et de propagande aux autres Églises. Les confesseurs condamnés aux mines recevaient d'elle un subside. Le trésor commun du christianisme était en quelque sorte à Rome. La collecte du dimanche, pratique constante de l'Église romaine, était déjà probablement établie. Un

merveilleux esprit de tradition animait cette petite communauté, où la Judée, la Grèce et le Latium semblaient avoir confondu, en vue d'un prodigieux avenir, leurs dons les plus divers. Pendant que le monothéisme juif fournissait la base inébranlable de la formation nouvelle, que la Grèce continuait par le gnosticisme son œuvre de libre spéculation, Rome s'attachait avec une suite qui étonne à l'œuvre du gouvernement. Toutes les autorités, tous les artifices lui étaient bons pour cela. La politique ne recule pas devant la fraude ; or, la politique avait déjà élu domicile dans les conseils les plus secrets de l'Église de Rome. Des veines sans cesse renouvelées de littérature apocryphe, tantôt sous le nom des apôtres, tantôt sous le nom de personnages apostoliques comme Clément et Hermas, dès qu'elles avaient la garantie de Rome, étaient reçues avec confiance jusqu'au bout du monde chrétien.

Cette préséance de l'Église de Rome ne fit que grandir au III^e siècle. Les évêques de Rome montrèrent une rare habileté, évitant les questions théologiques, mais toujours au premier rang dans les questions d'organisation et d'administration. La tradition de l'Église romaine passe pour la plus ancienne de toutes. Le pape Corneille tient le premier rang dans l'affaire du novatianisme ; on l'y voit, en particulier, destituer les évêques d'Italie et leur donner des successeurs. Rome était aussi l'autorité centrale des Églises d'Afrique.

Et déjà même cette autorité allait aux excès. Cela se vit surtout dans l'affaire de la pâque. La question était beaucoup plus grave que nous ne serions maintenant tentés de le croire. Dans les premiers temps, tous les chrétiens continuèrent à faire de la Pâque juive leur fête principale. Cette fête, ils la célébraient le même jour que les juifs, le 14 de nisan, à quelque moment de la semaine que ce jour tombât. Persuadés, selon la donnée de tous les anciens Évangiles, que Jésus, la veille de sa mort, avait mangé la pâque avec ses disciples, ils regardaient une telle solennité plutôt comme une commémoration de la Cène que comme un mémorial de la résurrection. Quand le christianisme se sépara de plus en plus du judaïsme, une telle

manière de voir se trouva fort ébranlée. D'abord, une tradition nouvelle se répandit, d'après laquelle Jésus, avant de mourir, n'avait pas mangé la pâque, mais était mort le jour même de la Pâque juive, se substituant ainsi à l'agneau pascal. En outre cette fête purement juive blessait la conscience chrétienne, surtout dans les Églises de Paul. La grande fête des chrétiens, c'était la résurrection de Jésus, arrivée, en tout cas, le dimanche après la Pâque juive. D'après cette idée, on célébrait la fête le dimanche qui suivait le vendredi venant après le 14 de nisan.

A Rome, cette coutume prévalait, au moins depuis les pontificats de Xyste et de Télesphore (vers 120). En Asie, on était fort partagé. Les conservateurs comme Polycarpe, Méliton et toute l'ancienne école tenaient pour la vieille pratique juive, conforme aux premiers Évangiles et à l'usage des apôtres Jean et Philippe. Ce fut l'objet du voyage de Rome, que, vers l'an 154, Polycarpe entreprit sous le pape Anicet. L'entrevue entre Polycarpe et Anicet fut très cordiale. La discussion sur certains points paraît avoir été assez vive ; mais on s'entendit. Polycarpe ne put persuader à Anicet de renoncer à une pratique qui avait été celle des évêques de Rome avant lui. Anicet, d'un autre côté, s'arrêta quand Polycarpe lui dit qu'il tenait sa règle de Jean et des autres apôtres avec lesquels il avait vécu, disait-il, sur le pied de la familiarité. Les deux chefs religieux restèrent en pleine communion l'un avec l'autre, et même Anicet fit à Polycarpe un honneur presque sans exemple. Il voulut en effet que Polycarpe, dans l'assemblée des fidèles de Rome, prononçât à sa place et en sa présence les paroles de la consécration eucharistique. Ces hommes ardents étaient pleins d'un sentiment trop élevé pour faire reposer l'unité des âmes sur l'uniformité des rites et des observances extérieures.

Plus tard, malheureusement, Rome mit une grande obstination à faire prévaloir son rite. Vers l'an 196, la question se représenta plus vive que jamais. Les Églises d'Asie persistaient dans leur vieil usage ; Rome, toujours passionnée pour l'unité, voulut les réduire. Sur l'invitation du pape Victor, on tint des réunions d'évêques ; une vaste

correspondance fut échangée. Mais les évêques d'Asie, forts de la tradition de deux apôtres et de tant d'hommes illustres, ne voulurent pas céder. Le vieux Polycrate, évêque d'Éphèse, écrivit en leur nom une lettre assez roide à Victor et à l'Église de Rome. Ce qui prouve que la papauté était déjà née et bien née, c'est l'incroyable dessein que les termes un peu après de cette lettre inspirèrent à Victor. Il prétendit excommunier, séparer de l'Église universelle la province la plus illustre, parce qu'elle ne faisait pas plier ses traditions devant la discipline romaine. Il publia un décret en vertu duquel les Églises d'Asie étaient mises au ban de la communauté chrétienne. Mais les autres évêques s'opposèrent à cette mesure violente et rappelèrent Victor à la charité. Saint Irénée, en particulier, qui, par la nécessité du monde où il se trouvait transporté, avait accepté pour lui et pour ses Églises de Gaule la coutume occidentale, ne put supporter la pensée que les Églises mères d'Asie, auxquelles il se sentait attaché par le fond de ses entrailles, fussent séparées du corps de l'Église universelle. Il dissuada énergiquement Victor d'excommunier des Églises qui s'en tenaient à la tradition de leurs pères, et lui rappela les exemples de ses prédécesseurs plus tolérants. Cet acte de rare bon sens empêcha le schisme de l'Orient et de l'Occident de se produire dès le II^e siècle. Irénée écrivit de tous les côtés aux évêques, et la question demeura libre pour les Églises d'Asie.

En un sens, la procédure qu'entraîna le débat fut plus importante que le débat lui-même. A propos de ce différend, l'Église fut amenée à une notion plus claire de son organisation. Et d'abord, il fut évident que le laïque n'était plus rien. Seuls les évêques interviennent dans la question, émettent un avis. Les évêques se réunissent en synodes provinciaux, présidés par l'évêque de la capitale de la province (l'archevêque de l'avenir), quelquefois par le plus ancien. L'assemblée synodale aboutit à une lettre qu'on expédie aux autres Églises. Ce fut donc comme un essai d'organisation fédérative, un essai pour résoudre les questions au moyen d'assemblées provinciales présidées par les évêques, et correspondant ensuite entre elles. On chercha

plus tard dans les pièces de ce grand débat des précédents pour les questions de présidence des synodes et de hiérarchie des Églises. Entre toutes les Églises, celle de Rome paraît avoir un droit particulier d'initiative. Mais cette initiative était loin d'être synonyme d'infailibilité ; car Eusèbe déclare avoir lu les lettres où les évêques blâmaient énergiquement la conduite de Victor.

III

• L'autorité, Messieurs, aime l'autorité ; les autoritaires, comme on dit aujourd'hui, dans les ordres les plus divers, se donnent la main. Des hommes aussi conservateurs que les chefs de l'Église de Rome devaient avoir une forte tentation de se réconcilier avec la force publique, dont ils reconnaissaient que l'action s'exerçait souvent pour le bien. Cette tendance avait été sensible dès les premiers jours du christianisme. Jésus avait tracé la règle. L'effigie de la monnaie était pour lui le critérium suprême de la légitimité, au delà duquel il n'y avait rien à chercher. En plein règne de Néron, saint Paul écrivait : « Que chacun soit soumis aux puissances régnautes ; car il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu. Les puissances qui existent sont ordonnées par Dieu ; en sorte que celui qui fait de l'opposition aux puissances résiste à l'ordre établi par Dieu... »

Quelques années après, Pierre, ou celui qui écrivit en son nom l'épître connue sous le nom de *Prima Petri*, s'exprime d'une façon presque identique. Clément est également un sujet on ne peut plus dévoué de l'Empire romain.

Enfin, un des traits de saint Luc (selon moi, il y a un lien entre saint Luc et l'esprit de l'Église de Rome), c'est son respect pour l'autorité impériale et les précautions qu'il prend pour ne pas la blesser. L'auteur des *Actes* évite tout ce qui présenterait les Romains comme les ennemis du christianisme. Au contraire, il cherche à montrer que, dans beaucoup de circonstances, ils ont défendu saint Paul et les chrétiens contre les juifs. Jamais

un mot blessant pour les magistrats civils. Luc aime à montrer comment les fonctionnaires romains ont été favorables à la secte nouvelle, parfois même l'ont embrassée, combien la justice romaine est équitable et supérieure aux passions des pouvoirs locaux. Il insiste sur les avantages que Paul dut à son titre de citoyen romain. S'il arrête son récit à l'arrivée de Paul à Rome, c'est peut-être pour n'avoir pas à raconter les monstruosité de Néron.

Certes, il y avait dans d'autres parties de l'empire des chrétiens exaltés qui partageaient entièrement les colères juives et ne rêvaient que la destruction de la ville idolâtre, identifiée par eux avec Babylone. Tels étaient les auteurs d'apocalypses et les auteurs d'écrits sibyllins. Mais les fidèles des grandes Églises étaient dans de tout autres idées. En 70, l'Église de Jérusalem, avec un sentiment plus chrétien que patriotique, abandonna la ville révolutionnaire et alla chercher la paix au delà du Jourdain. Dans la révolte de Barkokéba, la séparation fut encore plus caractérisée. Pas un seul chrétien ne voulut prendre part à cette tentative d'un aveugle désespoir. Saint Justin, dans ses apologies, ne combat jamais le principe de l'empire; il veut que l'empire examine la doctrine chrétienne, l'approuve, la contresigne en quelque sorte et condamne ceux qui la calomnient. Le premier docteur du temps de Marc-Aurèle, Méliton, évêque de Sardes, fait des avances bien plus caractérisées encore, et s'attache à montrer que le christianisme a de quoi se faire chérir d'un vrai Romain. Dans son traité *De la vérité*, conservé en syriaque, Méliton s'exprime comme un évêque du IV^e siècle, exposant à un Théodose que son premier devoir est de procurer par son autorité le triomphe de la vérité (sans nous dire, hélas ! à quel signe on reconnaît la vérité). Que l'empire devienne chrétien, et les persécutés d'aujourd'hui trouveront que l'ingérence de l'État dans le domaine de la conscience est parfaitement légitime.

Le système des apologistes, si chaudement soutenu par Tertullien, d'après lequel les bons empereurs ont favorisé le christianisme, et les mauvais empereurs l'ont persécuté, était déjà complètement éclos. Nés ensemble, disait-on, le

christianisme et l'empire avaient grandi ensemble, prospéré ensemble. Leurs intérêts, leurs souffrances, leur fortune, leur avenir, tout était en commun. Les apologistes sont des avocats, et les avocats, dans les ordres les plus divers, se ressemblent. Ils ont des arguments pour toutes les situations et pour tous les goûts. Il s'écoulera près de cent cinquante ans avant que ces invitations doucereuses et médiocrement sincères soient entendues. Mais le seul fait qu'elles se présentent sous Marc-Aurèle à l'esprit d'un des chefs les plus éclairés de l'Église est un pronostic de l'avenir. Le christianisme et l'empire se réconcilieront, ils sont faits l'un pour l'autre. L'ombre de Méliton tressaillira de joie quand l'empire se fera chrétien et que l'empereur prendra en main la cause « de la vérité ».

Ainsi l'Église faisait déjà plus d'un pas vers l'empire. Par politesse, sans doute, mais aussi par une conséquence très légitime de ses principes, Méliton n'admet pas qu'un empereur puisse donner un ordre injuste. On était bien aisé de laisser croire que certains empereurs n'avaient pas été absolument opposés au christianisme ; on aimait à raconter que Tibère avait proposé au Sénat de mettre Jésus au rang des dieux ; c'était le Sénat qui n'avait pas voulu. La préférence décidée du christianisme pour le pouvoir, quand il en peut espérer des faveurs, se laisse déjà entrevoir. On s'efforce de montrer, contrairement à toute vérité, qu'Adrien et Antonin ont cherché à réparer le mal causé par Néron et Domitien. Tertullien et sa génération diront la même chose de Marc-Aurèle. Tertullien doutera, il est vrai, qu'on puisse être à la fois César et chrétien ; mais cette incompatibilité, un siècle après lui, ne frappera personne, et Constantin prouvera que Méliton de Sardes fut un homme très sagace le jour où il démêla si bien, un siècle et demi d'avance, au travers des persécutions proconsulaires, la possibilité d'un empire chrétien.

La haine du christianisme et de l'empire était la haine des gens qui doivent s'aimer un jour. Sous les Sévères, le langage de l'Église resta ce qu'il fut sous les Antonins, plaintif et tendre. Les apologistes affichent une espèce de légitimisme, la prétention que l'Église a toujours salué

tout d'abord l'empereur. « Il n'y a jamais eu chez nous, dit Tertullien, de partisans de Cassius, de partisans d'Albin, de partisans de Niger. » Légère illusion ! Certes la révolte d'Avidius Cassius contre Marc-Aurèle fut un crime politique, et les chrétiens firent bien de n'y pas tremper. Quant à Sévère, Albin et Niger, ce qui décida entre eux, ce fut le succès, et l'Église n'eut d'autre mérite en s'attachant à Sévère que de bien deviner qui serait le plus fort. Ce prétendu culte de la légitimité au fond n'était que celui du fait accompli. Le principe de saint Paul portait ses fruits : « Toute puissance vient de Dieu ; celui qui tient l'épée la tient de Dieu pour le bien. »

Cette attitude correcte à l'égard du pouvoir tenait à des nécessités extérieures tout autant qu'aux principes mêmes que l'Église avait reçus de ses fondateurs. L'Église était déjà une puissante association ; elle était essentiellement conservatrice ; elle avait besoin d'ordre et de garanties légales. Cela se vit admirablement dans le fait de Paul de Samosate, évêque d'Antioche sous Aurélien. L'évêque d'Antioche pouvait déjà passer à cette époque pour un puissant personnage. Les biens de l'Église étaient dans sa main ; une foule de gens vivaient de ses faveurs. Paul était un homme brillant, peu mystique, mondain, un grand seigneur profane, cherchant à rendre le christianisme acceptable aux gens du monde et à l'autorité. Les piétistes, comme on devait s'y attendre, le trouvèrent hérétique et le firent destituer. Paul résista et refusa d'abandonner la maison épiscopale. Voilà par où sont prises les sectes les plus altières ; elles possèdent, et qui peut régler une question de propriété ou de jouissance, si ce n'est l'autorité civile ? Aurélien passa vers ce temps à Antioche ; la question lui fut déférée, et l'on vit ce spectacle original d'un souverain infidèle et persécuteur chargé de décider qui était le véritable évêque. Aurélien montra, dans cette circonstance, un bon sens laïque assez remarquable. Il se fit apporter la correspondance des deux évêques, nota celui qui était en relation avec Rome et l'Italie et décida que celui-là était le véritable évêque d'Antioche.

Le raisonnement théologique que fit dans cette circonstance Aurélien prêterait à bien des objections ; mais un fait devenait évident, c'est que le christianisme ne pouvait plus vivre sans l'empire et que l'empire d'un autre côté n'avait rien de mieux à faire que d'adopter le christianisme comme sa religion. Le monde voulait une religion de congrégations, d'églises ou de synagogues, de chapelles, une religion où l'essence du culte fût la réunion, l'association, la fraternité. Le christianisme remplissait toutes ces conditions. Son culte admirable, sa morale pure, son clergé savamment organisé, lui assuraient l'avenir.

Plusieurs fois, au III^e siècle, cette nécessité historique faillit se réaliser. Cela se vit surtout sous ces empereurs syriens, que leur qualité d'étrangers et la bassesse de leur origine mettaient à l'abri des préjugés, et qui, malgré leurs vices, inaugurent une largeur d'idées et une tolérance inconnues jusque-là. Ces Syriennes d'Émèse, Julia Domna, Julia Mæsa, Julia Mammæa, Julia Soémie, belles, intelligentes, téméraires jusqu'à l'utopie, n'étant retenues par aucune tradition ni convenance sociales, ne s'arrêtent devant rien ; elles font ce que jamais Romaine n'aurait osé ; elles entrent au Sénat, y délibèrent, gouvernent effectivement l'empire, rêvent de Sémiramis et de Nitocris. Le culte romain leur paraît froid et insignifiant. N'y étant attachées par aucune raison de famille, et leur imagination religieuse se trouvant plus en harmonie avec le christianisme qu'avec le paganisme italien, ces femmes se complaisent dans des récits de voyages de dieux sur la terre. Philostrate les enchante avec sa *Vie d'Apollonius de Tyane* ; peut-être eurent-elles avec le christianisme plus d'une affinité secrète. Certes, Héliogabale était un insensé ; et pourtant sa chimère d'un culte monothéiste central établi à Rome et absorbant tous les autres cultes montrait que le cercle étroit des idées des Antonins était brisé. Alexandre Sévère alla plus loin, il fut sympathique aux chrétiens ; non content de leur accorder la liberté, il plaça Jésus dans son laraire par un éclectisme touchant. La paix semble faite, non, comme sous Constantin, par la défaite d'un des

partis, mais par une large réconciliation. La même chose se revit sous Philippe l'Arabe, en Orient sous Zénobie, et, en général, chez les empereurs que leur origine étrangère mettait en dehors du patriotisme romain.

La lutte redoubla de rage quand ces grands réformateurs animés de l'ancien esprit, Dioclétien et Maximien, crurent pouvoir donner à l'empire une nouvelle vie en s'en tenant au cercle étroit des idées romaines. L'Église triompha par ses martyrs; l'orgueil romain plia; Constantin vit la force intérieure de l'Église, les populations de l'Asie Mineure, de la Syrie, de la Thrace, de la Macédoine, en un mot de la partie orientale de l'empire, déjà plus qu'à demi chrétiennes. Sa mère, qui avait été servante d'auberge à Nicomédie, fit miroiter à ses yeux un Empire d'Orient, ayant son centre vers Nicée ou Nicomédie, et dont le nerf serait les évêques et ces multitudes de pauvres matriculés à l'Église, qui, dans les grandes villes, faisaient l'opinion. Constantin fit l'empire chrétien. Au point de vue de l'Occident cela nous étonne; car les chrétiens n'étaient encore en Occident qu'une faible minorité; en Orient, la politique de Constantin fut non seulement naturelle, mais commandée.

Chose singulière! La ville de Rome reçut de cette politique le coup le plus grave qui l'ait jamais frappée. Ce qui réussit avec Constantin, ce fut le christianisme; mais ce fut le christianisme oriental. En bâtissant une *nouvelle Rome* sur le Bosphore, Constantin réduisit la vieille Rome à n'être plus que la capitale de l'Occident. Les cataclysmes qui suivirent, les invasions des barbares, qui épargnèrent Constantinople et tombèrent sur Rome de tout leur poids, réduisirent l'antique capitale du monde à un rôle borné, souvent humble. Cette primauté ecclésiastique de Rome qui éclate avec tant d'évidence aux II^e et III^e siècles n'existe plus depuis que l'Orient a une existence et une capitale séparées. Constantin est le véritable auteur du schisme entre l'Église latine et l'Église d'Orient.

Rome prend sa revanche, d'abord par le sérieux et la profondeur de son esprit d'organisation. Quels hommes que saint Sylvestre, saint Damase, Grégoire le Grand! Avec

un courage admirable, elle travaille à la conversion des barbares, elle se les attache, elle en fait ses clients, ses sujets. Le chef-d'œuvre de sa politique fut son alliance avec la maison carlovingienne et le coup hardi par lequel elle rétablit dans cette maison l'empire mort depuis trois cents ans. L'Église de Rome se relève alors plus puissante que jamais, et devient de nouveau pour huit siècles le centre de toutes les grandes affaires de l'Occident.

Ici s'arrête ma tâche, Messieurs ; vous confierez à d'autres le soin de raconter cette prodigieuse histoire de l'Église féodale, ses grandeurs, ses abus. Un autre ensuite vous montrera la réaction contre ces abus, le protestantisme, divisant à son tour l'Église latine et revenant à l'idée primitive du christianisme. Chacune de ces grandes pages historiques aura son charme et son enseignement. Celle que je vous ai racontée est pleine de grandeur. On n'est impartial que pour les morts. Tandis que le catholicisme a été une puissance ennemie, un danger pour la liberté et l'esprit humain, on avait raison de le combattre. Or, quand l'histoire sert au combat, on ne raconte pas bien. Notre siècle est le siècle de l'histoire, car c'est le siècle du doute sur les matières dogmatiques, c'est le siècle où, sans entrer dans la discussion des systèmes, un esprit éclairé se dit à lui-même : « Si, depuis que la raison existe, tant de milliers de symboles ont eu la prétention de présenter la vérité complète, et si cette prétention s'est toujours trouvée vaine, est-il bien probable que je sois plus heureux que tant d'autres et que la vérité ait attendu ma venue ici-bas pour faire sa définitive révélation ? » Il n'y a pas de révélation définitive, il y a un effort touchant de l'homme pour rendre supportable sa destinée. Mais la conséquence de cela n'est pas le dédain, c'est la bienveillance. Quiconque croit avoir quelque chose à nous apprendre sur notre destinée et sur notre fin doit être le bienvenu. Rappelez-vous, dans vos vieilles histoires, l'avis judicieux et discret de ce chef saxon de Northumbrie dans l'assemblée où l'on discuta si l'on adopterait la doctrine des missionnaires romains.

« Tu te souviens peut-être, ô roi, d'une chose qui arrive quelquefois dans les jours d'hiver, lorsque tu es assis à table avec tes capitaines et tes hommes d'armes, qu'un bon feu est allumé, que ta salle est bien chaude, mais qu'il pleut, neige et vente au dehors. Vient un petit oiseau qui traverse la salle à tire-d'aile, entrant par une porte, sortant par l'autre ; l'instant de ce trajet est pour lui plein de douceur, il ne sent plus ni la pluie ni l'orage ; mais cet instant est rapide ; l'oiseau a fui en un clin d'œil, et de l'hiver il repasse dans l'hiver. Tels me semblent la vie des hommes sur cette terre et son cours d'un moment, comparé à la longueur du temps qui la précède et qui la suit. Ce temps d'avant la naissance et d'après la mort est ténébreux ; il nous tourmente par l'impossibilité de le connaître ; si donc la nouvelle doctrine peut nous en apprendre quelque chose d'un peu certain, elle mérite que nous la suivions. »

Hélas ! les missionnaires de Rome n'apportaient pas ce *minimum* de certitude dont le vieux chef northumbrien se déclarait, en vrai sage qu'il était, décidé à se contenter. La vie nous paraît toujours un court passage entre deux longues nuits. Heureux celui qui se laisse endormir au vain bruit des menaces qui troublèrent autrefois la conscience humaine et ne doivent plus que la bercer ! Une seule chose est certaine, c'est le sourire paternel qui, à certaines heures, traverse la nature, attestant qu'un œil nous regarde et qu'un cœur nous suit. Gardons-nous de toute formule absolue, qui deviendrait un jour un obstacle à la libre expansion de nos esprits. Il n'est pas de communion religieuse qui ne possède encore des dons de vie et de grâce ; mais c'est à condition qu'à une docilité humiliante succède la sympathique adhésion. La comparaison du régiment, inventée par Clément Romain, et depuis tant de fois répétée, doit être tout à fait abandonnée.

Vous avez voulu que je vous rappelle les grandeurs du catholicisme à sa plus belle époque. Je vous en remercie. Des liens d'enfance, les plus profonds de tous, m'attachent au catholicisme, et, quoique je sois séparé de lui, souvent je suis tenté de dire ce que dit Job (au moins dans notre

version latine) : *Etiam si occiderit me, in ipso sperabo*. Cette grande famille catholique est trop nombreuse pour n'avoir pas encore un grand avenir. Les étranges excès où, depuis cinquante ans, elle s'est portée, ce pontificat inouï de Pie IX, le plus étonnant qu'il y ait dans l'histoire, ne sauraient se terminer médiocrement. Il y aura des foudres, des éclats comme tous ceux qui accompagnent les grands jours des jugements de Dieu. Et pour demeurer possible encore, acceptable à ceux qui l'ont aimée, aurait-elle beaucoup à faire, cette vieille mère qui ne saurait de sitôt mourir ? Peut-être trouvera-t-elle, pour arrêter le bras de son vainqueur, qui est la raison moderne, des arts de magicienne, des mots comme ceux que murmura Balder sur le bûcher. L'Église catholique est une femme ; défions-nous des paroles charmeresses de son agonie. Figurons-nous que quelque jour elle se mette à nous dire : « Mes enfants, tout n'est ici-bas que symbole et que songe. Il n'y a de clair en ce monde qu'un petit rayon de lumière bleue qui traverse les ténèbres et a tout l'air d'être le reflet d'une volonté bienveillante. Venez en mon sein, où l'on trouve l'oubli. Pour qui veut des fétiches, j'ai des fétiches ; à qui veut les œuvres, j'offre les œuvres ; pour qui veut l'enivrement du cœur, j'ai le lait de mes mamelles, qui enivre. A qui veut l'amour, j'en surabonde ; à qui veut l'ironie, j'en verse à pleins bords. Venez tous ; le temps des tristesses dogmatiques est passé. J'aurai de la musique et de l'encens pour vos funérailles, des fleurs pour vos mariages, l'accueil joyeux de mes cloches pour vos nouveau-nés. » Eh bien ! si elle disait cela, notre embarras serait extrême. Mais elle ne le dira pas.

Votre grande et glorieuse Angleterre a résolu, Messieurs, la partie pratique de la question. Autant la solution théorique du problème religieux est impossible, autant il est facile de tracer la ligne de conduite que l'État et l'individu doivent suivre en pareille matière. Tout se résume en un seul mot, Messieurs : *liberté*. Quoi de plus simple ? La foi ne se commande pas ; on croit ce qu'on croit vrai ; il ne dépend de personne de tenir pour vrai ce qu'il est amené,

à tort ou à raison, à trouver faux. Nier la liberté de penser est une sorte de contradiction. Mais de la liberté de penser au droit d'exprimer ce que l'on pense, il n'y a qu'un pas. Car le droit est le même pour tous ; je n'ai le droit d'interdire à personne d'exprimer son avis ; mais personne n'a le droit de m'interdire d'exprimer le mien. Voilà une théorie qui paraîtra bien humble aux docteurs transcendants qui se croient en possession de la vérité absolue. Nous avons sur eux un grand avantage, Messieurs. Ils sont obligés, pour être conséquents, d'être persécuteurs ; à nous, il nous est permis d'être tolérants, tolérants pour tous, même pour ceux qui, s'ils le pouvaient, ne le seraient pas pour nous. Oui, allons jusqu'à ce paradoxe ; la liberté est la meilleure arme contre les ennemis de la liberté. Quelques fanatiques nous le disent avec sincérité : « Nous prenons la liberté de vous, parce que vous nous la devez d'après vos principes ; mais vous ne l'aurez pas de nous, car nous ne vous la devons pas. » Eh bien ! donnons-leur la liberté tout de même, et ne nous figurons pas qu'à ce marché-là nous serons dupes. Non ; la liberté est le grand dissolvant de tous les fanatismes. En réclamant la liberté pour mon ennemi, pour celui qui me supprimerait s'il en avait le pouvoir, je lui fais en réalité le plus mauvais cadeau. Je l'oblige à boire un breuvage fort, qui lui tournera la tête, tandis que moi je garderai la mienne. La science supporte le régime viril de la liberté ; le fanatisme, la superstition ne le supportent pas. Nous faisons plus de tort au dogmatisme en le traitant avec une implacable douceur qu'en le persécutant ; par cette douceur nous inculquons le principe même qui coupe tout dogmatisme par la base : savoir que toute controverse métaphysique est stérile et qu'en cet ordre la vérité pour chacun est ce qu'il croit entrevoir. L'essentiel n'est donc pas de faire taire un enseignement dangereux, d'éteindre telle voix discordante ; l'essentiel est de mettre l'esprit humain dans un état où la masse voie l'inutilité de ces colères. Quand cet esprit devient l'atmosphère de la société, le fanatique ne trouve presque plus à vivre. Il est vaincu lui-même par la mollesse générale. Si, au lieu de faire conduire Polyeucte au sup-

plice, le magistrat romain l'eût renvoyé en souriant et en lui serrant amicalement la main, Polyeucte n'eût pas recommencé ; peut-être même, sur ses vieux jours, eût-il ri de son escapade et fût-il devenu un homme de bon sens.

CONFÉRENCE

A L'INSTITUTION ROYALE

DE LONDRES (1)

MARC-AURÈLE

Mesdames et Messieurs,

J'AI accepté avec grande joie de venir échanger quelques idées avec vous, en cet Institut illustre, voué aux plus hautes recherches de la science et de la vraie philosophie. Cette île où j'ai tant d'amis et que je viens de visiter si tardivement, j'y rêvais dès mon enfance. Je suis Breton de France ; je voyais dans nos vieux livres l'Angleterre toujours appelée l'île des saints ; et, en effet, tous nos saints de la Bretagne armoricaine, ces saints d'une orthodoxie douteuse et qui, s'ils ressuscitaient, s'entendraient mieux avec nous qu'avec les jésuites, venaient de l'île de Bretagne. On me montrait dans leur chapelle l'auge de pierre en laquelle ils avaient passé la mer. De toutes les races, la race bretonne est celle qui a toujours pris la religion le plus au sérieux. Même quand le progrès de la réflexion nous a montré que quelques articles sont à modifier dans la liste des choses que nous avons autrefois tenues pour certaines, nous ne rompons jamais avec le symbole sous lequel nous avons d'abord goûté l'idéal. Car

1) Prononcée le 16 avril 1880.

la foi ne réside pas pour nous en d'obscures propositions métaphysiques, elle est dans les affirmations du cœur. J'ai donc choisi pour m'entretenir avec vous, non quelque-une de ces subtilités qui divisent, mais un de ces sujets chers à l'âme, qui rapprochent et réunissent. Je vous parlerai de ce livre tout resplendissant de l'esprit divin, de ce manuel de la vie résignée que nous a laissé le plus pieux des hommes, le César Marc-Aurèle Antonin. C'est la gloire des souverains que le plus irréprochable modèle de vertu se soit trouvé dans leurs rangs, et que les plus belles leçons de patience et de détachement soient venues d'une condition qu'on suppose volontiers livrée à toutes les séductions du plaisir et de la vanité.

I

L'hérédité de la sagesse sur le trône est chose toujours rare ; je n'en vois dans l'histoire que deux exemples éclatants : dans l'Inde, la succession de ces trois empereurs mongols, Baber, Humaïoun et Akbar ; à Rome, à la tête du plus vaste empire qui fut jamais, les deux règnes admirables d'Antonin le Pieux et de Marc-Aurèle. De ces deux derniers, Antonin fut, selon moi, le plus grand. Sa bonté ne lui fit pas commettre de fautes ; il ne fut pas tourmenté du mal intérieur qui rongea sans relâche le cœur de son fils adoptif. Ce mal étrange, cette étude inquiète de soi-même, ce démon du scrupule, cette fièvre de perfection sont des signes d'une nature moins forte que distinguée. Comme les plus belles pensées sont celles qu'on n'écrit pas, Antonin eut encore à cet égard une supériorité sur Marc-Aurèle ; mais ajoutons que nous ignorerions Antonin, si Marc-Aurèle ne nous avait transmis de son père adoptif ce portrait exquis, où il semble s'être appliqué par humilité à peindre l'image d'un homme encore meilleur que lui-même.

C'est lui aussi qui nous a tracé, dans le premier livre de ses *Pensées*, cet arrière-plan admirable, où se meuvent dans une lumière toute céleste les nobles et pures figures de son père, de sa mère, de son aïeul, de ses maîtres. Grâce

à Marc-Aurèle, nous pouvons comprendre ce que ces vieilles familles romaines, qui avaient vu le règne des mauvais empereurs, gardaient encore d'honnêteté, de dignité, de droiture, d'esprit civil, et, si j'ose le dire, républicain. On y vivait dans l'admiration de Caton, de Brutus, de Thrasséas et des grands stoïciens dont l'âme n'avait pas plié sous la tyrannie. Le règne de Domitien y était abhorré. Les sages qui l'avaient traversé sans fléchir y étaient honorés comme des héros. L'avènement des Antonins ne fut que l'arrivée au pouvoir de la société des sages dont Tacite nous a transmis les justes colères, société de sages formée par la ligue de tous ceux qu'avait révoltés le despotisme des premiers Césars.

Le salubre principe de l'adoption avait fait, de la cour impériale au II^e siècle, une vraie pépinière de vertu. Le noble et habile Nerva, en posant ce principe, assura le bonheur du genre humain pendant près de cent ans, et donna au monde le plus beau siècle de progrès dont la mémoire ait été conservée. La souveraineté ainsi possédée en commun par un groupe d'hommes d'élite, lesquels se la léguaient ou se la partageaient selon les besoins du moment, perdit une partie de cet attrait qui la rend si dangereuse. On arriva au trône sans l'avoir brigué, mais aussi sans le devoir à sa naissance ni à une sorte de droit divin ; on y arriva désabusé, ennuyé des hommes, préparé de longue main. L'empire fut un fardeau civil, qu'on accepta à son heure, sans que nul songeât à avancer cette heure. Marc-Aurèle y fut désigné si jeune que l'idée de régner n'eut guère chez lui de commencement et n'exerça pas sur son esprit un moment de séduction. A huit ans, quand il était déjà *praesul* des prêtres saliens, Adrien remarqua ce doux enfant triste, et l'aima pour son bon naturel, sa docilité, son incapacité de mentir. A dix-huit ans, l'empire lui était assuré. Il l'attendit patiemment durant vingt-deux années. Le soir où Antonin, se sentant mourir, après avoir donné pour mot d'ordre au tribun de service, *Æquanimitas*, fit porter dans la chambre de son fils adoptif la statue d'or de la Fortune, qui devait toujours se trouver dans l'appartement de l'empereur, il n'y eut pour celui-ci ni surprise

ni joie. Il était depuis longtemps blasé sur toutes les joies sans les avoir goûtées ; il en avait vu par la profondeur de sa philosophie l'absolue vanité.

Le grand inconvénient de la vie pratique et ce qui la rend insupportable à l'homme supérieur, c'est que, si l'on y transporte les principes de l'idéal, les qualités deviennent des défauts, si bien que fort souvent l'homme accompli y réussit moins bien que celui qui a pour mobiles l'égoïsme ou la routine vulgaire. Trois ou quatre fois la vertu de Marc-Aurèle faillit le perdre. Elle lui fit faire une première faute en lui persuadant d'associer à l'empire Lucius Verus, envers qui il n'avait aucune obligation. Verus était un homme frivole et sans valeur. Il fallut des prodiges de bonté et de délicatesse pour l'empêcher de faire des folies désastreuses. Le sage empereur, sérieux et appliqué, traînait avec lui dans sa litière le sot collègue qu'il s'était donné. Il le prit toujours obstinément au sérieux ; il ne se révolta pas une fois contre cet assommant compagnonnage. Comme les gens qui ont été très bien élevés, Marc-Aurèle se gênait sans cesse ; ses façons venaient d'un parti pris général de tenue et de dignité. Les âmes de cette sorte, soit pour ne pas faire de peine aux autres, soit par respect pour la nature humaine, ne se résignent pas à avouer qu'elles voient le mal. Leur vie est une perpétuelle dissimulation.

Selon quelques-uns il aurait été dissimulé envers lui-même, puisque, dans son entretien intime avec les dieux, sur les bords du Gran, parlant d'une épouse indigne de lui, il les aurait remerciés de lui avoir donné « une femme si complaisante, si affectueuse, si simple ». J'ai montré ailleurs qu'on s'est quelque peu exagéré sur ce point la patience, ou, si l'on veut, la faiblesse de Marc-Aurèle. Faustine eut des torts ; le plus grand fut d'avoir pris en aversion les amis de son mari ; comme ce furent ces amis qui écrivirent l'histoire, elle en porta la peine devant la postérité. Mais une critique attentive n'a pas de peine à montrer ici les exagérations de la légende. Tout porte à croire que Faustine trouva d'abord le bonheur et l'amour dans cette villa de Lorium ou dans cette belle retraite de

Lanuvium, sur les dernières pentes du mont Albain, que Marc-Aurèle décrit à Fronton, son maître, comme un séjour plein des joies les plus pures. Puis elle se fatigua de tant de sagesse. Disons tout : les belles sentences de Marc-Aurèle, sa vertu austère, sa perpétuelle mélancolie, purent sembler ennuyeuses à une femme jeune, capricieuse, d'un tempérament ardent et d'une merveilleuse beauté. Il le comprit, en souffrit et se tut. Faustine resta toujours « sa très bonne et très fidèle épouse ». On ne réussit jamais, même après qu'elle fut morte, à lui faire abandonner ce pieux mensonge. Dans un bas-relief qui se voit encore aujourd'hui à Rome au musée du Capitole, pendant que Faustine est enlevée au ciel par une Renommée, l'excellent empereur la suit de terre avec un regard plein d'amour. Il était arrivé, ce semble, dans les derniers temps, à se faire illusion à lui-même et à tout oublier. Mais quelle lutte il dut traverser pour en arriver là ! Durant de longues années, une maladie de cœur le consuma lentement. L'effort désespéré qui fait l'essence de sa philosophie, cette frénésie de renoncement, poussée parfois jusqu'au sophisme, dissimulent au fond une immense blessure. Qu'il faut avoir dit adieu au bonheur pour arriver à de tels excès ! On ne comprendra jamais tout ce que souffrit ce pauvre cœur flétri, ce qu'il y eut d'amertume dissimulée par ce front pâle, toujours calme et presque toujours souriant. Il est vrai que l'adieu au bonheur est le commencement de la sagesse, et le moyen le plus sûr pour trouver le bonheur. Il n'y a rien de doux comme le retour de joie qui suit le renoncement à la joie ; rien de vif, de profond, de charmant comme l'enchantement du désenchanté.

Des historiens plus ou moins imbus de cette politique qui se croit supérieure parce qu'elle n'est suspecte d'aucune philosophie, ont naturellement cherché à prouver qu'un homme si accompli fut un mauvais administrateur et un médiocre souverain. Il paraît en effet que Marc-Aurèle pécha plus d'une fois par trop d'indulgence. Mais jamais règne ne fut plus fécond en réformes et en progrès. L'assistance publique, fondée par Nerva et Trajan, reçut de lui d'admirables développements. Des collèges nouveaux

pour les enfants assistés furent établis ; les procureurs alimentaires devinrent des fonctionnaires de premier ordre et furent choisis avec un soin extrême ; on pourvut aux besoins des jeunes filles pauvres par l'institut des *Jeunes Faustiniennes*. Le principe que l'État a des devoirs en quelque sorte paternels envers ses membres (principe dont il faudra se souvenir avec gratitude, même quand on l'aura dépassé), ce principe, dis-je, a été proclamé pour la première fois dans le monde par Trajan et ses successeurs. Ni le faste puéril des royautes orientales, fondées sur la bassesse et la stupidité des hommes, ni l'orgueil pédantesque des royautes du moyen âge, fondées sur un sentiment exagéré de l'hérédité et sur une foi naïve dans les droits du sang, ne peuvent nous donner une idée de cette souveraineté toute républicaine de Nerva, de Trajan, d'Adrien, d'Antonin, de Marc-Aurèle. Rien du prince héréditaire ou par droit divin ; rien non plus du chef militaire ; c'était une sorte de grande magistrature civile, sans rien qui ressemblât à une cour ni qui enlevât à l'empereur son caractère tout privé. Marc-Aurèle, en particulier, ne fut ni peu ni beaucoup un roi dans le sens propre du mot ; sa fortune était immense, mais toute employée pour le bien ; son aversion pour « les Césars », qu'il envisage comme des espèces de Sardanapale, magnifiques, débauchés et cruels, éclate à chaque instant. La civilité de ses mœurs était extrême ; il rendit au Sénat toute son ancienne importance ; quand il était à Rome, il ne manquait jamais une séance, et ne quittait sa place que quand le consul avait prononcé la formule : *Nihil vos moramur, patres conscripti*. Presque toutes les années de son règne il fit la guerre, et il la fit bien, quoiqu'il n'y trouvât que de l'ennui. Ses insipides campagnes contre les Quades et les Marcomans furent très bien conduites ; le dégoût qu'il en éprouvait ne l'empêchait pas d'y mettre l'application la plus consciencieuse.

Ce fut dans le cours d'une de ces expéditions que, campé sur les bords du Gran, au milieu des plaines monotones de la Hongrie, il écrivit les plus belles pages du livre exquis qui nous a révélé son âme tout entière. Il est probable que, de bonne heure, il tint un journal intime de ses pensées.

Il y inscrivait les maximes auxquelles il recourait pour se fortifier, les réminiscences de ses auteurs favoris, les passages des moralistes qui lui parlaient le plus, les principes qui dans la journée l'avaient soutenu, parfois les reproches que sa conscience scrupuleuse croyait avoir à s'adresser. « On se cherche des retraites solitaires, chaumières rustiques, rivages des mers, montagnes ; comme les autres, tu aimes à rêver ces biens. A quoi bon, puisqu'il t'est permis à chaque heure de te retirer en ton âme ? Nulle part l'homme n'a de retraite plus tranquille, surtout s'il a en lui-même de ces choses dont la contemplation suffit pour rendre le calme. Sache donc jouir de cette retraite, et là renouvelle tes forces. Qu'il y ait là de ces maximes courtes, fondamentales, qui tout d'abord rendront la sérénité à ton âme et te remettront en état de supporter avec résignation le monde où tu dois revenir. » Pendant les tristes hivers du Nord, cette consolation lui devint encore plus nécessaire. Il avait près de soixante ans ; la vieillesse était chez lui prématurée. Un soir, toutes les images de sa pieuse jeunesse remontèrent en son souvenir, et il passa quelques heures délicieuses à supputer ce qu'il devait à chacun des êtres vertueux qui l'avaient entouré.

« Exemples de mon aïeul Verus : Douceur de mœurs, patience inaltérable. »

« Qualités qu'on prisait dans mon père, souvenir qu'il m'a laissé : Modestie, caractère mâle. »

« Imiter de ma mère sa piété, sa bienfaisance ; m'abstenir, comme elle, non seulement de faire le mal, mais même d'en concevoir la pensée ; mener sa vie frugale, et qui ressemblait si peu au luxe habituel des riches. »

Puis lui apparaissent tour à tour Diogénète, qui lui inspira le goût de la philosophie et rendit agréables à ses yeux le grabat, la couverture composée d'une simple peau et tout l'appareil de la discipline hellénique ; Junius Rusticus, qui lui apprit à éviter toute affectation d'élégance dans le style et lui prêta les *Entretiens d'Épictète* ; Apollonius de Chalcis, qui réalisait l'idéal stoïcien de l'extrême fermeté et de la parfaite douceur ; Sextus de Chéronée, si grave et si bon ; Alexandre le grammairien, qui reprenait

avec une politesse si raffinée ; Fronton, « qui lui apprit ce qu'il y a, dans un tyran, d'envie, de duplicité, d'hypocrisie, et ce qu'il peut y avoir de dureté dans le cœur d'un patri-cien » ; son frère Severus, « qui lui fit connaître Thraséas, Helvidius, Caton, Brutus, qui lui donna l'idée de ce qu'est un État libre, où la règle est l'égalité naturelle des citoyens et l'égalité de leurs droits ; d'une royauté qui place avant tout le respect de la liberté des citoyens », et, dominant tous les autres de sa grandeur immaculée, Antonin, son père par adoption, dont il nous trace l'image avec un redoublement de reconnaissance et d'amour. « Je remercie les dieux, dit-il en terminant, de m'avoir donné de bons aïeuls, de bons parents, une bonne sœur, de bons maîtres, et, dans mon entourage, dans mes proches, dans mes amis, des gens presque tous remplis de bonté. Jamais je ne me suis laissé aller à aucun manque d'égards envers eux ; par ma disposition naturelle, j'aurais pu, dans l'occasion, commettre quelque irrévérence ; mais la bienfaisance des dieux n'a pas permis que la circonstance s'en soit présentée. Je dois encore aux dieux d'avoir conservé pure la fleur de ma jeunesse ; d'avoir été élevé sous la loi d'un prince et d'un père qui devait dégager mon âme de toute fumée d'orgueil, me faire comprendre qu'il est possible, tout en vivant dans un palais, de se passer de gardes, d'habits resplendissants, de torches, de statues, m'apprendre enfin qu'un prince peut presque resserrer sa vie dans les limites de celles d'un simple citoyen, sans montrer pour cela moins de noblesse et moins de vigueur, quand il s'agit d'être empereur et de traiter les affaires de l'État. Ils m'ont donné de rencontrer un frère dont les mœurs étaient une continuelle exhortation à veiller sur moi-même, en même temps que sa déférence et son attachement devaient faire la joie de mon cœur. Grâce aux dieux encore, je me suis hâté d'élever ceux qui avaient soigné mon éducation aux honneurs qu'ils semblaient désirer. Ce sont eux qui m'ont fait connaître Apollonius, Rusticus, Maximus, et qui m'ont offert, entourée de tant de lumière, l'image d'une vie conforme à la nature. Je suis resté en deçà du but, il est vrai ; mais c'est ma faute. Si mon corps

a résisté longtemps à la rude vie que je mène ; si, malgré mes fréquents dépités contre Rusticus, je n'ai jamais passé les bornes ni rien fait dont j'aie eu à me repentir ; si ma mère, qui devait mourir jeune, a pu néanmoins passer près de moi ses dernières années ; si, chaque fois que j'ai voulu venir au secours de quelque personne pauvre ou affligée, je ne me suis jamais entendu dire que l'argent me manquait ; si moi-même je n'ai eu besoin de rien recevoir de personne ; si j'ai une femme d'un tel caractère, complaisante, affectueuse, simple ; si j'ai trouvé tant de gens capables pour l'éducation de mes enfants ; si, à l'origine de ma passion pour la philosophie, je ne suis pas devenu la proie de quelque sophiste, c'est aux dieux que je le dois. Oui, tant de bonheurs ne peuvent être l'effet que de l'assistance des dieux et d'une heureuse fortune. »

Cette divine candeur respire à chaque page. Jamais on n'écrivit plus simplement pour soi, à seule fin de décharger son cœur, sans autre témoin que Dieu. Pas une ombre de système. Marc-Aurèle, à proprement parler, n'a pas de philosophie ; quoiqu'il doive presque tout au stoïcisme transformé par l'esprit romain, il n'est d'aucune école. Selon notre goût, il a trop peu de curiosité ; car il ne sait pas tout ce que devait savoir un contemporain de Ptolémée et de Galien ; il a quelques opinions sur le système du monde qui n'étaient pas au niveau de la plus haute science de son temps. Mais sa pensée morale, ainsi dégagée de tout lien avec un système, y gagne une singulière hauteur. L'auteur du livre de l'*Imitation* lui-même, quoique fort détaché des querelles d'école, n'atteint pas jusque-là ; car sa manière de sentir est essentiellement chrétienne ; ôtez les dogmes chrétiens, son livre ne garde plus qu'une partie de son charme. Le livre de Marc-Aurèle, n'ayant aucune base dogmatique, conservera éternellement sa fraîcheur. Tous, depuis l'athée ou celui qui se croit tel, jusqu'à l'homme le plus engagé dans les croyances particulières de chaque culte, peuvent y trouver des fruits d'édification. C'est le livre le plus purement humain qu'il y ait. Il ne tranche aucune question controversée. En théologie, Marc-Aurèle flotte entre le déisme pur, le poly-

théisme interprété dans un sens physique à la façon des stoïciens, et une sorte de panthéisme cosmique. Il ne tient pas beaucoup plus à l'une des hypothèses qu'à l'autre, et il se sert indifféremment des trois vocabulaires, déiste, polythéiste, panthéiste. Ses considérations sont toujours à deux faces, selon que Dieu et l'âme ont ou n'ont pas de réalité. C'est le raisonnement que nous faisons à chaque heure ; car, si c'est le matérialisme le plus complet qui a raison, nous qui aurons cru au vrai et au bien, nous ne serons pas plus dupés que les autres. Si l'idéalisme a raison, nous aurons été les vrais sages et nous l'aurons été de la seule façon qui nous convienne, c'est-à-dire sans nulle attente intéressée, sans avoir compté sur une rémunération.

II

Nous touchons ici un grand secret de la philosophie morale et de la religion. Marc-Aurèle n'a pas de philosophie spéculative ; sa théologie est tout à fait contradictoire ; il n'a aucune idée arrêtée sur l'âme et l'immortalité. Comment fut-il profondément moral sans les croyances qu'on regarde aujourd'hui comme les fondements de la morale ? Comment fut-il éminemment religieux sans avoir professé aucun des dogmes de ce qu'on appelle la religion naturelle ? C'est ce qu'il importe de rechercher.

Les doutes qui, au point de vue de la raison spéculative, planent sur les vérités de la religion naturelle ne sont pas, comme Kant l'a admirablement montré, des doutes accidentels, susceptibles d'être levés, tenant, ainsi qu'on se l'imagine parfois, à certains états de l'esprit humain. Ces doutes sont inhérents à la nature même de ces vérités, et l'on peut dire sans paradoxe que, si ces doutes étaient levés, les vérités auxquelles ils s'attaquent disparaîtraient du même coup. Supposons, en effet, une preuve directe, positive, évidente pour tous, des peines et des récompenses futures ; où sera le mérite de faire le bien ? Il n'y aurait que des fous qui de gaieté de cœur courraient à leur damnation. Une foule d'âmes basses feraient leur salut cartes

sur table ; elles forceraient en quelque sorte la main de la divinité. Qui ne voit que, dans un tel système, il n'y a plus ni morale ni religion ? Dans l'ordre moral et religieux, il est indispensable de croire sans démonstration ; il ne s'agit pas de certitude, il s'agit de foi. Voilà ce qu'oublie le déisme, avec ses habitudes d'affirmation intempérante. Il oublie que des croyances trop précises sur la destinée humaine enlèveraient tout le mérite moral. Pour nous, on nous annoncerait un argument péremptoire en ce genre, que nous ferions comme saint Louis, quand on lui parla de l'hostiemiraculeuse. Nous refuserions d'aller voir. Qu'avons-nous besoin de ces preuves brutales, qui gêneraient notre liberté ? Nous craindriions d'être assimilés à ces spéculateurs de vertu ou à ces peureux vulgaires, qui portent dans les choses de l'âme le grossier égoïsme de la vie pratique. Dans les premiers jours qui suivirent la foi à la résurrection de Jésus, ce sentiment se fit jour de la façon la plus touchante. Les vrais amis de cœur, les délicats aimèrent mieux croire sans preuve que de voir. « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ! » devint le mot de la situation. Mot charmant ! Symbole éternel de l'idéalisme tendre et généreux, qui a horreur de toucher de ses mains ce qui ne doit être vu qu'avec le cœur !

Notre bon Marc-Aurèle, sur ce point comme sur tous les autres, devança les siècles. Jamais il ne se soucia de se mettre d'accord avec lui-même sur Dieu et sur l'âme. Comme s'il avait lu la *Critique de la raison pratique*, il vit bien que lorsqu'il s'agit de l'infini aucune formule n'est absolue, et qu'en pareille matière on n'a quelque chance d'avoir aperçu la vérité une fois en sa vie que si l'on s'est beaucoup contredit. Il détacha hautement la beauté morale de toute théologie arrêtée ; il ne permit au devoir de dépendre d'aucune opinion métaphysique sur la cause première. Jamais l'union intime avec le dieu caché ne fut poussée à de plus inouïes délicatesses. « Offre au gouvernement du dieu qui est au dedans de toi un être viril, mûri par l'âge, ami du bien public, un Romain, un empereur ; un soldat à son poste, attendant le signal de la trompette ; un homme prêt à quitter sans regret la vie. » — « Il y a bien

des grains d'encens destinés au même autel ; l'un tombe plus tôt, l'autre plus tard dans le feu ; mais la différence n'est rien. » — « L'homme doit vivre selon la nature pendant le peu de jours qui lui sont donnés sur la terre, et, quand le moment de la retraite est venu, se soumettre avec douceur, comme une olive, qui, en tombant, bénit l'arbre qui l'a produite, et rend grâce au rameau qui l'a portée. » — « Tout ce qui t'arrange m'arrange, ô cosmos ! Rien ne m'est prématuré ou tardif de ce qui pour toi vient à l'heure. Je fais mon fruit de ce que portent tes saisons, ô nature ! De toi vient tout ; en toi est tout ; vers toi va tout. » — O homme ! tu as été citoyen dans la grande cité ; que t'importe de l'avoir été pendant cinq ou pendant trois ans ? Ce qui est conforme aux lois n'est inique pour personne. Qu'y a-t-il donc de si fâcheux à être renvoyé de la cité non par un tyran, non par un juge inique, mais par la nature même qui t'y fait entrer ? C'est comme si un comédien est congédié du théâtre par le prêteur qui l'y avait engagé. Mais, diras-tu, je n'ai pas joué les cinq actes ; je n'en ai joué que trois. Tu dis bien ; mais, dans la vie, trois actes suffisent pour faire la pièce entière... Pars donc content, puisque celui qui te congédie est content.

Est-ce à dire qu'il ne se révolta pas quelquefois contre le sort étrange qui s'est plu à laisser seuls face à face l'homme avec ses éternels besoins de dévouement, de sacrifice, d'héroïsme, et la nature, avec son immoralité transcendante, son suprême dédain pour la vertu ? Non. Une fois du moins l'absurdité, la colossale iniquité de la mort le frappe. Mais bientôt son tempérament complètement mortifié reprend le dessus, et il se calme. « Comment se fait-il que les dieux, qui ont ordonné si bien toutes choses, et avec tant d'amour pour les hommes, aient négligé un seul point, à savoir que les hommes d'une vertu éprouvée, qui ont eu pendant leur vie une sorte de commerce avec la divinité, qui se sont fait aimer d'elle par leurs actions pieuses et leurs sacrifices, ne revivent pas après la mort, mais soient éteints pour jamais ? Puisque la chose est ainsi, sache bien que, si elle avait dû être autrement, ils n'y eussent pas manqué ; car si cela eût été juste, cela était

possible ; si cela eût été conforme à la nature, la nature l'eût comporté. Par conséquent, de cela qu'il n'en est pas ainsi, confirme-toi en cette considération qu'il ne fallait pas qu'il en fût ainsi. Tu vois bien toi-même que faire une telle recherche, c'est disputer avec Dieu sur son droit. Or, nous ne discuterions pas ainsi contre les dieux, s'ils n'étaient pas souverainement bons et souverainement justes ; s'ils le sont, ils n'ont rien laissé passer dans l'ordonnance du monde qui soit contraire à la justice et à la raison. »

Ah ! c'est trop de résignation, Mesdames et Messieurs. S'il en est véritablement ainsi, nous avons droit de nous plaindre. Dire que si ce monde n'a pas sa contrepartie, l'homme qui s'est sacrifié pour le bien ou le vrai doit le quitter content et absoudre les dieux, cela est trop naïf. Non, il a le droit de les blasphémer ! Car enfin pourquoi avoir ainsi abusé de sa crédulité ? Pourquoi avoir mis en lui des instincts trompeurs, dont il a été la dupe honnête ? Pourquoi cette prime accordée à l'homme frivole ou méchant ? C'est donc celui-ci, qui ne se trompe pas, qui est l'homme avisé ?... Mais alors maudits soient les dieux qui placent si mal leurs préférences ! Je veux que l'avenir soit une énigme ; mais s'il n'y a pas d'avenir, ce monde est un affreux guet-apens. Remarquez en effet que notre souhait n'est pas celui du vulgaire grossier. Ce que nous voulons, ce n'est pas de voir le châtiment du coupable, ni de toucher les intérêts de notre vertu. Ce que nous voulons n'a rien d'égoïste : c'est simplement d'être, de rester en rapport avec la lumière, de continuer notre pensée commencée, d'en savoir davantage, de jouir un jour de cette vérité que nous cherchons avec tant de travail, de voir le triomphe du bien que nous avons aimé. Rien de plus légitime. Le digne empereur, du reste, le sentait bien. « Quoi ! la lumière d'une lampe brille jusqu'au moment où elle s'éteint, et ne perd rien de son éclat ; et la vérité, la justice, la tempérance, qui sont en toi, s'éteindraient avec toi ! » Toute la vie se passa pour lui dans cette noble hésitation. S'il pécha, ce fut par trop de piété. Moins résigné, il eût été plus juste ; car, sûrement, demander

qu'il y ait un spectateur intime et sympathique des luttes que nous livrons pour le bien et le vrai, ce n'est pas trop demander.

Il est possible aussi que, si sa philosophie eût été moins exclusivement morale, si elle eût impliqué une étude plus curieuse de l'histoire et de l'univers, elle eût évité certains excès de rigueur. Comme les ascètes chrétiens, Marc-Aurèle pousse quelquefois le renoncement jusqu'à la sécheresse et la subtilité. Ce calme qui ne se dément jamais, on sent qu'il est obtenu par un immense effort. Certes, le mal n'eut jamais pour lui aucun attrait; il n'eut à combattre aucune passion : « Quoi qu'on fasse ou quoi qu'on dise, écrit-il, il faut que je sois homme de bien, comme l'émeraude peut dire : Quoi qu'on dise ou qu'on fasse, il faut bien que je sois émeraude et que je garde ma couleur. » Mais, pour se tenir toujours sur le sommet glacé du stoïcisme, il lui fallut faire de cruelles violences à la nature et en retrancher plus d'une noble partie. Cette perpétuelle répétition des mêmes raisonnements, ces mille images sous lesquelles il cherche à se représenter la vanité de toutes choses, ces preuves souvent naïves de l'universelle frivolité témoignent des combats qu'il eut à livrer pour éteindre en lui tout désir. Parfois il en résulte pour nous quelque chose d'âpre et de triste; la lecture de Marc-Aurèle fortifie, mais ne console pas; elle laisse dans l'âme un vide à la fois délicieux et cruel, qu'on n'échangerait pas contre la pleine satisfaction. L'humilité, le renoncement, la sévérité pour soi-même n'ont jamais été poussés plus loin. La gloire, cette dernière illusion des grandes âmes, est réduite à néant. Il faut faire le bien sans s'inquiéter si personne le saura. Il voit bien que l'histoire parlera de lui; il songe parfois aux hommes du passé auxquels l'avenir l'associera. « S'ils n'ont joué qu'un rôle d'acteurs tragiques, dit-il, personne ne m'a condamné à les imiter. » L'absolue mortification où il était arrivé avait éteint en lui jusqu'à la dernière fibre de l'amour-propre.

La conséquence de cette philosophie austère aurait pu être la roideur et la dureté. C'est ici que la bonté rare de la nature de Marc-Aurèle éclate dans tout son jour. Sa sévé-

rité n'est que pour lui. Le fruit de cette grande tension d'âme, c'est une bienveillance infinie. Toute sa vie fut une étude à rendre le bien pour le mal. Après quelque triste expérience de la perversité humaine, il ne trouve, le soir, à écrire que ce qui suit : « Si tu le peux, corrige-les ; dans le cas contraire, souviens-toi que c'est pour l'exercer envers eux que t'a été donnée la bienveillance. Les dieux eux-mêmes sont bienveillants pour ces êtres ; ils les aident, tant leur bonté est grande, à acquérir santé, richesse, gloire. Il t'est permis de faire comme les dieux. » Un autre jour, les hommes furent bien méchants, car voici ce qu'il écrivait sur ses tablettes : « Tel est l'ordre de la nature : des gens de cette sorte doivent, de toute nécessité, agir ainsi. Vouloir qu'il en soit autrement, c'est vouloir que le figuier ne produise pas de figues. Souviens-toi, en un mot, de ceci : dans un temps bien court, toi et lui vous mourrez : bientôt après, vos noms mêmes ne survivront plus. » Ces réflexions d'universel pardon reviennent sans cesse. A peine se mêle-t-il parfois à cette ravissante bonté un imperceptible sourire : « La meilleure manière de se venger des méchants, c'est de ne pas se rendre semblable à eux » ; ou un léger accent de fierté : « C'est chose royale, quand on fait le bien, d'entendre dire du mal de soi. » Un jour, il a un reproche à se faire. « Tu as oublié, dit-il, quelle parenté sainte unit chaque homme avec le genre humain ; parenté non de sang et de naissance, mais participation à la même intelligence. Tu as oublié que l'âme raisonnable de chacun est un dieu, un dérivé de l'Être suprême. »

Dans le commerce de la vie, il devait être exquis, quoiqu'un peu naïf, comme le sont d'ordinaire les hommes très bons. Les neuf motifs d'indulgence qu'il se fait valoir à lui-même (livre XI, article 18) nous montrent sa charmante bonhomie en présence de difficultés de famille qui venaient peut-être de son indigne fils. « Si dans l'occasion, se dit-il à lui-même, tu l'exhortais paisiblement, et lui donnais sans colère, alors qu'il s'efforce de te faire du mal, des leçons comme celle-ci : Non, mon enfant ! nous sommes nés pour autre chose. Ce n'est pas moi qui éprouverai le mal, c'est toi qui t'en fais à toi-même, mon enfant !

Montre-lui adroitement par une considération générale, que telle est la règle, que ni les abeilles n'agissent comme lui, ni aucun des animaux qui vivent naturellement en troupes. Dis cela sans moquerie, ni insulte, avec l'air d'une affection véritable, d'un cœur que n'aigrit point la colère ; non comme un pédant, non pour te faire admirer de ceux qui sont là ; n'aie en vue que lui seul. » Commode (si c'est de lui qu'il s'agit) fut sans doute peu sensible à cette bonne rhétorique paternelle ; une des maximes de l'excellent empereur était que les méchants sont malheureux, qu'on n'est méchant que malgré soi et par ignorance ; il plaignait ceux qui n'étaient pas comme lui ; il ne se croyait pas le droit de s'imposer à eux.

Il voyait bien la bassesse des hommes ; mais il ne se l'avouait pas. Cette façon de s'aveugler volontairement est le défaut des âmes d'élite. Le monde n'étant pas du tout tel qu'elles le voudraient, elles se mentent à elles-mêmes pour le voir autre qu'il n'est. De là un peu de convenu dans leurs jugements. Chez Marc-Aurèle, ce convenu nous cause parfois un certain agacement. Si nous voulions le croire, ses maîtres, dont plusieurs furent des hommes assez médiocres, auraient été sans exception des hommes supérieurs. On dirait que tout le monde autour de lui a été vertueux. Cela va à un tel point qu'on est obligé de se demander si ce frère dont il fait un si grand éloge, dans son action de grâces aux dieux, n'était pas son frère par adoption, Lucius Verus. Il est sûr que le bon empereur était capable de fortes illusions quand il s'agissait de prêter à autrui ses propres vertus.

Cette qualité, selon une opinion qui s'est produite dès l'antiquité, en particulier sous la plume de l'empereur Julien, lui fit commettre une faute énorme, ce fut de ne pas avoir déshérité Commode. Voilà une de ces choses qu'il est facile de dire à distance, quand les obstacles ne sont plus là, et qu'on raisonne en dehors des faits. On oublie d'abord que les empereurs qui, depuis Nerva, rendirent l'adoption un système politique si fécond, n'avaient pas de fils. L'adoption avec exhérédation du fils ou du petit-fils se voit au 1^{er} siècle de l'empire, mais n'a pas de bons résultats.

Marc-Aurèle, par principes, était évidemment pour l'hérédité directe; à laquelle il voyait l'avantage de prévenir les compétitions. Dès que Commode fut né, en 161, il le présenta seul aux légions, quoiqu'il eût un jumeau; souvent il le prenait tout petit entre ses bras et renouvelait cet acte, qui était une sorte de proclamation. En 166, c'est Lucius Verus lui-même qui demande que les deux fils de Marc, Commode et Annius Verus, soient faits césars. En 172, Commode partage avec son père le titre de Germanique; en 173, après la répression de la révolte d'Avidius, le Sénat, pour reconnaître en quelque sorte le désintéressement de famille qu'avait montré Marc-Aurèle, demande par acclamation l'empire et la puissance tribunitienne pour Commode. Déjà le mauvais naturel de ce dernier s'était trahi par plus d'un indice connu de ses pédagogues; mais comment préjuger par quelques mauvaises notes de l'avenir d'un enfant de douze ans? En 176, 177, son père le fait *Imperator*, consul, Auguste. Ce fut sûrement une imprudence; mais on était lié par les actes antérieurs; Commode, d'ailleurs, se contenait encore. Dans les dernières années, le mal se décela tout à fait; à chaque page des derniers livres des *Pensées*, nous voyons la trace du martyr intérieur du père excellent, de l'empereur accompli, qui voit un monstre grandir à côté de lui, prêt à lui succéder et décidé à prendre en toute chose, par antipathie, le contrepied de ce qu'il avait vu faire aux gens de bien. La pensée de déshériter Commode dut sans doute alors venir plus d'une fois à Marc-Aurèle. Mais il était trop tard. Après l'avoir associé à l'empire, après l'avoir proclamé tant de fois parfait et accompli devant les légions, venir à la face du monde le déclarer indigne eût été un scandale. Marc fut pris par ses propres phrases, par ce style d'une bienveillance convenue qui lui était trop habituel. Et, après tout, Commode avait dix-sept ans; qui pouvait être sûr qu'il ne s'améliorerait pas? Même après la mort de Marc-Aurèle, on put l'espérer. Commode montra d'abord l'intention de suivre les conseils des personnes de mérite dont son père l'avait entouré.

Le reproche que l'on peut faire à Marc-Aurèle n'est donc

pas de n'avoir point destitué son fils ; c'est d'avoir eu un fils. Ce ne fut pas sa faute si le siècle ne fut pas capable de porter tant de sagesse. En philosophie, le grand empereur avait placé si haut l'idéal de la vertu que personne ne devait se soucier de le suivre ; en politique, son optimisme bienveillant avait affaibli les services, surtout l'armée. En religion, pour avoir été trop attaché à une religion d'État dont il voyait bien la faiblesse, il prépara le triomphe violent du culte non officiel, et il laissa planer sur sa mémoire un reproche, injuste il est vrai, mais dont l'ombre même ne devrait pas se rencontrer dans une vie si pure.

Nous touchons ici à un des points les plus délicats de la biographie de Marc-Aurèle. Il est malheureusement certain que quelques condamnations à mort furent, sous son règne, prononcées et exécutées contre des chrétiens. La politique de ses prédécesseurs avait été constante à cet égard. Trajan, Antonin, Adrien lui-même virent dans le christianisme une secte secrète, antisociale, rêvant le renversement de l'empire ; comme tous les hommes attachés aux vieux principes romains, ils crurent à la nécessité de le réprimer. Il n'était pas besoin pour cela d'édits spéciaux : les lois contre les *coetus illiciti*, les *illicita collegia* étaient nombreuses. Les chrétiens tombaient de la manière la plus formelle sous le coup de ces lois. Certes, il eût été digne du sage empereur qui introduisit tant de réformes pleines d'humanité de supprimer les édits qui entraînaient de cruelles et injustes conséquences. Mais il faut observer d'abord que le véritable esprit de liberté, comme nous l'entendons, n'était alors compris de personne, et que le christianisme, quand il fut maître, ne le pratiqua pas mieux que les empereurs païens ; en second lieu, que l'abrogation de la loi des sociétés illicites eût été la ruine de l'empire, fondé essentiellement sur ce principe que l'État ne doit admettre en son sein aucune société différente de lui. Le principe était mauvais, selon nos idées ; il est bien certain, du moins, que c'était la pierre angulaire de la constitution romaine. Marc-Aurèle, loin de l'exagérer, l'atténua de toutes ses forces, et une des gloires de son règne est l'extension qu'il donna au droit d'association. Cependant il n'alla pas

jusqu'à la racine ; il n'abolit pas complètement les lois contre les *collegia illicita*, et il en résulta dans les provinces quelques applications infiniment regrettables. Le reproche qu'on peut lui faire est le même qu'on pourrait adresser aux souverains de nos jours qui ne suppriment pas d'un trait de plume toutes les lois restrictives des libertés de réunion, d'association, de la presse.

A la distance où nous sommes, nous voyons bien que Marc-Aurèle, en étant plus complètement libéral, eût été plus sage. Peut-être le christianisme laissé libre eût-il développé d'une façon moins désastreuse le principe théocratique et absolu qui était en lui. Mais on ne saurait reprocher à un homme d'État de n'avoir pas provoqué une révolution radicale en prévision des événements qui doivent arriver plusieurs siècles après lui. Trajan, Adrien, Antonin, Marc-Aurèle ne pouvaient connaître des principes d'histoire générale et d'économie politique qui n'ont été aperçus que de notre temps, et que nos dernières révolutions pouvaient seules révéler. En tout cas, la mansuétude du bon empereur fut en ceci à l'abri de tout reproche. On n'a pas, à cet égard, le droit d'être plus difficile que Tertullien : « Consultez vos annales, dit-il aux magistrats romains, vous y verrez que les princes qui ont sévi contre nous sont de ceux qu'on tient à honneur d'avoir eus pour persécuteurs. Au contraire, de tous les princes qui ont respecté les lois divines et humaines, nommez-en un seul qui ait persécuté les chrétiens. Nous pouvons même en citer un qui s'est déclaré leur protecteur, le sage Marc-Aurèle. S'il ne révoqua pas ouvertement les édits contre nos frères, il en détruisit l'effet par les peines sévères qu'il établit contre leurs accusateurs. » Il faut se rappeler que l'Empire romain était dix ou douze fois grand comme la France, et que la responsabilité de l'empereur dans les jugements qui se rendaient en province était très faible. Il faut se rappeler surtout que le christianisme ne réclamait pas simplement la liberté des cultes ; tous les cultes qui toléraient les autres étaient fort à l'aise dans l'empire ; ce qui fit au christianisme et au judaïsme une situation à part, c'était leur intolérance, leur esprit d'exclusion.

Nous avons donc vraiment raison de porter au cœur le deuil de Marc-Aurèle. Avec lui la philosophie a régné. Un moment, grâce à lui, le monde a été gouverné par l'homme le meilleur et le plus grand de son siècle. D'affreuses décadences suivirent ; mais la petite cassette qui renfermait les pensées des bords du Gran fut sauvée. Il en sortit ce livre incomparable où Épictète était surpassé, cet Évangile de ceux qui ne croient pas au surnaturel, qui n'a pu être bien compris que de nos jours. Véritable Évangile éternel, le livre des *Pensées* ne vieillira jamais, car il n'affirme aucun dogme. La vertu de Marc-Aurèle, comme la nôtre, repose sur la raison, sur la nature. Saint Louis fut un homme très vertueux, parce qu'il était chrétien ; Marc-Aurèle fut le plus pieux des hommes, non parce qu'il était païen, mais parce qu'il était un homme accompli. Il fut l'honneur de la nature humaine et non d'une religion déterminée. La science viendrait à détruire en apparence Dieu et l'âme immortelle, que le livre des *Pensées* resterait jeune encore de vie et de vérité. La religion de Marc-Aurèle est la religion absolue, celle qui résulte du simple fait d'une haute conscience morale placée en face de l'univers. Elle n'est d'aucune race, ni d'aucun pays. Aucune révolution, aucun changement, aucune découverte ne pourront la changer.

NOUVELLES ÉTUDES
D'HISTOIRE RELIGIEUSE

1884

PRÉFACE (I)

Il y a vingt-sept ans, je publiai, sous le titre d'Études d'histoire religieuse, une série de morceaux relatifs aux croyances de l'antiquité, du moyen âge et de l'Orient. Voici quelques autres travaux du même genre, qui peuvent être considérés comme une suite de ceux qui furent accueillis avec faveur en 1857. L'antiquité grecque et latine est, dans ce volume, assez peu représentée ; mais j'y ai mis un long travail sur le bouddhisme, et quelques questions se rapportant au moyen âge y sont minutieusement discutées.

Le travail sur le bouddhisme fut composé dans les derniers mois de la vie d'Eugène Burnouf. Il était destiné à la Revue des Deux Mondes, et ce fut le premier travail que je présentai à ce recueil. M. Buloz, le moins bouddhiste des hommes, me loua sur quelques accessoires ; mais, pour le fond, il ne voulut pas croire que ce fût vrai. Un bouddhiste réel, en chair et en os, lui parut chose inadmissible. A toutes mes preuves, il répondit inflexiblement : « Il n'est pas possible qu'il y ait des gens aussi bêtes que cela. » Burnouf mourut, et le morceau resta dans mes cartons. Je l'en ai tiré, parce qu'il m'a semblé que l'absence du bouddhisme était une lacune dans mes études d'histoire religieuse. J'ai joint à l'analyse des vues de Burnouf l'exposé des beaux résultats auxquels sont arrivés

(I) Les *Nouvelles études d'histoire religieuse* parurent en 1884 chez Calmann-Lévy. (N. de l'éd.)

plus récemment de jeunes et vaillants travailleurs, en particulier M. Senart.

Presque toutes les pièces de ce volume relatives au moyen âge concernent le mouvement extraordinaire de réforme religieuse qui remplit le XIII^e siècle, et disparaît au XIV^e ou au XV^e, sous le poids de l'orthodoxie officielle. Le centre de l'agitation révolutionnaire était dans l'ordre de Saint-François ; mais l'histoire des sectes franciscaines est inintelligible, si l'on ne s'est préalablement fait une idée sur Joachim de Flore, puisque Joachim, s'il ne fut pas créé de toutes pièces par les franciscains exaltés, comme l'a récemment soutenu M. Preger, devint pour eux un sujet de légendes, un précurseur en grande partie apocryphe. J'ai repris le travail que j'avais publié sur ce point de critique en 1866, et je l'ai complété en profitant de tout ce qui a paru sur la matière en ces dernières années.

L'article sur François d'Assise résume mes idées sur un sujet que j'aurais aimé à traiter avec plus d'étendue. Cet essai parut au plus fort des controverses auxquelles donna lieu la Vie de Jésus, et il fut, dans ma pensée, une réponse à certaines objections. Il plut à quelques personnes ; il me valut, du moins, un brevet d'indulgence qui, j'espère, me sera compté quelque jour à l'égal des faveurs de la Portioncule. Un capucin, qui avait lu l'article dans les Débats, dit à la princesse ***, avec laquelle il causait souvent de moi : « Il a écrit sur Jésus autrement qu'on ne doit ; mais il a bien parlé de saint François. Saint François le sauvera. » J'ai toujours eu, en effet, beaucoup de dévotion pour François d'Assise, le considérant comme l'homme qui, après Jésus, a eu la religion la plus immédiate de la nature. Un critique éminent, M. Scherer, s'est plusieurs fois étonné de mon goût pour ce mendiant, si complètement en révolte contre les saines idées de l'économie politique. C'est qu'à vrai dire les sympa-

thies en histoire, comme dans la vie réelle, se forment bien plus par la communauté des défauts que par celle des qualités. Les défauts qui eussent très vite ruiné l'œuvre de François d'Assise, si l'Église universelle ne lui eût donné de la consistance et de la fixité, en la faussant, sont bien ceux qui ne m'ont laissé d'autre action sur mes contemporains que de les avoir un moment amusés. Un idéaliste, pour fonder quelque chose de durable, doit être doublé d'un intrigant. Je n'ai pas eu de frère Élie. Je n'aurais réussi dans l'ordre temporel que si une force très égoïste se fût emparée de moi et m'eût exploité à son profit. Comme le patriarche d'Assise, j'ai traversé le monde, sans attache sérieuse au monde, à l'état de simple locataire, si j'ose le dire. Tous deux, sans avoir rien eu en propre, nous nous sommes trouvés riches. Dieu nous a donné l'usufruit de l'univers, et nous nous sommes contentés de jouir sans posséder. Une telle disposition fait des conservateurs peu sûrs et des révolutionnaires peu redoutables. Les abus qui me choquent, par exemple, sont ceux qui atteignent la jouissance, bien plus que ceux qui atteignent la propriété. Une barrière interdisant l'accès d'une belle vallée, un ruisseau qu'on salit pour l'assujettir au service d'une manufacture, un mur qui convertit en propriété quelque coin du vague champ de Dieu, tout ce qui fait de la beauté un apanage personnel, de la vérité une propriété individuelle, tout cela me répugne ; car tout cela est un amoindrissement de la jouissance commune du monde. La vaine pâture, qui est le domaine des pauvres évangéliques, en est amoindrie. Mais il est clair que ceux qui croient qu'il y a ici-bas des cités durables doivent tenir pour dangereuse cette façon d'imiter les oiseaux du ciel. Admirateurs attardés du Discours sur la montagne, ne demandons pas de récompense civique pour nous être nourris d'une chimère. Non seulement nous n'avons rendu aucun service à la cause de l'ordre, mais peut-être plus d'un réfractaire,

dans sa révolte contre l'ordre établi, a pu s'autoriser de nous. Nous n'avons contribué à consolider la propriété de personne ; les bourgeois de l'avenir ne nous devront pas de reconnaissance.

Les fleurs de l'histoire religieuse sont des fleurs étranges, et les héros de cette histoire sont le plus souvent des malades. L'étude sur Christine de Stommeln présente un beau cas de pathologie mystique et une touchante histoire d'amour. Je crois que, si quelque jeune homme de l'École des Chartes voulait extraire la correspondance amoureuse qui est dans les Bollandistes, en revoir le texte et trouver la juste manière de le traduire, cela ferait un petit volume extrêmement agréable.

Les saints du Port-Royal n'avaient pas les folles visions de la pauvre hallucinée du moyen âge. Ce sont des convulsionnaires corrects, des hystériques raisonnables. On trouvera dans ce volume trois études que je leur ai consacrées. J'ai mis à la suite le discours que je fus appelé à prononcer à La Haye, lors du deuxième centenaire de la mort de Spinoza. Spinoza, comme je l'ai compris, appartient plus à l'histoire religieuse qu'à l'histoire philosophique. Il a son Église, plus encore qu'il n'a son école, Église pleine d'une lumière crue, comme toutes les constructions du XVII^e siècle, froide parce qu'elle a trop de fenêtres, triste parce qu'elle est claire. La Grèce seule a su mettre dans la religion la gaieté, la couleur, la chaleur et la vie.

A défaut de la gaieté, la théologie a quelquefois le ridicule. Les Provinciales sont d'immortelles comédies, qui n'ont qu'un défaut, c'est d'avoir trop bien réussi ; c'est le seul cas où l'on avait vu la comédie faire disparaître le travers auquel elle s'attaque. Pour égayer l'austérité de ce volume, j'y ai inséré un jeu que m'inspirèrent, au sortir de Saint-Sulpice, mes souvenirs de théologie scolastique. Le sujet, ce sont les célèbres congrégations De auxiliis divinae gratiae, qui furent l'origine des interminables controverses du jansénisme.

J'ai voulu montrer, dans ce petit récit, une des singularités de la théologie romaine, qui est d'associer bizarrement les prétentions à l'infaillibilité avec l'ergoterie la plus subtile. L'infaillibilité devrait au moins n'être pas disputeuse. Quoi de plus naïf que de suer sang et eau pour trouver la vérité, quand on est sûr d'avance que ce qu'on décidera sera la vérité ?

Le morceau qui ouvre le volume a été composé dans des circonstances que je raconte à mes amis quand je veux les faire sourire, et dont je me souviens certes avec plaisir, puisqu'elles me firent pour un jour le collaborateur de MM. Taine, Max Müller, Emerson. Je l'écrivis dans la persuasion que personne ne lirait cela en France. M. Taine, je crois, fit de même, et il en résulta des morceaux plus gaillardement enlevés que la plupart de ceux qu'on écrit en vue d'un public connu d'avance. Les événements du Mahdi m'ont depuis confirmé dans cette idée qu'on pourrait faire, en Asie et en Afrique, des expériences religieuses du plus grand intérêt, avec des sommes qui ne dépasseraient pas vingt ou trente millions.

Je suis heureux, en donnant, au bout d'un quart de siècle, cette continuation à mes premières Études, de signaler un progrès considérable de l'esprit public. L'opinion éclairée n'a rien perdu de la curiosité qui l'entraînait vers ces sortes de recherches ; elle y porte plus de modération et de maturité. Les malédictions qui accueillirent mes premiers essais ne se comprendraient plus, à l'heure qu'il est. Des thèses pour lesquelles je fus anathématisé, au début de ma carrière, sont maintenant adoptées par des écrivains prétendant rester catholiques. Le temps est un collaborateur nécessaire de la raison. Il suffit de savoir attendre. J'ai reproduit en ce volume quelques pages que j'écrivis autrefois sur Galilée, uniquement pour faire comprendre cette nuance. Galilée est le plus

grand homme qu'il y ait jamais eu, dans l'ordre du vrai ; il fut courageux ; cependant ce ne fut pas un héros, et il eut raison de ne pas l'être. On s'étonne quelquefois que Galilée ait été un peu faible, qu'il ait consenti à rétracter comme erronées des propositions qu'il savait bien être vraies. C'est qu'il voyait que sa mort ne servirait de rien à la démonstration de ces certitudes. On n'est martyr que pour les choses dont on n'est pas bien sûr. Si les systèmes pour lesquels le pauvre Giordano Bruno se laissa brûler, au Champ de Flore, eussent été aussi vrais que ceux de Galilée, peut-être n'eût-il pas jugé à propos de les affirmer au prix de sa vie. Tel théorème d'Archimède n'aurait rien gagné à ce qu'Archimède se fût fait tuer pour lui. Quand on tient la vérité, il n'y a pas de zèle à faire. La vérité n'a pas besoin d'être proclamée ; il suffit de l'énoncer.

Ainsi des méthodes que toutes les routines conjurées déclaraient, il y a trente ans, frivoles et dangereuses, sont maintenant devenues des lois pour tous les bons esprits. Cette vérité : « Il ne se passe pas, dans le monde accessible à l'expérience de l'homme, de faits surnaturels », s'impose de plus en plus à la conscience du genre humain. Le genre humain arrive à prier de moins en moins (1) ; car il sait bien qu'aucune prière n'a jamais été suivie d'effet. Les témoignages ne prouvent rien dans une question de ce genre. S'il y a une divinité dont la puissance soit établie par des documents en apparence irréfutables, c'est la déesse Rabbat Tanit de Carthage. Près de trois mille stèles attestant des vœux faits à cette déesse sont sorties de terre ; elles sont maintenant pour la plupart déposées à la Bibliothèque nationale, à Paris ; toutes constatent que Rabbat Tanit « a écouté la prière » qu'on

(1) Je prends ici le mot « prière » dans le sens ordinaire de requête adressée au Ciel pour un objet spécial, non dans le sens de méditation, d'entretien intérieur avec les principes abstraits du devoir.

lui avait adressée. Eh bien, ces trois mille témoins d'une prière ayant atteint son but se trompent assurément. En effet, Rabbat Tanit, étant une fausse divinité, n'a jamais pu exaucer personne. L'efficacité du quinquina est prouvée, parce que, dans une infinité de cas, le quinquina ou ses équivalents ont changé la marche de la fièvre. A-t-on jamais prouvé cela pour la prière ? Non, certes. Et pourtant le fait est facile à expérimenter, car il s'adresse au Ciel des millions de prières par jour.

Comment l'avenir conciliera-t-il ces vérités, désormais acquises, avec le besoin qu'a l'homme de s'incliner devant un idéal supérieur ? C'est ce qu'on ne saurait dire ; mais, autant en pareille matière la théorie est obscure, autant la pratique est évidente. Cette pratique se résume toute en la liberté. La religion doit devenir une chose entièrement libre, c'est-à-dire une chose dont l'État ne s'occupe pas, une chose aussi individuelle que la littérature, l'art ou le goût. Si, par hasard, sous prétexte de religion, il se commet des délits de droit commun, des lois existent pour les punir. La perfection serait qu'il n'y eût pas une seule loi spéciale sur les matières religieuses, pas plus qu'il n'y en a pour régler le costume, les lectures, les divertissements privés des citoyens. L'État neutre en religion est le seul qui ne puisse jamais être amené au rôle de persécuteur.

Lors même qu'un tel absolu serait fort éloigné de nous, ce ne serait pas une raison pour ne point y aspirer ; car il est également fâcheux, dans les choses humaines, de n'avoir aucun but idéal, et de croire l'idéal susceptible d'être atteint immédiatement. En fait, l'idéal de liberté dont nous parlons est plus qu'à demi réalisé en France, puisque aucune religion ne s'impose, chez nous, au citoyen ; qu'on peut, par exemple, jouir de tous les droits de Français sans appartenir à tel ou tel culte, sans même appartenir à aucun culte.

Un pas ultérieur reste à faire sans doute. Il consisterait à mettre fin au régime concordataire et à supprimer les allocations inscrites au budget général pour frais de cultes particuliers. Rien ne serait plus logique, et c'est là une révolution qui s'accomplira ; car je suis persuadé, malgré bien des apparences contraires, que l'avenir en Europe est à la liberté. L'État conçu à la façon moderne, comme une simple garantie d'ordre pour l'exercice de l'activité individuelle, l'État, dis-je, ainsi conçu, n'a pas plus de raisons pour avoir des concordats avec les religions que pour en avoir avec le romantisme, ou le réalisme, ou le classicisme, ou telle autre opinion qu'il est permis d'avoir ou de ne pas avoir. Mais la dénonciation des concordats supposerait votée une bonne loi sur les associations, les fondations et l'existence légale des personnalités morales. Or une telle loi non seulement n'existe pas, mais le parti démocratique ne paraît nullement disposé à la voter. C'est en Angleterre ou dans les États les plus libéraux de l'Amérique du Nord qu'il en faudrait chercher le modèle. Ni les démocrates anticléricaux, ni le parti catholique ne veulent d'une telle solution. Le parti anticléricale a pour programme de supprimer les privilèges du clergé, sans lui donner en échange la liberté de s'organiser à sa guise. Le parti catholique réclame tous les privilèges du concordat napoléonien, sans en accepter les charges. Il veut être libre comme en Amérique et officiel comme il a toujours été habitué à l'être en France. On ne saurait jouir à la fois d'un statut exceptionnel et du droit commun. Si demain la liberté d'association était établie en France, il faudrait qu'un article stipulât que les avantages de ladite loi ne seraient acquis à aucune corporation ayant avec l'État des concordats spéciaux, à aucun collège conférant à ses membres une apparence quelconque de fonctionnaires de l'État. Le lendemain du jour où les confessions religieuses renonceraient à leurs

concordats, elles jouiraient du droit commun. Le temps finirait par leur montrer que la liberté de tous est encore la meilleure et la plus sûre des chartes.

En somme, l'état actuel de la législation religieuse, bien que fort incohérent, donne une liberté suffisante à tous. Celui qui n'appartient pas au culte censé de la majorité n'a pas à se plaindre. Quant au catholicisme, il a tort également, selon moi, de crier à la persécution. En réalité, il est privilégié; or à tout privilège correspond une charge. Qui sentit commodum debet sentire et incommodum. L'organisation concordataire n'admet que le diocèse et la paroisse; dans un tel état de choses, les congrégations religieuses ne peuvent exister sans autorisation de l'État. Cela est illibéral; cela est tout à fait contraire à la liberté, comme nous l'entendons, comme nous la désirons. Nous voudrions une législation où chacun fût maître de se vêtir, de se loger, de vivre de la manière qui lui paraît la meilleure. Mais le premier pas vers un tel régime serait l'abandon du Concordat, puisque le Concordat est la négation même de la théorie de l'État, entendu comme un mainteneur de libertés, étranger à toute opinion religieuse ou littéraire. Les liens qui enserrent le catholicisme sont, en réalité, les liens de ses privilèges, liens qu'il a été si heureux de contracter il y a quatre-vingts ans, et auxquels il ne tient pas du tout à renoncer aujourd'hui.

L'état présent de la législation religieuse est donc très supportable, et, les années que nous traversons n'étant nullement propres aux grandes réformes, il ne faut point pousser à des changements fondamentaux, qui pourraient avoir de graves inconvénients. Des retouches de détail peuvent suffire. Dans le système légal actuel, je ne vois les principes libéraux violés sérieusement chez nous que par les obligations scolaires. L'État a le droit d'enseigner à tous les degrés, à condition que nul ne soit forcé de suivre son enseignement. Quelques-

unes des prescriptions actuellement en vigueur sur les examens de l'enfant qui ne va pas à l'école publique pourront devenir très vexatoires. L'obligation qu'a le père de donner l'instruction élémentaire à ses enfants n'exige pas de mesures préventives. Le père a aussi le devoir de donner à son fils la nourriture suffisante, sans qu'une surveillance soit exercée pour vérifier la manière dont il remplit ce devoir.

Une comparaison rendra ma pensée. Chaque commune a une fontaine publique, où l'eau est distribuée gratis. Nul pour cela n'est forcé d'y puiser. Un citoyen a même tout à fait le droit de dire : « L'eau de la fontaine publique est très mauvaise ; venez prendre de l'eau à mon puits », et les habitants sont bien libres de répondre à son appel. Mais, si le propriétaire du puits vient ensuite tenir ce langage : « Vous le voyez, tout le monde préfère l'eau de mon puits ; supprimez la fontaine publique, et donnez-moi l'argent qui sert à l'entretenir », il faut lui répondre carrément : Non. La chose publique ne doit être une gêne pour aucun effort individuel ; mais elle ne doit être dans la dépendance d'aucune force ou d'aucune volonté privée.

La meilleure garantie de la liberté, c'est le progrès général des lumières. Si l'on considère l'ensemble de l'Europe, ce progrès, quoi qu'on dise, est réel. Nous pourrions voir de fortes réactions religieuses ; nous ne verrons pas un retour de vrai fanatisme. Le fanatisme n'est possible qu'avec la foi des masses. Or la foi des masses s'est fort affaiblie, et il n'est pas probable que, même sous le coup de grands désastres sociaux, elle se ranime sensiblement. Supposons les plus affreux malheurs ; on aurait encore de la peine à persuader au peuple que la cause de ces malheurs, ce sont les gens qui ne vont pas à la messe et qu'il faut leur courir sus. Les croyances surnaturelles seront minées lentement par l'instruction primaire et par la prédominance de l'éducation

scientifique sur l'éducation littéraire. Ces deux faits ne sont pas le résultat de tel ou tel régime politique, de théories vraies ou fausses répandues par les publicistes; ils sont la conséquence de la marche des sociétés modernes vers un état où l'individu, pour vivre, a besoin d'une certaine instruction positive. Autrefois, le paysan, ne sachant ni lire, ni écrire, ni compter, vivait tout de même, protégé par le patronage et par une sorte d'esprit patriarcal généralement répandu. Maintenant la lutte pour la vie condamne un individu placé dans de telles conditions à mourir de faim. De même, l'homme qui aura fait ses classes de grec et de latin, mais qui ne sait pas la géographie, les éléments des sciences, les langues vivantes, deviendra moins bien armé dans le struggle for life que celui qui aura une éducation plus moderne, plus grossière et plus pratique. L'éducation classique n'assurera une supériorité qu'à ceux qui veulent écrire, c'est-à-dire à un bien petit nombre.

Or l'éducation usuelle et commune, qui deviendra celle des foules, sera moins conservatrice des croyances surnaturelles que le vieil humanisme complaisant, qui se souciait peu qu'une phrase fût vraie ou fausse, pourvu qu'elle fût bien tournée. L'homme qui n'a pas fait ses classes se dégage des langes du surnaturel plus facilement que le demi-lettré: car ce dernier a été élevé dans l'admiration exclusive du XVII^e siècle, et ses maîtres, la moitié du temps, n'ont pas eu assez de force d'esprit pour lui faire faire une distinction entre le type excellent de style en prose que le XVII^e siècle a créé et l'enfantillage intellectuel où nous tiennent souvent les œuvres littéraires de ce temps. L'homme vaut maintenant en proportion de ce qu'il sait; or les meilleurs écrivains du XVII^e siècle savaient peu de chose et ne peuvent presque rien nous apprendre. Les sciences historiques étaient à l'état naissant; les grandes sciences de la nature n'existaient que dans la

tête de quelques rares génies. Un écolier de notre temps, avec son manuel, en sait plus que Bossuet, sur une foule de points de première importance. Cette nouvelle éducation fera des générations moins lettrées, mais en somme plus éclairées que celles qui doivent leurs habitudes d'esprit aux humanités. C'est la faute des humanités, qui n'ont pas su inaugurer pour leurs adeptes une prise sérieuse de la robe virile, un acte de majorité intellectuelle, consistant à dépasser la littérature et à la remplacer par la culture positive de l'esprit humain. Dans de telles conditions, la superstition pourra disposer encore de très grandes forces ; mais elle ne sera plus qu'une gêne sociale. Le fanatisme, qui a pu, il y a trois cents ans, décapiter un grand pays comme l'Espagne, est un Typhon vaincu, devenu désormais impuissant pour le mal.

Il faut savoir envisager de sang-froid ces éventualités, qui vont, dans quelques années, assaillir brutalement notre siècle près de finir. Le but de la vie humaine restera toujours saint. S'il est vrai de dire que désormais la culture intellectuelle, même à son degré le plus humble, exclura la croyance au surnaturel, il est vrai de dire aussi que la plus haute culture ne détruira jamais la religion entendue dans le sens élevé. L'homme ne dépend pas d'un maître capricieux, qui le fait vivre, mourir, prospérer, souffrir. Mais il dépend de l'ensemble de l'univers, lequel a un but, et fait tout converger à ce but. L'homme est un être subordonné ; quoi qu'il fasse, il adore, il sert. La vertu, c'est de contribuer avec joie et empressement au bien suprême. Le mal, c'est de servir sans grâce, de ressembler au soldat médiocre, qui murmure contre son chef, tout en allant au feu comme les autres. On pourrait prouver que le plus mauvais des hommes collabore encore plus aux vues providentielles par son action inconsciente qu'il ne les contrarie par sa révolte et ses méfaits.

En définitive, le sermon de saint François d'Assise aux

oiseaux est le résumé de toute bonne théologie. « Mes petites sœurs hirondelles, vous avez de bien grandes obligations à Dieu votre créateur, et en tout temps vous devez le louer, parce qu'il vous a donné la liberté de voler en tout lieu, et parce qu'il vous a munies d'un double et triple vêtement, et surtout à cause de l'élément de l'air qu'il vous a destiné. Vous ne semez ni ne moissonnez; et Dieu vous nourrit, et il a préparé les fleuves et les fontaines pour votre soif; il vous a donné les monts et les vallées pour votre refuge, et les hauts arbres pour y faire vos nids, et, bien que vous ne sachiez ni filer, ni coudre, Dieu vous fournit le vêtement, à vous et à vos petits; d'où l'on voit combien votre créateur vous aime. Et, partant, gardez-vous bien, mes petites sœurs, du péché d'ingratitude, et appliquez-vous toujours à louer Dieu... » Voilà la vérité. Le monde est un chœur immense, où chacun de nous a une note à tenir. La religion consiste pour chacun à faire son œuvre en chantant, à louer Dieu du matin au soir par la gaieté, la bonne humeur, la résignation.

L'oiseau, comme l'a très bien vu François d'Assise, est à cet égard dans une situation favorisée; car le chant lui est en quelque sorte naturel, et il ignore les soucis d'une existence compliquée. Mais tous nous pouvons, à des degrés divers, l'imiter pendant quelques heures. Les femmes, d'abord, pour s'élever au culte pur, n'ont qu'à rentrer en elles-mêmes et à écouter les voix intimes de leur sexe, ce sexe étant par lui-même une sorte de profession miséricordieuse, un acte de piété perpétuel. La femme est religieuse par la simple observation des bienséances de son état. La robe et la ceinture de la femme sont les insignes d'un ordre, un vêtement de sainteté. L'homme aussi a son oraison jaculatoire, sa virile prière, qui, s'élevant du plus chaud de la bataille de la vie, perce le ciel d'un accent bref, sec et dur. On prie dès qu'on n'est pas égoïste; or l'homme n'est pas toujours égoïste. S'il murmure contre la Providence,

c'est qu'il ne la trouve pas assez juste. Son reproche est le plus souvent un acte de foi ; ses blasphèmes, en tout cas, sont plus agréables à l'Éternel que l'hommage hypocrite du dévot. La jeunesse a des traits de feu, des flèches aux pointes de diamant, comme celles du séraphin qui transverbéra le cœur de sainte Thérèse. Même à l'âge où l'on marque d'un signe blanc les jours où l'on n'a pas souffert, il y a le rêve (triste manière d'adorer, à défaut d'autres) ; il y a de longs restes d'ardeur, de chaudes braises éteintes, une secrète affirmation que la nuit absolue elle-même, comme de récents explorateurs viennent de l'établir pour les profondeurs de l'Océan, n'est peut-être pas sans chaleur et sans vie.

Tout compté, il est peu de situations, dans le vaste champ de l'existence, à la surface de ce gros boulet de fer qu'on appelle la planète Terre, où la balance du Doit et Avoir ne se liquide encore par un petit surplus de bonheur. Et cela, en une période de l'histoire du monde où Dieu, s'il était un autocrate, devrait être considéré, d'après son gouvernement, comme un souverain médiocrement intelligent et peu juste. Comme l'adhésion cordiale, l'hommage et la louange deviendront plus faciles, quand la raison régnera davantage dans l'univers, quand le mal sera plus décidément vaincu, le bien plus fort ; quand le nombre des êtres pour lesquels l'existence est un cadeau funeste sera devenu presque nul !

Chacun alors adhérera du fond du cœur à la voix solitaire du prêtre quand il chante à la messe : Vere dignum et justum est, aequum et salutare nos tibi semper et ubique gratias agere. L'existence se soldera pour tous, comme pour les oiseaux de François d'Assise, en un immense trop-plein d'amour et de reconnaissance. Les dogmes tristes ne trouveront personne pour les croire. La joie de vivre, maintenant si souvent obli-térée par la souffrance, éclatera de toute part. Le nihilisme, causé par l'effroyable fond de tristesse que des siècles accumu-

lés de violence et de dureté entretiennent au centre de notre ancien continent, disparaîtra, ou plutôt n'aura plus de raison d'être. Quand le monde sera meilleur, quand la gaieté régnera en Russie, comme elle règne, aux bons moments, en Bourgogne ou en Normandie, les protestations héroïques seront inutiles : on ne sera plus athée par pitié, destructeur par esprit de justice, criminel par amour du bien ; les plus fanatiques adeptes du néant deviendront les meilleurs soldats de l'idéal. Pussions-nous voir, avant de mourir, quelque aurore de ces beaux jours !

Ma joie, sur le déclin de ma vie, est de songer que j'ai pu servir en quelque chose à cette fin excellente. Comme je n'ai jamais écrit en vue de faire prévaloir par des habiletés d'avocat telle ou telle solution, mais que j'ai toujours cherché à provoquer loyalement le libre jugement de mon lecteur, en lui mettant sous les yeux les éléments de la question, j'ai l'assurance que, même quand je me suis trompé, j'ai été utile. J'ai servi mes adversaires autant que mes adhérents, et, si les études catholiques se relèvent un jour, on reconnaîtra, j'espère, que j'aurai contribué à ce résultat. Si, au contraire, les croyances surnaturelles, consommant leur divorce avec la méthode rationnelle, sortent de plus en plus du champ de l'esprit humain, il aura été utile qu'une enquête sérieuse et bienveillante ait été faite sur un ordre d'idées condamné peut-être à perdre son importance, mais qui fut tout autrefois. L'histoire religieuse, en effet, a cet avantage qu'elle resterait nécessaire, même dans le cas où la religion viendrait à disparaître. Pour ne pas croire à la mythologie des poèmes homériques, nous n'en lisons pas moins ces poèmes avec charme. Les leçons de morale données par les religions n'ont besoin que d'une simple transposition pour devenir une très saine philosophie, ou, pour mieux dire, l'excellente philosophie morale dont on fait honneur au christianisme, n'est-ce pas nous qui, de notre

vieux fonds de bonté et de dévouement instinctif, la lui avons prêtée ? Le christianisme nous a faits ; oui, sans doute ; mais nous avons fait aussi le christianisme. En cherchant à recueillir les éléments d'une piété rationnelle en dehors des dogmes particuliers des Églises, nous ne faisons donc que reprendre notre bien là où nous le trouvons.

Les dogmes sont passagers ; mais la piété est éternelle. Saint Nil arrangea, pour les besoins de la vie chrétienne, le manuel d'Épictète. Je forme quelquefois un projet analogue, quoique d'un ordre infiniment plus modeste. Quelques personnes m'ayant témoigné avoir lu avec contentement certains passages de mes écrits, et les ayant trouvés susceptibles d'édifier et de consoler, je songerais à extraire ces passages des volumes dont ils font partie, et à les publier en un petit livre, sous le nom de Lectures pieuses. Je diviserais la matière en cinquante-deux parties, pour les cinquante-deux dimanches de l'année. Il y aurait, pour chaque dimanche, un extrait des Évangiles et des pères de la vie spirituelle, une prière et un bouquet spirituel, à la façon de François de Sales ; plus tard, des images pourraient venir s'y joindre. Une femme pieuse ne s'apercevrait qu'à certaines omissions de la différence d'un pareil livre avec le paroissien qu'elle porte avec elle à l'église. Peut-être finirait-elle, à quelques égards, par le préférer.

Ce serait là une bien belle victoire. Je ne cacherais pas, en effet, que, de tous les livres, celui qui me fait le plus d'envie, c'est le livre de messe. Sûrement, ce livre renferme de fort belles choses. Il faut avouer cependant que sa fortune a été singulière et assez peu en proportion avec sa valeur intrinsèque. Pour mériter d'être ainsi lu avec amour aux heures de recueillement et de solitude, pour jouir de l'incomparable privilège de recevoir le regard abandonné de la femme, au moment où elle se croit seule avec son créateur, le paroissien devrait être tissu d'or et de fin lin. Or il n'en est rien. Ce petit

volume, que tant d'êtres exquis serrent d'une main fervente, et parfois portent à leurs lèvres, renferme des faiblesses, des erreurs, des choses qui entretiennent la femme dans la fâcheuse habitude de trop pactiser avec l'absurde. Ces lignes, sur lesquelles tant d'yeux charmants se tiennent fixés avec une sorte de tension amoureuse, sont souvent presque vides de sens. Un grand pas serait fait le jour où nous pourrions mettre dans la main de la femme un livre de piété moins imparfait. Loin de moi la pensée d'entreprendre une œuvre aussi délicate, où l'on ne pourrait réussir qu'à force de talent, de cœur et de naïveté. Je voudrais seulement réunir sous un petit format quelques pages sincères, pour ceux ou celles à qui le vieux missel ne suffit plus. Ma dernière ambition sera satisfaite, si je peux espérer entrer à l'église après ma mort, sous la forme d'un petit volume in-18, relié en maroquin noir, tenu entre les longs doigts effilés d'une main finement gantée.

LA MÉTHODE EXPÉRIMENTALE EN RELIGION (1)

UN Oriental me disait un jour : « Vous autres Européens, vous ne comprendrez jamais rien aux religions, car vous n'en avez jamais vu naître parmi vous. Nous autres, au contraire, nous en voyons naître tous les jours. » Effectivement, toutes les grandes religions du monde ont commencé en Asie. Et on ne saurait dire que cette activité créatrice soit épuisée. Jusqu'à nos jours, l'Asie a vu apparaître des sectes vivaces. Le bâbisme, dont les destinées sont loin d'être achevées, est un phénomène tout à fait récent. La possibilité de voir se développer en Asie de grands cyclones religieux, des espèces d'*islam*, substituant un nouveau Coran à celui de Mahomet, cette possibilité, dis-je, ne doit pas être absolument niée. Un homme qui saurait assez bien l'arabe pour écrire en beau style un livre ayant la prétention de représenter la religion d'Adam, pourrait le voir adopté des peuplades voisines de la Syrie. On ferait très facilement accepter à ces tribus, dont l'état n'a pas changé depuis douze cents ans, que Mahomet fut un grand homme pour avoir retrouvé la religion d'Abraham, mais que la religion d'Adam est chose bien supérieure, puisqu'elle s'applique à toute la postérité d'Adam, c'est-à-dire à l'humanité tout entière. Un feu d'artifice tiré sur la montagne de Safed, et appuyé de quelques millions, passerait facilement pour l'apparition du Messie ; avec des générosités suffisantes, on pourrait

(1) Article paru dans *The hundred greatest men. Portraits of the one hundred greatest men in history*, vol. III, 2^e partie, Londres, 1879. (N. de l'éd.)

faire attester le fait par les juifs de Tibériade et de Safed. D'un coup de main rapide, on enlèverait la Mecque, on détruirait la Caaba, on en ferait un lieu d'immondices.

En somme, avec une cinquantaine de millions, on ferait de nos jours l'équivalent de ce que Mahomet a fait, il y a douze cent cinquante ans ; on détruirait l'islam ; on ferait une religion nouvelle qui durerait ce que dure toute chose, et qui, dans cent ans, prouverait sa divinité par les miracles, les martyrs, etc.

L'expérience vaudrait, après tout, la peine d'être faite. Oui, un millionnaire qui y consacrerait une partie de sa fortune pourrait se donner le plaisir, sans quitter Paris, de mettre de nouveau en exercice la virtuosité religieuse de l'Asie. Il pourrait, en dînant chez Brébant avec ses amis, se faire adresser des télégrammes sur les hauts faits de ses disciples, sur les vertus qu'ils ont pratiquées au degré héroïque, sur la manière dont ils se sont déchirés dans la journée avec des crocs de fer. Je lui conseillerais de faire sa religion bien dure, pour qu'elle attire davantage, bien absurde pour qu'on la proclame divine. Pendant ce temps, l'observateur impartial aurait de bien belles occasions de rire et de pleurer sur l'incurable sottise de l'espèce humaine et son inépuisable bonté.

Et la religion nouvelle aurait-elle besoin d'une grande originalité doctrinale ? Mon Dieu, non ! Un Persan de mes amis, qui a longtemps résidé en France, me racontait qu'à son retour en Perse, il faillit malgré lui devenir fondateur de religion. Sa légende courait en quelque sorte devant lui, il essayait vainement de l'arrêter ; le bruit des miracles qu'il avait faits le troublait parfois à un tel point, qu'il se demandait si ce n'était pas vrai. Son symbole était : *Liberté, égalité, fraternité* ; les gens à qui il communiquait ces trois mots sacramentels tombaient frappés d'étonnement. Ils disaient que c'était beaucoup plus beau que le Coran, et qu'il n'y avait que l'esprit divin qui fût capable de révéler des choses si sublimes.

La cause de cette supériorité singulière de l'Asie, en fait de créations religieuses, tient à certaines facultés dont

l'Asie est richement douée et qui nous font à peu près défaut. L'Asie a l'enthousiasme, la foi, l'imagination facile, l'espérance sans bornes, l'audace à feindre, et, dans les cas extrêmes où la cause sainte est poussée à bout, l'imperturbable assurance qui affirme l'idée en dépit de la réalité. Nos races ont infiniment plus de solidité, de sérieux, de droiture que celles de l'Asie ; mais, par cela même, elles reculent avec horreur devant ce qui semble une imposture ; elles manquent de la légèreté nécessaire pour se laisser enlever ; elles n'ont pas cette espèce de duplicité de conscience qui fait qu'on peut être à la fois fanatique et rusé, croyant et habile, dupe et trompeur. Nous sommes trop honnêtes pour soutenir jusqu'au bout ces gageures étranges ; s'il nous prenait d'essayer, nous nous imaginerions qu'on rit de nous. Cela me rappelle ce bon Vulfilaïc de Trèves, dont parle Grégoire de Tours (1), qui voulut, sur les bords de la Moselle, imiter les stylites de Syrie et vivre sur une colonne. Les évêques, très sensés, lui firent comprendre que cela ne pouvait convenir à un barbare comme lui, et qu'il ne faut pas essayer, quand on n'est qu'un rustre, d'imiter les hautes parties qui réussissent à Antioche, à Chalcis.

Joignez à cela l'enthousiasme du martyre. Ce sont les martyrs qui fondent les religions. Or les races orientales trouvent dans les supplices endurés pour la foi une sorte d'âpre volupté. Il n'est pas rare, en Asie, de voir des gens se faire croyants afin d'avoir la suprême jouissance de mourir pour ce qu'ils croient. Pendant que les longues files de martyrs bâbis se déroulaient dans les rues de Téhéran comme un vivant incendie (2), on voyait des personnes jusque-là étrangères à la secte sortir de leur maison et se joindre au sinistre cortège des suppliciés pour être torturées avec eux.

Cette incapacité religieuse de l'Europe est la cause de la longue torpeur où végétèrent durant des siècles les mythologies païennes. On sait peu de choses des religions

(1) *Histoire ecclésiastique des Francs*, V, 15.

(2) Les malheureux portaient fichées dans toutes les parties de leur corps des mèches allumées.

de la race ibérique ; mais on ne s'avance probablement pas trop en disant qu'elles furent moralement peu fécondes. La mythologie indo-européenne, introduite en Occident par les Grecs, les Italiotes, les Celtes, les Germains, produisit en Grèce un merveilleux développement des arts plastiques, mais resta, sous le rapport moral, à peu près stérile. Il n'y avait rien à tirer, pour l'amélioration des mœurs, de dieux sortis d'une primitive intuition de la nature, pleine de poésie, mais vide de sens moral. De là ce phénomène bizarre de populations retenues dans une complète infériorité religieuse, quand ces mêmes populations étaient déjà arrivées dans l'art, dans la littérature, dans la science, dans la politique, dans les théories d'organisation sociale, au plus haut degré de perfection. Les cultes ombriens et latins ne s'élevèrent jamais au-dessus d'un formalisme grossier, qui ne laissait place entre l'homme et le dieu à aucun sentiment tendre. L'orphisme, les mystères furent en Grèce des tentatives insuffisantes pour donner un aliment à la dévotion, à la piété.

Le druidisme celtique ressemble davantage à ce que furent en Orient les grandes réformes religieuses qui portent le nom de Moïse, de Zoroastre, de Bouddha ; le druidisme ne suffit pas cependant pour donner à la religion des Celtes une supériorité sur celle des autres peuples occidentaux. Quand, vers le milieu du II^e siècle, le christianisme fit son apparition subite à Lyon et à Vienne, en pleine Gaule, chez les Pégusiaves et les Allobroges, il fut accueilli avec enthousiasme. Toutes les âmes élevées et sensibles se rattachèrent à lui. Le christianisme, se montrant tout à coup au milieu de cet abaissement religieux, fit l'effet que produit la civilisation auprès de la barbarie. Nos races, au fond excellentes, furent bientôt charmées ; elles adoptèrent le christianisme de toutes les forces de leur âme ; cette religion devint pour nos ancêtres en quelque sorte nationale, si bien que, plus tard, ils en vinrent à s'imaginer qu'elle était le fruit même de leurs entrailles, leur trésor, leur intime et personnelle création.

En s'imaginant cela, nos ancêtres ne se trompaient pas tout à fait. Oui, le christianisme est, en ses origines,

un pur fruit de l'Orient, un rejeton du judaïsme, c'est-à-dire une religion purement sémitique. Mais l'Occident, en l'adoptant, le fit sien. Saint Bernard, saint François d'Assise, sainte Élisabeth de Thuringe, Jeanne d'Arc ont bien plus de rapport avec nos vieux ancêtres des forêts gauloises et germanes qu'avec David, Esther, ou les auteurs du *Talmud*. Nos saints bretons et irlandais, un saint Iltud, un saint Cadoc, un saint Colomban ressemblent plus à des druides qu'à saint Pierre ou à saint Paul. Les races européennes, en adoptant le christianisme, lui donnèrent leurs défauts et leurs qualités. Leurs qualités étaient une rare profondeur de sentiment, un délirant amour de la nature, une imagination débordante, qui a teint de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel, de tous les reflets de nos vertes fontaines, l'âpre sécheresse du messianisme palestinien. Leurs défauts, c'était la superstition. Les races celtiques et italiotes furent peut-être les plus superstitieuses de toutes les races. En devenant chrétiennes, elles ne cessèrent pas d'être superstitieuses. S'il y eut jamais une religion dégagée de toute scorie grossière, ce fut la religion de la première génération chrétienne. Transportée chez des races polythéistes, cette religion, si pure en son principe, devint un vrai paganisme. Les chrétiens du temps de Grégoire de Tours eussent fait horreur à saint Paul. La célèbre lettre du pape saint Grégoire le Grand (1) érigea en principe les concessions qu'il convenait de faire à la barbarie.

« Quand vous serez arrivés auprès de notre frère Augustin, dites-lui qu'après avoir longtemps examiné en moi-même l'affaire des Anglais, j'ai pensé qu'il faut abattre non pas leurs temples, mais seulement les idoles qui y sont. Il faut faire de l'eau bénite, en arroser les sanctuaires païens, dresser des autels et y mettre des reliques ; car, si ces temples sont bien bâtis, il faut les faire passer du culte des démons au service du vrai Dieu, afin que cette nation, voyant que l'on conserve les lieux auxquels elle est habituée, y vienne plus volontiers. Et parce qu'ils ont accou-

(1) *Epist. S. Greg.* IX, 71.

tumé de tuer beaucoup de bœufs en sacrifiant aux démons, il faut leur établir des solennités à propos de la dédicace des églises ou des fêtes de martyrs. Qu'ils fassent des feillées autour des temples changés en églises, et qu'ils célèbrent la fête par des repas modestes. Au lieu d'immoler des animaux au démon, qu'ils les tuent pour les manger en rendant grâces à Dieu, qui les rassasie, afin que, leur laissant quelques réjouissances sensibles, on puisse leur insinuer plus aisément les joies intérieures ; car il est impossible d'ôter à des esprits durs toutes leurs coutumes en même temps. On ne monte point à un lieu haut en sautant ; on s'y élève pas à pas. »

Quand on parcourt tel canton écarté de la Normandie et de la Bretagne, qu'on s'arrête à chacune des chapelles consacrées à un saint local, qu'on se fait rendre compte par les paysans des spécialités médicales de chacun de ces saints, celui-ci préservant les moutons du tournis, celui-là guérissant les ânes qui ont la patte cassée, tel autre sauvant les enfants du croup ou des vers intestinaux, on se rappelle ces innombrables dieux gaulois qui avaient des fonctions toutes semblables, et on arrive à croire que, dans les couches profondes du peuple, la religion a en somme peu changé. Mais, à un degré plus élevé, l'action bienfaisante du christianisme se révèle. Le christianisme, la Grèce et Rome, voilà les trois éléments qui, joints aux qualités de nos vieilles races celtiques et germaniques, ont été les facteurs de la civilisation européenne. Sans l'élément sémitique, introduit par le christianisme, quelque chose aurait manqué aux assises de notre culture intellectuelle et morale. Le paganisme n'aurait jamais réussi à instituer l'église, l'assemblée des fidèles, le dimanche, la cène, la prédication, les sacrements, la Bible. La Bible surtout, ce livre tout sémitique, devenu la lecture universelle de l'Occident, est le grand signe qui montre le privilège religieux du peuple hébreu et l'arrêt providentiel qui condamnait notre vert et frais Occident à être en religion le vassal des enfants de Sem.

Le développement des sciences critiques et des sciences naturelles, en changeant les idées de tous les peuples

cultivés sur le surnaturel, c'est-à-dire sur la manière dont l'idéal fait son apparition dans les choses humaines, a modifié profondément l'essence même de la religion. Le païen, croyant à des forces multiples, qu'on peut prier et fléchir par des formules et des cérémonies rigoureusement pratiquées ; le juif et le chrétien, croyant en un monarque unique de l'univers, lequel est censé régler tout par des décrets combinés en vue d'une fin déterminée, sont en égal désaccord avec une philosophie ayant pour premier principe que Dieu est raison et, comme dit Malebranche, n'agit jamais par des volontés particulières. La religion, dès lors, s'est surtout réfugiée dans le cœur. Elle est devenue poésie et sentiment. Or, si le dogme divise, le sentiment réunit. Dieu nous garde de répudier ce beau nom de chrétien, qui nous met en rapport avec Jésus et l'idéal de l'Évangile, avec l'Église et tous les trésors de sainteté qu'elle a produits. Mais ne renions pas, non plus, notre passé naturaliste. Comme ce vieux roi de Frise, qui avait déjà un pied dans la cuve baptismale et qui l'en retira, quand le missionnaire lui dit qu'il ne trouverait pas en paradis ses nobles ancêtres, les rois de Frise (1), nous ne voulons plus de damnations, d'anathèmes, de symboles exclusifs. En cela nous sommes vraiment disciples de Jésus. Jésus ne fut jamais plus divinement prophète qu'à Naplouse, quand il dit à la Samaritaine : « Femme, crois-moi, le temps viendra où l'on n'adorera plus sur cette montagne ni à Jérusalem, mais où les vrais adorateurs adoreront en esprit et en vérité. »

(1) *Acta SS. Ord. S. Bened.*, III, 361.

PAGANISME (1)

M. ALFRED MAURY, déjà connu par d'excellents travaux où l'érudition la plus étendue est éclairée par une saine critique, s'est imposé pour tâche d'écrire une histoire complète des religions qu'on réunit d'ordinaire sous le nom de paganisme (2). Collaborateur de M. Guigniaut dans le vaste répertoire de mythologie que ce savant académicien a donné à la France, M. Maury était mieux préparé que personne à une œuvre qui eût effrayé un courage moindre que le sien. Le volume qu'il publie aujourd'hui renferme, époque par époque, les tableaux des révolutions religieuses de la Grèce, depuis les temps primitifs jusqu'au siècle d'Alexandre. Il remplit toutes les espérances que les amis des fortes études avaient conçues. Ce livre, quand il sera complet, prendra place au nombre des écrits qui auront le plus contribué à fonder la grande science de notre siècle : l'histoire philosophique de l'esprit humain.

La religion grecque est, de toutes les religions qui ont été professées par des peuples civilisés, la moins précise et la moins arrêtée. Les cultes pélasgiques apparaissent en général comme barbares et grossiers. Il est surprenant que le peuple chez lequel s'est réalisé pour la première fois le type complet de la civilisation soit longtemps resté, sous le rapport religieux, si fort au-dessous, je ne dis pas seulement des nations sémitiques, qui furent, dans l'antiquité, supérieures en religion aux peuples indo-européens, mais encore de plusieurs branches de la famille indo-européenne, telles que l'Inde, la Perse, la Phrygie. L'ex-

(1) Article paru dans le *Journal des Débats* le 19 mai 1857. (N. de l'éd.)

(2) *Histoire des religions de la Grèce antique*, par Alfred Maury, t. 1^{er} (1857).

trême difficulté de l'étude de la mythologie grecque tient précisément à ce caractère d'imperfection dogmatique. Les anciens Grecs n'ayant pas eu de règle de foi bien arrêtée, leur religion, si charmante comme poésie, n'est, envisagée d'après nos idées théologiques, qu'un amas de fables contradictoires dont le vrai sens est fort difficile à démêler. La nouvelle école s'interdit avec raison d'y chercher rien qui ressemble à des mystères profonds et à un symbolisme relevé. C'étaient des souvenirs confus d'un culte antique de la nature, des traces de sensations primitives, qui prenaient un corps et devenaient des personnages auxquels on prêtait des aventures, au moyen de jeux de mots et, si j'ose dire, de coq-à-l'âne, semblables à ceux qui éclosent de l'imagination d'un enfant. Un peuple vif, mobile et oublieux composa la trame exquise de ces fables, qui, embellies par la poésie et par l'art, sont devenues une sorte de mythologie commune à tous les peuples du monde gréco-romain.

La Grèce n'eut jamais de livre sacré, de symbole, de conciles, de sacerdoce organisé pour la conservation des dogmes. Les poètes et les artistes étaient les véritables théologiens ; la notion des différentes divinités était à peu près livrée à la conception arbitraire de chacun. De là cette merveilleuse liberté qui permit à l'esprit grec de se mouvoir spontanément dans toutes les directions, sans jamais rencontrer autour de lui la limite d'un texte révélé ; de là aussi pour l'art, délivré du contrôle théologique et ayant le droit de créer à sa guise les types du monde divin, d'incomparables facilités ; mais de là, pour la religion, une incertitude fâcheuse, qui laissa flotter le culte à tout vent, ouvrit une carrière sans bornes aux fantaisies de la dévotion individuelle, et finit par aboutir à un incroyable débordement de folies et de non-sens. Dans ce chaos de fables contradictoires, rien n'est plus difficile que de saisir la véritable essence de la religion hellénique, je veux dire l'aliment qu'elle fournissait au besoin de croire. C'est ce qu'a cherché M. Maury. L'interprétation des mythes particuliers le préoccupe moins que les questions relatives au culte, à la morale et aux formes sous

lesquelles se manifesta dans le paganisme le sentiment de la piété. Les religions se présentent à l'observateur sous des faces si nombreuses que leur histoire, pour être complète, a besoin d'être écrite à des points de vue très divers. On pourrait faire une histoire étendue de la théologie chrétienne, sans avoir touché à l'histoire du christianisme comme grand fait social ; on pourrait avoir épuisé l'histoire sociale du christianisme, sans avoir dit un seul mot de l'histoire de la dévotion chrétienne. Il en faut dire autant du paganisme. Laissant à d'autres le soin de dégager l'élément de poésie contenu dans les fables antiques, M. Maury recherche surtout les sentiments auxquels elles ont servi de prétexte et le fond de religion positive qui s'y cachait.

Dans les deux premiers chapitres de son livre, M. Maury a essayé de démêler le réseau des populations de la Grèce et de rechercher les origines de la religion hellénique. Ces deux chapitres, s'ils ne sont pas ceux où l'auteur a déployé le plus de vues personnelles, sont certainement ceux qui renferment le plus d'aperçus nouveaux pour les lecteurs français. M. Maury y a groupé avec savoir et discernement tous les résultats auxquels la philologie comparée est arrivée dans ces dernières années en Allemagne sur l'unité primitive des religions indo-européennes. Ces résultats, épars dans une foule de journaux scientifiques et en particulier dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* de M. Kuhn, le plus beau recueil de philologie qui se publie en ce moment, sont de la plus haute importance pour l'histoire et la philosophie. Est-il, en effet, un phénomène plus frappant que de retrouver, dans les religions anciennes de la race qui a fondé la civilisation depuis l'île de Ceylan jusqu'à l'Islande, la même ressemblance que dans les langues ? S'il y a aujourd'hui une proposition démontrée, c'est que les peuples les plus divers de cette grande race, les Hindous, les Perses, les Arméniens, les Phrygiens, les Grecs, les Italiotes, les peuples germaniques, slaves et même celtiques ont eu primitivement un seul culte, consistant dans l'adoration des forces de la nature envisagées comme des agents libres.

Les systèmes qui cherchaient à expliquer la mythologie grecque par des emprunts faits à l'Égypte, à la Judée, à la Phénicie, par un symbolisme savant, par une altération des vérités révélées, tous ces systèmes, dis-je, doivent être abandonnés (1). La mythologie grecque est une des formes qu'a revêtues, avec le temps et sous l'empire de circonstances locales, le naturalisme dont les Védas nous offrent le type le plus ancien et le plus pur. Sans doute l'héritage religieux commun à tous les peuples indo-européens fut peu considérable, si l'on n'envisage que le nombre et la valeur philosophique des notions qu'il renfermait ; sans doute, chaque branche de la grande race a développé ce fond primitif de manière à se l'approprier, et la Grèce en particulier l'a transformé selon son génie plastique et son goût délicat ; mais le fond reste partout le même : partout où la race indo-européenne a conservé quelque souvenir de son ancien état religieux, on retrouve l'écho plus ou moins affaibli des sensations qui révélèrent à l'homme un monde divin caché derrière la nature.

Comment l'esprit humain a-t-il tiré un vaste ensemble de fables de ce naturalisme, en apparence si simple ? Comment a-t-il transformé les éléments matériels en personnages et les mythes qui les concernaient en aventures, dont le lien avec la signification originelle des mythes est souvent méconnaissable ? C'est ce que la critique moderne a souvent entrevu avec sagacité. Tantôt la raison de ces métamorphoses apparaît à fleur de sol, par exemple lorsque le feu du foyer domestique (*hestia* ou *vesta*) et le feu souterrain (*vulcanus*) deviennent deux divinités : la première, chaste et vénérable ; la seconde, triste et laborieuse. D'autres fois, les caprices de l'imagination populaire et l'impossibilité où sont les générations qui se succèdent de garder longtemps le sens d'une légende furent la cause de bizarres déviations. Produits d'un âge antique où l'homme et la nature, à peine séparés

(1) Certainement le progrès des études amène à envisager les emprunts mythologiques faits par la Grèce à la Phénicie comme ayant été considérables ; mais le noyau primitif aryen n'en conserve pas moins, dans l'ensemble de la religion grecque, le rôle primitif et générateur.

l'un de l'autre, n'avaient pour ainsi dire qu'une même conscience, les dogmes naïfs de la religion primitive cessèrent bientôt d'être compris, et descendirent au rang des anecdotes et des romans.

Je n'en citerai qu'un exemple. L'impression voluptueuse et sereine que réveillent les premières pluies du printemps inspira aux ancêtres de la race indo-européenne une idée qui se retrouve dans les mythologies de presque tous leurs descendants. La rosée fertilisant le sol fut conçue comme l'union mystérieuse de deux divinités, le ciel et la terre. « Le ciel pur, dit Eschyle, excellent interprète des vieilles fables, aime à pénétrer la terre ; la terre, de son côté, aspire à l'hymen ; la pluie tombant du ciel amoureux féconde la terre, et celle-ci produit pour les mortels les pâturages des troupeaux et les biens de Cérès. » Comme l'imagination des peuples primitifs confondait toujours avec la sensation les circonstances qui l'accompagnaient, l'oiseau dont le chant se mêle aux tièdes ondées du printemps, le coucou, se trouva engagé dans le mythe, et son cri mélancolique et doux représenta pour l'homme naïf des premiers âges les soupirs amoureux du couple divin. Or veut-on savoir ce que devient, interprété par une époque moins délicate, ce mythe à la fois grandiose et charmant ? Un conte équivoque, dont Aristophane s'est égayé, auquel le peuple mêla des détails ridicules et qui fut l'occasion de pratiques grossières. On racontait que Junon étant sur le mont Thornax, un jour qu'il faisait froid, un coucou transi vint se réfugier dans son sein. La déesse prit pitié de l'oiseau ; mais à peine lui eut-elle donné asile que Jupiter reprit sa forme naturelle. On ajoutait que, la déesse ayant résisté, Jupiter fut obligé de lui promettre de l'épouser.

On ne saurait se figurer à quel point les transformations de cette espèce ont été fréquentes dans l'antiquité. La mythologie grecque n'est d'un bout à l'autre qu'un vaste contresens, par lequel les divinités sorties de l'ivresse de l'homme des anciens âges à la vue de la nature se sont métamorphosées en individus. La même chose est arrivée dans l'Inde et s'y continue jusqu'à nos jours. La petite

vérole et le choléra y ont leurs personnifications ; les légendes des grandes divinités y subissent tous les jours sinon des additions, du moins de notables modifications dans la forme. Et pourtant nulle part autant que dans la religion brahmanique ne se retrouve l'empreinte du culte primitif de la nature. C'est au feu, sous son nom d'élément (*agni, ignis*), que s'adressent les hymnes du Véda. Les dévas eux-mêmes (*divi, dii*) ne sont pas nés d'un raisonnement métaphysique analogue à celui dont le monothéisme déduit la nécessité d'une cause suprême : ils sont une de ces classes d'êtres aériens dont l'imagination de l'aryen primitif peupla la nature, êtres conçus comme inférieurs à l'homme sous beaucoup de rapports.

C'est surtout dans le culte des héros que les variations du sentiment religieux trouvèrent l'occasion de se produire et amenèrent de singuliers résultats. Les héros ne sont pas, comme on l'a cru longtemps, des hommes déifiés : ils ont la même origine que les dieux. Presque toujours on voit un dieu et un héros répondre à la même allégorie, et représenter, sous deux figures distinctes, un même phénomène, un même astre, un même météore. Le héros est ainsi le dédoublement d'une divinité, le reflet pâle et comme une sorte de parhélie de l'éclat d'un grand dieu. Il est vrai qu'en comparant la légende divine et la légende héroïque, on trouve d'ordinaire celle-ci beaucoup plus riche. Mais la cause de cette différence est toute simple. Le héros, étant considéré comme un homme, et ayant, selon l'opinion vulgaire, laissé des traces de son existence ici-bas, a dû nécessairement obtenir plus de vogue et parler davantage aux sentiments de la foule. C'est ainsi que les saints, dans les régions les moins éclairées du christianisme, occupent une place bien plus grande que Dieu lui-même, précisément parce qu'étant inférieurs, ils sont séparés des mortels par un espace moins infranchissable.

Ce fut surtout à l'époque où l'on prétendit tirer de la religion païenne un enseignement moral que les héros gagnèrent en importance et en popularité. On ne peut nier qu'en effet ils ne prêtassent beaucoup mieux que les dieux à ce genre d'enseignement. Les aventures où l'on voyait

leur vertu, mise à de rudes épreuves, succomber par instants pour se relever ensuite, furent proposées par les poètes comme des exemples de résignation et de courage. Hercule surtout fut singulièrement exploité dans ce sens par ceux qu'on peut appeler les prédicateurs du paganisme. Hercule, selon une hypothèse très probable, que les démonstrations de M. Maury élèvent à la hauteur d'une certitude, fut une ancienne divinité de l'air (*Héra-clès*) dont le culte, entre les mains de la race guerrière des Doriens, prit une couleur tout héroïque et qui se transforma, sous l'influence des poètes et des philosophes, en une pure allégorie morale. Ce demi-dieu, sorti, comme tous les autres types divins des Hellènes, de la personnification des éléments naturels, mais singulièrement grossi par ses confusions avec le Melkarth tyrien, finit par devenir l'idéal de la perfection humaine, une espèce de saint dont on fit la biographie édifiante, et à propos duquel on essaya de réveiller dans les âmes le sentiment du devoir. Cela peut paraître incroyable ; mais l'Inde nous fournit plusieurs exemples de transformations analogues. *Vichnou*, qui joue dans la mythologie hindoue un rôle semblable à celui d'Hercule, n'était dans le principe qu'une personnification de l'air, une image de la voûte céleste éclairée par le soleil. Puis on lui attribua des travaux tirés pour la plupart des bienfaits du soleil, et on en fit une sorte de rédempteur se dévouant pour le salut du genre humain.

Comment d'aussi naïves intuitions, ne correspondant dans le principe à rien de philosophique ni de moral, purent-elles satisfaire, durant tant de siècles et jusqu'à une époque de brillante civilisation, aux besoins religieux des races les plus policées ? Comment, à l'heure qu'il est, un pays comme l'Inde, frappé, il est vrai, d'une décadence séculaire, mais où la pensée humaine s'est agitée avec tant de puissance et d'originalité, se tient-il obstinément attaché, malgré la prédication chrétienne et musulmane, à un système religieux qui, ce semble, n'aurait pas dû vivre au delà des premiers jours de l'humanité ? L'habitude, dont l'influence est surtout décisive quand il s'agit des choses religieuses, peut seule expliquer un phénomène

aussi singulier. Transmises par la tradition, ces fables, malgré leur absurdité, parlaient à l'imagination et au cœur, parce qu'elles étaient vieilles. Le sentiment religieux veut s'attacher à un dogme antique, lors même qu'il voit ce dogme vaincu et dépassé. Près d'une petite ville de Bretagne, où j'ai passé mon enfance, il y avait une chapelle dédiée à la Vierge, qui renfermait une madone très vénérée. Une nuit, le feu prit à la chapelle et ne laissa de la statue qu'un tronc informe et calciné. Les aumônes des fidèles eurent bientôt rétabli le pauvre sanctuaire ; une statue neuve remplaça sur l'autel l'ancienne image que l'on relégua, pour ne point la détruire, dans un coin écarté. Ce fut là un grand trouble pour la foi naïve des paysans d'alentour. La Vierge neuve, malgré son riche voile et ses brillantes couleurs, ne pouvait obtenir de prières : tous allaient porter leurs vœux au morceau de charbon qu'on avait privé de ses honneurs. Cette vieille statue mutilée les avait autrefois exaucés et avait reçu la confiance de leurs peines ; passer à une autre Vierge parce qu'elle était neuve et avait de plus beaux atours eût été à leurs yeux une infidélité.

Le premier devoir de la critique, si elle veut comprendre les croyances du passé, est donc de se placer au point de vue du passé. Les sciences physiques, d'une part, en excluant de la nature tout ce qui ressemble à des agents libres, le monothéisme, d'un autre côté, en nous faisant envisager le monde comme une sorte de machine sans autre vie que celle que lui confère le suprême ouvrier, nous ont rendu fort difficile l'intelligence d'une religion dont le point de départ était la nature conçue comme animée. Mais combien d'autres apparitions dans l'histoire religieuse dont la raison échappe au bon sens vulgaire, et qui pourtant ont séduit des fractions entières de l'humanité ! Quand on assure aux personnes peu familiarisées avec les choses étrangères à l'Europe que le bouddhisme est une religion sans Dieu, ou du moins dans laquelle les dieux (*dévas*) sont des êtres de si peu de conséquence, que, pour arriver à la perfection finale, ils sont obligés de se faire hommes et de devoir le salut à un homme, cela leur paraît

inconcevable ; pourtant cela est vrai à la lettre, et la religion dont il s'agit est celle qui, à l'heure présente, compte dans le monde le plus de sectateurs. En général, on ne se forme pas une notion assez étendue de la variété des produits de l'esprit humain. L'étude comparée des langues, des littératures et des religions pourra seule, en élargissant le cercle des idées reçues, faire comprendre sous combien d'aspects différents le monde a été et peut être envisagé.

Il est certain que, d'après notre manière de juger, l'antiquité, en dehors des écoles philosophiques, manquait d'un des éléments que nous regardons comme essentiels à la saine raison, je veux dire une conception claire de la nature et de ses lois fatales. Aux belles époques, cela n'eut pas d'inconvénient ; au contraire, l'esprit scientifique, que la Grèce aura la gloire éternelle d'avoir inauguré dans le monde, dut en un sens son origine au polythéisme. Il est bien remarquable, en effet, que les peuples sémitiques nomades, qui, dès l'origine, paraissent avoir été plus ou moins portés vers le monothéisme, n'ont jamais eu de science ni de philosophie indigènes. L'islamisme, qui est le produit le plus pur du génie sémitique et qu'on peut regarder comme l'idéal du monothéisme, a étouffé chez les peuples qui s'y sont livrés toute curiosité, toute recherche des causes. « Dieu est grand ! Dieu le sait ! » voilà ce que l'Arabe répond aux récits les plus capables de l'étonner. Le peuple juif, si supérieur en religion à tous les peuples de l'antiquité, n'offre de même aucune trace de mouvement scientifique avant ses rapports avec les Grecs. « Dès les premiers âges, a très bien dit M. Ravaisson (1), la religion hébraïque avait invoqué, pour rendre raison de la nature et de l'homme, le Dieu saint et tout-puissant, l'Éternel, antérieur et supérieur au monde, unique auteur et souverain législateur de toutes choses. Au contraire, les divinités innombrables des autres religions, notamment de la religion hellénique, n'étaient que

(1) *Mémoires de l'Académie des Inscr. et B.-L.*, t. XXI, 1^{re} partie, p. 1 ss.

des puissances particulières, limitées les unes par les autres, semblables aux choses de la nature, sujettes à peu près aux mêmes imperfections et aux mêmes vicissitudes. En conséquence, voyant dans l'univers, dans ses phénomènes successifs et ses parties diverses, une unité, un ordre, une harmonie que n'expliquaient nullement les volontés discordantes des dieux, ni le hasard de leurs aventures, on dut chercher de bonne heure à découvrir, au moyen de la raison, cette raison universelle des choses dont la mythologie ne disait rien. Telle fut, ce semble, chez les Grecs, l'origine de la philosophie. »

* L'absence de règle religieuse n'eut ainsi que des avantages pendant que l'esprit grec conserva sa vigueur et son originalité. Mais, quand la culture intellectuelle s'affaiblit, la superstition, à laquelle le polythéisme opposait trop peu de barrières, couvrit le monde et gâta jusqu'aux meilleurs esprits. Je ne connais rien de plus triste à cet égard que le spectacle offert par la philosophie à partir du III^e siècle de notre ère. Quels hommes qu'Ammonius, Plotin, Proclus, Isidore ! Quelle élévation de cœur et d'esprit ! Où trouver une martyre qui par son charme austère égale Hypatie ! Quel homme surtout que Porphyre, le seul savant peut-être de l'antiquité, comme l'ont très bien montré Niebuhr et M. Letronne, qui ait eu de l'exactitude et de la critique ! Et pourtant quelle tache ineffaçable dans la biographie de ces grands hommes ! Quelles aberrations en tout ce qui concerne les esprits, les démons familiers, la théurgie ! Porphyre, excellent critique en tout le reste, admet, en fait de métempsychose et d'apparitions, des choses si absurdes, que les tables tournantes et les esprits frappeurs ne le sont qu'un peu plus. Je m'étais mis, il y a quelque temps, à lire la vie de ces grands hommes, admirables à tant d'égards, avec l'intention de les présenter comme les saints de la philosophie ; et certes, par leur beau caractère, leur hauteur morale, leur fierté, souvent aussi par les légendes qui s'attachent à leur nom, ils sont dignes d'être mis à côté des ascètes chrétiens les plus révéérés. Mais leur crédulité sur le chapitre des esprits m'a blessé et m'a empêché de trouver aucun goût aux beaux

côtés de leur vie. Là est aussi le venin qui gâte le caractère d'ailleurs très attachant de Julien. Si le rétablissement du paganisme ne devait servir qu'à relever les grossières superstitions dont on voit cet empereur sans cesse préoccupé, on ne comprend guère qu'un homme de tant d'esprit se soit donné pour d'aussi plates folies le mauvais renom d'apostat.

Mais je devance l'ordre des temps ; je parle de la décadence du paganisme, et jusqu'ici M. Maury n'a traité que l'époque où les mythes conservaient encore leur fraîcheur et leur vie. Dans le prochain volume, il exposera les institutions religieuses de la Grèce, tout ce qui concerne les mystères, les oracles, les fêtes, les sacerdoces, les pratiques de dévotion. C'est là surtout que l'érudition et la critique de M. Maury nous promettent des résultats intéressants. M. Maury est le savant de nos jours qui connaît le mieux l'organisation et, qu'on me passe le mot, les détails de sacristie du culte antique. Quel ne sera pas l'intérêt d'un livre où l'on verra se dérouler toute l'histoire du polythéisme grec dans ses transformations graduelles, dans son alliance avec la religion des Romains, dans sa lutte avec le christianisme, dans son agonie prolongée à travers les superstitions du moyen âge et presque jusqu'à nos jours !

MYTHOLOGIE COMPARÉE

L'ÉTUDE des religions de l'antiquité a subi, il y a environ dix ans, une révolution tout à fait décisive. La méthode de la philologie comparative a commencé d'y être appliquée, et cette application a amené du premier coup des résultats très importants. D'abord il a été constaté que la division des mythologies répond à la division des langues, si bien qu'il y a une mythologie indo-européenne, comme il y a une famille de langues indo-européennes. En outre, les procédés essentiels de la formation des mythes ont été trouvés. La gloire de cette grande découverte appartient à l'Allemagne. Eugène Burnouf l'avait bien entrevue, et les dernières pages de la préface du troisième volume du *Bhagavata Pourana* prouvent que, dans ses derniers temps, il arrivait, sur l'origine des mythes, aux vues les plus justes. Mais retenu par des travaux depuis longtemps commencés, et qu'il s'obstinait à achever, il s'arrêta sur les bords de cette vaste mer, et se contenta d'y jeter un long et profond regard. Le mérite de la création de la mythologie comparée appartient surtout à MM. Adalbert Kuhn et Max Müller. Le baron d'Eckstein, avec sa rare pénétration, M. Guignaut, avec cet amour du vrai qu'il porta en toute chose, la comprirent du premier coup. M. Maury, toujours si au courant des choses vraiment acquises, admit d'emblée les résultats nouveaux dans son *Histoire des religions de la Grèce antique*. M. Bréal enfin, en possession de l'instrument capital des découvertes, la science des langues, est entré hardiment dans la voie des recherches de première main et a pris place aux côtés de MM. Kuhn et Müller, à la première ligne des travailleurs. Par ses deux essais sur

Hercule et Cacus et sur le *Mythe d'Œdipe* (1), il a montré quelle lumière peut jeter la méthode nouvelle sur des problèmes que les anciennes écoles résolvaient mal ou tenaient pour insolubles.

Cette méthode, réduite à ses termes les plus généraux, peut se résumer ainsi :

Les idiomes indo-européens furent condamnés dès l'origine, par la nécessité même de leur structure, à animer chaque objet. Tout substantif, même celui qui s'appliquait à une idée abstraite ou dénuée de vie, eut un genre ; l'idée qu'il représente joua un rôle dans le discours comme un homme ou une femme. Les notions se transformèrent ainsi en actions, et la durée de ces actions fut déterminée par le temps où l'on employa le verbe. Chaque idée devint un récit ; chaque impression devint une scène du drame de l'univers et comme, à l'époque primitive de la création du langage, toutes les forces de la nature étaient tenues pour des êtres personnels et libres, chacun des faits énoncés sur leur compte fut un épisode de leur histoire. L'air, le ciel, le soleil, l'aurore furent ainsi prédestinés, par les noms mêmes qu'ils portaient et les verbes qu'on employait en parlant d'eux, à devenir les héros de petits romans d'aventures, prêtant à toute sorte d'équivoques et de malentendus.

Ces malentendus se produisent de très bonne heure. Les dieux primitifs, correspondant tous à des phénomènes de la nature, devinrent, aussitôt que la langue commença de vieillir, des individus dont on raconta de longues histoires. Le divorce de la mythologie et de la religion tendit alors à se produire. Ces histoires, par suite de contresens innombrables, étaient le plus souvent peu édifiantes. La religion, au contraire, aspirait de plus en plus à un idéal de morale et de piété. De là d'étranges perplexités. Les mythes, loin de constituer la religion des peuples anciens, étaient pour eux un sujet d'embarras. On dut s'ingénier à les interpréter, à les atténuer. Les dieux devinrent des

(1) M. Bréal a réuni ces deux essais et quelques autres encore, dans un volume intitulé : *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Paris, 1878.

types d'héroïsme moral ; il y eut une pleine contradiction entre ce qu'on voulait qu'ils fussent et les actes qui leur étaient attribués. Pour expliquer ces actes bizarres, deux théologies se créèrent, l'une pratiquant l'interprétation historique (école d'Evhémère), l'autre recourant à l'interprétation allégorique (stoïciens). Au point de vue de la science critique, toutes deux étaient fausses et méconnaissaient complètement le génie des temps primitifs.

Ces écoles se sont plus ou moins retrouvées dans l'érudition moderne. Banier fixe la date du règne de Jupiter et raconte les conséquences politiques des démêlés d'Osiris, roi d'Égypte, avec son frère Typhon. Clavier donne la liste des vieilles dynasties d'Hercule, de Prométhée, etc. Bacon, au contraire, tire du mythe de Typhon, tel qu'il est dans les hymnes homériques et dans Hésiode, un traité de politique. De nos jours, l'école symbolique, bien que douée d'un sentiment beaucoup plus vrai des religions antiques, n'a pas su se défendre d'une faute capitale. En attribuant aux prétendus créateurs des mythes les idées philosophiques qu'on a voulu y faire entrer plusieurs siècles après leur formation, elle a interverti l'ordre des temps. La clef véritable, trop longtemps négligée, de ces vieilles fables, c'est l'étude de la langue. L'axiome *Nomina numina*, que Burnouf aimait à répéter, est la vérité même. L'analyse des mots est l'analyse de la plus vieille religion de la race indo-européenne. L'école philologique saisit sur le fait l'agent véritable des mythes. Elle n'y cherche ni de la théologie, ni de la philosophie, ni de la science, ni de la morale, ni de l'histoire ; elle y cherche les signes transformés des premières impressions de l'homme de notre race en présence de la nature. La mythologie devient ainsi dans son ensemble un vaste jeu de mots. Le mythe se forme par l'abus inévitable d'un langage où chaque substantif était un être animé, où chaque verbe signifiait un acte physique. Les mythes se multiplient par l'abus des synonymes, des homonymes, et par l'étymologie populaire, source féconde de fables, même de nos jours. Un sûr instrument d'analyse, la philologie comparée, sert ainsi de guide à la science des mythes, et remplace les

conjectures arbitraires par lesquelles les anciennes écoles cherchaient à pénétrer ces bizarres énigmes. Sans le secours de la philologie, les recherches de mythologie comparée courent risque d'aller à l'aveugle, car le champ des suppositions est illimité. Mais, avec l'aide des mots, qui sont comme la marque attachée à la fable et attestant son origine, les chances d'erreur se trouvent singulièrement diminuées. Une seule preuve grammaticale parle plus haut en faveur de la parenté de deux mythes que les ressemblances les plus frappantes, et les récits les mieux concordants sont peu de chose auprès de mots conservés dans les diverses langues de la famille, et dont l'identité est établie selon les règles de la grammaire comparée.

Tels sont les principes que M. Bréal, disciple ingénieux et original de ses savants maîtres d'Allemagne, a appliqués à deux mythes les plus curieux de l'antiquité. La fable de Cacus a l'air exclusivement italique. M. Bréal montre très bien qu'elle tient à un ensemble d'idées et même de termes mythiques, qui se montre avec de légères modifications en Grèce, dans l'Inde, en Perse, dans la Germanie. Il retrouve à merveille « les sentiers de traverse » dans lesquels l'imagination populaire, en quête de merveilleux, s'égara pour chercher à la narration primitive des variantes et des ornements. Il découvre enfin le premier germe, essentiellement naturaliste, du mythe, en s'adressant au grand livre primitif des religions aryennes, aux Védas. Ici des données incertaines se mêlent à d'incontestables rapprochements. Mais le but qu'on se propose en de telles recherches n'est pas de tout expliquer avec une égale certitude ; c'est de retrouver les procédés généraux par lesquels se formèrent ces créations étranges, dont le secret, quand il s'agit des détails, pourra bien nous échapper à jamais.

Le mythe d'Œdipe, s'étant en grande partie formé sur le sol même de la Grèce, ne tire de la littérature védique qu'une lumière indirecte. C'est un mythe très effacé et qui reçut de bonne heure des développements étrangers à la donnée primitive. Peut-être quelques phrases de M. Bréal provoqueront-elles des malentendus. En expliquant ces fables il faut distinguer avec grand soin le sens que les

personnages mythiques ont revêtu aux différentes époques. En mythologie comme en linguistique, l'étymologie a tous ses droits ; mais il ne faut pas invoquer l'étymologie pour déterminer le sens qu'un mot peut avoir eu à des dates relativement modernes. Les mots *thygater*, *Tochter*, *daughter* ont pour origine le mot sanscrit *duhitri*, qui signifie « la trayeuse », la petite fille, dans la cabane de nos plus vieux ancêtres, ayant eu pour fonction de traire le troupeau. Il serait néanmoins fort inexact de traduire de cette façon les trois mots précités dans Homère, dans Goethe ou dans Shakespeare. Peut-être reprochera-t-on aussi à M. Bréal quelques rapprochements qui ne sont pas démonstratifs. Mais ce qui, dans la thèse du jeune philologue, a une haute valeur scientifique, c'est l'analyse étymologique de quelques mots très importants. *Laïus* est bien le *Dasyu* de l'Inde (qu'on veuille bien se rappeler, pour le changement de *d* en *l*, *Ulysses* = *Odysseus*), le grand ennemi du dieu solaire, celui que le Soleil tue. Œdipe est une des mille formes du Soleil luttant contre des monstres. L'historiette du Sphinx vient d'un calembour prodigieusement naïf sur le nom même d'Œdipe (celui qui *sait* le mot de l'énigme des *pièdes*). Tous les détails de la fable sont loin d'être éclaircis ; mais le noyau primitif du mythe et la façon dont il s'est formé sont retrouvés avec une suffisante précision.

La clef de ces grandes découvertes est l'étude du sanscrit, surtout du sanscrit védique. L'école exclusive hellénique des Welcker, des Lobeck, voulant expliquer la Grèce par la Grèce seule, est finie. La Grèce doit être expliquée par tout l'ensemble de la race à laquelle elle appartient. Les qualités mêmes de l'esprit grec, ce charmant génie qui convertit en or tout ce qu'il touche, a fait des Hellènes d'assez mauvais conservateurs des traditions primitives. Toute fable devient entre leurs mains un sujet de composition individuelle, un prétexte à d'ingénieuses fictions et à des œuvres d'art d'une éternelle beauté. Jamais on ne se mit plus à l'aise avec les dieux. De leurs généalogies diversement tressées, les poètes tiraient sans cesse, comme Glycera faisait de ses bouquets, des combinaisons originales,

des arrangements inattendus. Voilà pourquoi, plus on étudie le passé de l'humanité, plus la Grèce devient unique et incomparable. Chaque découverte est un hymne à sa gloire, et ajoute à son image un trait de noblesse et de perfection. Le fanatisme sombre, l'horrible scolastique, avec ses articles de foi sans fin, lui furent toujours inconnus. Pourvu qu'on parlât des dieux en beau langage, on était absous. « La grâce, dit l'excellent théologien Pindare, la grâce, qui fait de toutes choses un miel aux humains, donne de l'autorité à l'erreur et fait croire à l'incroyable... C'est la suite des jours qui discerne le vrai. Mais il convient à l'homme de ne rien dire que de beau sur les dieux ; la faute alors est moindre. »

PREMIERS TRAVAUX SUR LE BOUDDHISME

UNE doctrine qui assigne à la vie pour but suprême le néant ou, si l'on veut, un paradis dans lequel l'homme se trouve réduit à l'état de cadavre desséché ; — une doctrine qui proclame que le comble de la perfection est l'anéantissement de la vie successive, — où l'homme est présenté comme le terme le plus élevé de la création, — où l'idée d'un être suprême n'apparaît qu'à une époque tardive, est un phénomène si extraordinaire que notre esprit a beaucoup de peine à en admettre la possibilité. Et cependant une pareille doctrine existe. Pour compléter le paradoxe, cette doctrine, en apparence la plus désespérante qui ait jamais été professée, a inspiré des prodiges de dévouement aux races les plus diverses ; l'Église du nihilisme est restée jusqu'à nos jours, sans schisme notable, l'édifice religieux le plus compact de l'Orient. C'est là certes un fait unique dans l'histoire de l'esprit humain. Étrange par sa destinée, le bouddhisme l'est plus encore par sa philosophie, son enseignement, la légende de son fondateur, le style bizarre de ses livres sacrés. Joignant les abus de la scolastique la plus abstraite aux rêves de l'imagination la plus folle, cette religion, d'abord sans Dieu et presque sans culte, aboutit aux extravagances d'une mythologie effrénée. La religion qui fut la plus philosophique à son commencement, et où certaines écoles modernes affectent de trouver le dernier mot de la sagesse, est devenue le plus grossier des cultes populaires. En contradiction avec tous nos instincts, le bouddhisme inspire je ne sais quel attrait malsain, comme ces effrayantes

monstruosités où se dévoilent par échappées les secrets abîmes de la nature.

Le bouddhisme est bien réellement une découverte de notre siècle. Depuis Marco Polo, qui a connu la légende du *Lalitavistara* (1), jusqu'au père Horace della Penna, il n'était venu de l'Asie centrale que des fables. Il y a soixante-quinze ans, le bouddhisme était encore l'objet des assertions les plus contradictoires. Pour les uns, Bouddha était un nègre d'Afrique, car il avait les cheveux crépus ; pour d'autres, c'était le dieu Odin (Wodan) ; pour d'autres, une divinité planétaire. Certaines ressemblances avec le christianisme égaraient complètement les recherches. Les uns y voyaient la preuve d'une origine nestorienne ; d'autres en concluaient que le bouddhisme fut le prototype du christianisme. Un pape, des moines, la confession, des saints, des reliques, des cloches, que fallait-il de plus pour faire croire que les deux religions venaient l'une de l'autre ?

Les études dont la Chine et l'Asie centrale furent l'objet au commencement de notre siècle commencèrent à dissiper ces ténèbres. Mais le vrai révélateur fut M. Brian Houghton Hodgson, résident anglais à la cour du Népal. Fixé par une de ces fonctions qui font d'un employé de la Compagnie des Indes le souverain presque absolu de plusieurs millions d'hommes au centre d'un pays où fleurit encore le bouddhisme, M. Hodgson eut, dès l'année 1821, la pensée de profiter de son séjour à Katmandou pour étudier une doctrine sur laquelle on avait si peu de renseignements. Jusque-là, en effet, le bouddhisme n'avait été trouvé qu'au Tibet, dans la Mongolie, en Chine, au Japon, dans l'Indochine, en Malaisie et à Ceylan. Un critique pénétrant pouvait déjà soupçonner que le mouvement initial venait de l'Inde ; mais alors s'élevait une difficulté en apparence insoluble. Si le bouddhisme est originaire de l'Inde, comment l'Inde n'en offre-t-elle plus aucune trace, si ce n'est dans les vallées de l'Himalaya les plus rapprochées du Tibet, qui sont à peine considérées comme faisant par-

(1) *Relation*, ch. CLXXVIII.

tie de l'Indoustan? Tous les doutes furent levés quand M. Hodgson annonça aux Sociétés asiatiques de Calcutta, de Londres et de Paris l'existence dans les monastères du Népal d'une vaste collection de livres bouddhiques écrits en sanscrit et inconnus dans le reste de l'Inde. Les origines du bouddhisme étaient découvertes ; aucun doute ne pouvait rester désormais sur le berceau de ce culte bizarre ni sur la langue qu'il avait parlée en naissant.

Par un acte de haut désintéressement, M. Hodgson voulut faire jouir l'Europe savante des fruits de sa découverte, et, en 1837, il fit don à la Société asiatique de Paris d'une précieuse collection d'ouvrages bouddhiques écrits en sanscrit, que notre Société fit bientôt compléter par des copies exécutées à ses propres frais. Un philologue déjà célèbre à cette époque par son génie critique, M. Eugène Burnouf, crut que la meilleure manière de reconnaître la pensée généreuse du donateur était de faire connaître le contenu de ces précieux volumes. Pour atteindre ce but, il résolut de publier un des livres, en l'accompagnant d'un commentaire et en le faisant précéder d'une introduction, dans laquelle il exposerait l'histoire et les dogmes du bouddhisme. Il choisit à cet effet *Le Lotus de la bonne loi*, le plus caractéristique peut-être des livres canoniques du Népal. Mais, en rédigeant l'introduction qui devait précéder la traduction, il s'aperçut que cette introduction devenait l'ouvrage principal et ne pouvait même se renfermer en un volume. Ce fut ainsi que parut, en 1844, le premier volume de *l'Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, chef-d'œuvre de science et d'esprit philosophique, dont l'apparition fait époque dans l'histoire des religions. M. Burnouf y expliquait, avec une admirable clarté, l'origine du bouddhisme et ses vicissitudes. La doctrine était exposée d'après les textes du Népal, qui ont servi de type pour les livres du Tibet, de la Mongolie et de la Chine. Un second volume devait compléter l'œuvre, en exposant le bouddhisme du Sud, d'après les livres palis de Ceylan, devenus types pour l'Indochine et la Malaisie. En même temps devait paraître la traduction du *Lotus*, depuis longtemps achevée, avec les mémoires qui n'avaient pu

trouver place dans l'*Introduction*. Hélas ! une mort prématurée devait, en privant la France d'une de ses gloires, interrompre cette noble série de travaux. L'illustre indianiste revoyait les dernières feuilles du *Lotus*, quand il ressentit les premières atteintes du mal qui allait l'emporter (mai 1852).

Eugène Burnouf travaillait avec une si excellente méthode que ses travaux, même inachevés, devaient rester la pierre angulaire des recherches faites après lui. Ce grand maître affirmait avec une extrême réserve. Il avait une crainte perpétuelle d'imposer ses opinions et d'exercer, par l'ascendant de ses affirmations, une de ces surprises peu conciliables avec l'amour de la vérité. Aussi l'*Introduction* et le *Lotus* conservent-ils au bout de trente ans toute leur valeur. Par les conseils de Burnouf, un de ses élèves les plus laborieux, M. Foucaux, publiait, vers le même temps, d'après la version tibétaine, la traduction française du *Lalitavistara* ou Vie légendaire de Çakya-Mouni. La plus solide assise de l'histoire du bouddhisme était posée. Il restait seulement à expliquer les apparentes incohérences qui provoquent d'abord de si légitimes étonnements.

Quatre choses, en apparence difficiles à concilier, résultaient de cette première série de travaux, entrepris avec tant de suite et de jugement. D'abord, une légende pleine de charme et, si l'on ose dire, de piété ; — puis, une révolution religieuse, laquelle conserve toute son importance, quelque opinion qu'on ait sur la personnalité du fondateur ; — puis, une philosophie nihiliste, dont on ne voyait pas le lien avec les miracles d'abnégation qu'elle a produits ; — enfin, une savante organisation religieuse, qui est devenue, au moyen âge, pour l'Asie centrale, ce que le christianisme fut pour l'Europe barbare, c'est-à-dire un principe supérieur de moralité et de civilisation. Sur ces quatre points, beaucoup de lumières nouvelles ont été répandues ; rien, cependant, n'est venu modifier profondément ce qu'avait entrevu du premier coup le génie de Burnouf.

I

Les livres qui se donnent comme représentant la vie et les enseignements du Bouddha sont de deux sortes : les soutras simples du Sud, les soutras développés du Nord. Les soutras simples ont une apparence historique qui séduit au premier moment. Tout s'y passe dans l'Inde et dans un lieu déterminé. Çakya y enseigne quelques disciples, désignés par leur nom, dans le jardin d'un certain Anatha-Pindika. Il y a des discussions ; on sent que la doctrine nouvelle rencontre encore de l'opposition et qu'elle a besoin de faire ses preuves. Dans les soutras développés, au contraire, tout se passe devant un auditoire fabuleux de bodhisattvas imaginaires comme les mondes d'où ils viennent. Il n'y a plus personne à convertir ; tout le monde le croit. Au lieu de disciples réels, on a devant soi des myriades d'êtres aux noms impossibles à prononcer. Dans les soutras simples, il n'y a ni magie, ni merveilleux extravagant, ni bouddhas célestes. Le cadre y est vraisemblable et borné. Dans les soutras développés, tout est poussé à d'absurdes hyperboles. Une arithmétique fantastique se joue dans des nombres composés de l'unité suivie de cent quarante zéros. Des cortèges de bodhisattvas en nombre égal aux grains de sable d'une myriade de cent mille millions de Ganges sortent tous ensemble des fentes de la terre pour écouter Çakya. On dirait une construction tout en l'air, un château dans les nuées. Comme le hachisch, ces rêves luxuriants suppriment le temps et l'espace. A l'ennui extrême qu'ils produisent d'abord succède bientôt l'assoupissement. L'exposition du *Lotus* dura, nous assure-t-on, soixante moyens kalpas, durant lesquels le bodhisattva fut assis sur le même siège, le corps comme la pensée complètement immobile. Tous les êtres cependant l'écoutaient sans que nul d'entre eux éprouvât la moindre fatigue ni de corps ni d'esprit. Si les auteurs de ces étranges récits ont voulu composer un puissant narcotique, avant-coureur du nirvana, il faut avouer qu'ils ont parfaitement réussi.

Le *Lalitavistara* est sûrement le plus curieux dans la série des écrits qui nous présentent les *Λεχθέντα ἢ παραχθέντα* du Christ athée de l'Inde. Cet Évangile du nihilisme, qui offre avec l'Évangile de Galilée quelques ressemblances frappantes et des contrastes plus sensibles encore, nous est bien connu, grâce à la belle publication de M. Foucaux (1). Nous allons en exposer la trame, en arrachant à pleines mains les paillettes d'or qui la surchargent. On verra tout d'abord que ce n'est pas avec la naïveté vraiment enfantine des Évangiles canoniques, mais bien avec les longueurs puériles des Évangiles apocryphes de l'Enfance (2), que la biographie prétendue du sauveur hindou peut être comparée. Les Évangiles canoniques ont au plus haut degré l'art qui manque à l'Inde, l'art de savoir s'arrêter dans la voie de l'exagération. Ivre de surnaturel, égarée par le goût dangereux qu'elle a de jouer avec l'infini et de se perdre en de folles énumérations, l'Inde pousse à l'extrême sa chimère, et viole ainsi la première règle de la fantaisie religieuse, qui est de délirer avec mesure et de feindre selon les analogies d'une certaine vérité.

Le bodhisattva, mûr pour la délivrance, parvenu à l'avant-dernière de ses pérégrinations temporelles, demeure dans le ciel des dieux Touchitas, où ses mérites l'ont conduit au rang suprême. Des millions de bouddhas antérieurs, de dieux, de génies, lui rendent hommage. Mais cela ne lui suffit pas ; dans son désir d'arriver à l'intelligence suprême, il se prépare à revêtir la nature humaine, la seule sous laquelle on devienne bouddha. Le terme de la descente est fixé à douze années. Les dieux, apprenant que le bodhisattva va entrer dans le sein d'une mère, vont dans l'Inde, sous forme de brahmanes, consulter les Védas. Ils y voient que le bodhisattva sera en naissant doué des trente-deux signes du grand homme, et sera nécessairement roi ou bouddha. A cette nouvelle, un grand nombre d'ermites s'élèvent dans le ciel jusqu'à la région du feu et sont consumés.

(1) *Rgya-Tcher-Rol Pa ou Développement des jeux*, Paris, 1848.

(2) Voir surtout l'épisode de Bouddha à l'école d'écriture.

Avant de descendre du ciel, le bodhisattva se livre aux quatre grands examens pour savoir où il doit naître. Les dieux passent en revue les seize familles royales de l'Inde ; mais dans chacune ils trouvent des défauts ; le bodhisattva énumère les signes auxquels on reconnaîtra la famille privilégiée. Celle de Çakya réunit seule toutes les conditions voulues.

Avant de quitter le ciel, le bodhisattva adresse aux dieux ses dernières recommandations, et les engage à le suivre pour arriver avec lui à la délivrance finale. Les dieux embrassent ses pieds en pleurant ; il les console, leur disant qu'après lui Maitreya leur enseignera la loi. Le bodhisattva demande sous quelle forme il doit entrer dans le sein de sa mère. Plusieurs formes de dieux et de génies lui sont proposées ; un dieu lui apprend que le Rigvéda indique la forme d'un jeune éléphant blanc ; c'est celle qu'il adopte.

Huit signes, cependant, apparaissent dans le parc de Çakya, présageant un grand événement : les oiseaux de l'Himalaya viennent se percher sur les balustrades, tous les arbres se couvrent de fleurs, les étangs de lotus ; l'huile et le beurre, quoique employés en abondance, ne diminuent pas ; les trombones, les théorbes, les cymbales rendent sans être touchés des sons harmonieux ; une lumière pure, produisant le bien-être du corps et de l'âme, se répand de toutes parts. La reine Maya-Dévi, par un pressentiment de sa destinée, vient demander la permission au roi de se livrer aux austérités, à la retraite, et de faire d'abondantes aumônes. Le roi y consent. Cependant les dieux et bodhisattvas de tous les univers se préparent à accompagner le bouddha. Une splendeur infinie éclaire les mondes ; tous les êtres éprouvent des sentiments doux et bienveillants ; toutes les souffrances sont suspendues, les supplices de l'enfer interrompus ; des millions d'instruments se font entendre dans l'espace ; des centaines de millions de dieux, avec la tête, les bras, les épaules, soutiennent le char du bodhisattva.

La reine rêvait endormie sur sa couche. Le bodhisattva entre dans son sein par le flanc droit, pendant qu'elle voit

en songe le mystère qui s'accomplit. Elle se lève, remplie d'un bien-être inconnu, et va communiquer sa joie au roi. Les dieux offrent leur demeure pour que Maya y passe, sans être troublée, le temps de sa grossesse. Le roi fait construire un palais exprès pour elle. Par un miracle, Maya apparaît en même temps dans la demeure des dieux.

Le bodhisattva, dans le ventre de sa mère, était toujours plongé dans la méditation, assis les jambes croisées. Sa mère le voyait dans son sein ; elle ne sentit ni pesanteur ni désirs ; elle n'eut pas de mauvais rêves ; elle ne vit rien dont la forme, le son, l'odeur, le goût ne fussent agréables. Pendant ce temps, la population de Kapilavastou fut vertueuse et heureuse ; elle vécut dans l'innocence et le plaisir.

Le moment de la naissance de Bouddha approche. Toutes les fleurs ouvrent leurs calices ; de jeunes arbres à fruit s'élèvent de toutes parts ; des lionceaux accourent de l'Himalaya et font le tour de Kapilavastou, sans nuire à personne. Les enfants des dieux, parés de ceintures, apparaissent dans l'appartement des femmes, allant et venant de côté et d'autre ; les femmes des Nagas, laissant voir la moitié de leur corps, apparaissent, s'agitant dans les airs ; dix mille filles des dieux, tenant à la main des éventails de queue de paon, se montrent arrêtées dans le ciel ; dix mille urnes, pleines de parfums, apparaissent faisant le tour de la cité de Kapilavastou ; dix mille filles des dieux, portant des parasols, des étendards, des bannières, apparaissent immobiles ; cent mille jeunes filles des dieux, portant des conques, des tambours, des tambourins, apparaissent immobiles. Tous les vents retiennent leur souffle, les fleuves et les ruisseaux s'arrêtent ; le feu ne brûle plus ; aux galeries, aux palais, aux terrasses, aux arceaux des portes, se voient suspendus des chapelets de perles, des milliers de pierres précieuses ; les corneilles, les hiboux, les vautours, les loups, les chacals cessent leurs cris ; il ne s'élève que des sons harmonieux ; des parasols, grands et petits, se déploient de tous les côtés dans les airs ; les timbales du ciel rendent des notes profondes ; les points élevés et les points bas de la terre se mettent au même niveau, tous les dieux des bois, sortant à demi leur

corps du feuillage, apparaissent immobiles et inclinés.

La reine cependant s'avance dans le jardin de Loumbini ; elle va de bosquet en bosquet, regardant un arbre vert, puis un autre. Un arbre s'incline et la salue. La reine, ayant étendu son bras, saisit une branche, et, regardant le ciel avec grâce, fait un bâillement et reste immobile. Le bodhisattva sort de son sein droit sans la blesser. Indra et Brahma le reçoivent dans leurs bras. Un immense lotus perce la terre pour lui servir de berceau. Un fleuve d'eau froide et un fleuve d'eau chaude accourent pour le laver ; un parasol descend du ciel pour le couvrir.

• Lui, cependant, assis sur son lotus, il considère attentivement les quatre points de l'espace, avec le coup d'œil d'un grand homme. Il voit les millions de mondes, les dieux, les hommes. Il annonce qu'il est venu pour sauver les êtres et répandre sur tous la pluie du grand nuage de la loi. Alors tous les êtres sentent leurs pores frissonner. Un déluge de fleurs, de guirlandes, de parures et de poudres odorantes remplit l'espace ; une lumière de cent mille couleurs, produisant le bien-être dans le corps et dans l'âme, se répand parmi les mondes. La passion, la haine, l'ignorance, l'orgueil, la tristesse, l'abattement, la crainte, l'envie sont éloignés du cœur de tous les êtres. Des bruits de danse se font entendre de toutes parts.

C'est une loi que la mère d'un bodhisattva meure sept jours après la naissance de son fils, parce que, le voyant si beau, au moment où il se ferait religieux pour se dévouer au salut des créatures, son cœur se briserait. Maya-Dévi expire, en effet, au milieu des apsaras, qui s'empressent autour d'elle, et va renaître parmi les dieux. Le roi visite avec son fils cinq cents Çakyas avant de rentrer au palais. Tous offrent leur demeure à l'enfant qui, en se multipliant, leur fait croire qu'il va demeurer chez chacun d'eux. Toutes les femmes aspirent à le soigner. Sa tante, la vénérable Pradjapati, est préférée ; huit nourrices sont choisies pour le porter, huit pour l'allaiter, huit pour le laver, huit pour l'accompagner dans ses jeux.

Un épisode rappelle, à part l'harmonieuse brièveté, l'épisode du vieillard Siméon, dans l'Évangile de Luc. Un

grand solitaire, demeurant sur les flancs de l'Himalaya, et possédant les cinq sciences transcendantes, à la vue de ces apparitions merveilleuses, devina que le grand diamant était apparu. Avec son œil divin, il vit dans la ville de Kapilavastou l'enfant adoré de tous les mondes. Il s'avança à travers les airs et s'arrêta à la porte du roi. Le roi le reçut avec respect : « O solitaire, lui dit-il, je ne me souviens pas de vous avoir déjà vu. Qui vous amène ici, et que désirez-vous ? » Le solitaire répondit : « Grand roi, il vous est né un fils, et je suis venu ici pour le voir. » Le roi lui dit : « Grand solitaire, l'enfant sommeille ; attendez un peu qu'il soit levé ! — Grand roi, reprit le solitaire, de pareils hommes ne sommeillent pas longtemps. » Le bodhisattva, en effet, fit voir qu'il était éveillé ; le roi, le prenant doucement dans ses bras, l'apporta au solitaire, qui, voyant que son corps était parfait, qu'il possédait les trente-deux signes du grand homme et les quatre-vingts marques secondaires, joignit les mains, baisa les pieds de l'enfant, le prit sur sa poitrine et resta pensif. En le voyant pleurer et soupirer, le roi contrarié lui dit : « O solitaire, pourquoi répandez-vous ainsi des larmes ? — Grand roi, ce n'est pas à cause de cet enfant que je pleure ; il n'y a pas en lui le moindre vice. C'est sur moi-même que je pleure. Grand roi, je suis vieux et cassé, et ce jeune prince revêtira extérieurement l'intelligence parfaite et accomplit de Bouddha. Aux êtres que dévore le feu de la passion, de l'envie et du trouble, il rendra le calme. Les êtres retenus dans les filets de la vie émigrante, et qui sont resserrés dans les liens de la corruption, il les délivrera de leurs entraves. De même, grand roi, que la fleur du figuier apparaîtrait bien rarement dans ce monde, de même les bouddhas n'apparaissent qu'après des centaines de millions de kalpas. Cet enfant fera passer à l'autre rive des centaines de millions d'êtres. Et moi, je ne verrai pas cette perle des bouddhas. Grand roi, voilà pourquoi, dans ma tristesse, je pousse de longs soupirs. »

La même suavité d'imagination, la même prolixité de style servent à couvrir de fleurs, mais de fleurs aux parfums quelque peu soporifiques, les récits relatifs à l'entrée

du Bouddha dans sa carrière de Sauveur. Au fond de l'appartement des femmes, il courait risque d'oublier sa mission ; les dieux, pour la lui rappeler, changent les accords des concerts en exhortations à délivrer le monde des douleurs et de la mort. Dans une promenade, la vue d'un vieillard décrépît, d'un malade et d'un mort le convainc de la vanité de toute chose. La rencontre d'un solitaire, arrivé au calme parfait, le détermine à embrasser la vie religieuse. Les obstacles s'amoncellent devant lui. Les funestes pressentiments de Gopa, sa fiancée, les mauvais rêves de la jeune fille, la vision qu'elle a d'une nature en désordre, donnent l'éveil au père ; celui-ci recommande aux femmes de redoubler leurs séductions auprès de son fils pour l'empêcher de songer à l'humanité ; mais l'intérêt des êtres l'emporte. Les dieux et les génies s'entendent pour plonger la ville dans le sommeil et ouvrir les portes au jeune prince. Çakya monte à minuit sur la cime du palais et voit les dieux qui l'attendent. Au même instant, l'astre qui a présidé à sa naissance se lève. Reconnaisant à ce signe que l'heure est venue, il s'échappe ; conduit par les dieux, il est déjà loin quand le jour paraît.

Jusqu'ici, beaucoup de traits ont rappelé la légende de Krichna. Le récit de la vie solitaire du jeune Çakya est bien propre au bouddhisme. Le fugitif se met sous la direction d'ascètes renommés, dont aucun ne peut le satisfaire. S'apercevant que tous font fausse route, il prend la résolution de n'en imiter aucun. Pendant dix ans, ses austérités sont extraordinaires ; il devient si maigre que les dieux effrayés craignent qu'il ne meure. Ils préviennent sa mère, qui vit parmi eux. Elle se rend près de Çakya, qui la reconnaît à peine, tant il est affaibli ; cependant il la console. Les gens du voisinage le prennent pour un esprit du cimetière. Le démon, voyant ses austérités, cherche à le tenter. Le bodhisattva repousse tous les assauts du séducteur ; mais, s'apercevant que l'épuisement du corps n'est pas la voie de l'intelligence, il se dispose à prendre une nourriture abondante. Dix jeunes villageois lui donnent à manger, et il reprend toute sa beauté. Il se fait un vête-

ment avec un linceul. Il se baigne dans la Nairandjana ; les dieux jettent sur lui toute sorte de fleurs et de parfums.

Arrivé à Bodhimanda, Çakya, se rappelant que tous les bouddhas antérieurs se sont assis en ce lieu sur un tapis de gazon, au pied de l'arbre de l'intelligence, s'assied, et, se tournant vers l'Orient, fait vœu de ne pas se lever sans être arrivé à l'intelligence parfaite. Tous les arbres, toutes les montagnes du monde, s'inclinent du côté de Bodhimanda. Tous les enfants qui naissent ce jour-là sommeillent la tête tournée du côté de Bodhimanda. Çakya subit une dernière attaque de la part des démons ; leurs projectiles se changent en fleurs. On le somme de produire des témoins de ses actions vertueuses ; la terre lui rend témoignage. Le démon a des filles capables de mettre la vocation d'un ascète aux plus dangereuses épreuves ; il les excite à essayer contre le jeune saint les trente-deux magies des femmes. Le bodhisattva leur démontre, par des arguments inflexibles, qu'elles ne sont qu'une illusion et que les qualités du désir ne sont pas des qualités.

Désormais libre de ce qui arrête la pensée, le solitaire royal avance de méditation en méditation. Dans la première, il élimine les désirs ; dans la seconde, il supprime les œuvres et le jugement ; dans la troisième, il atteint l'indifférence mystique, en conservant le souvenir ; enfin, dans la quatrième, il écarte toute personnalité et entre dans la pensée pure, exempte de toute variation. Trois filles du démon essayent encore, contre l'avis de leur père, de séduire le bouddha, qui, sans même prendre garde à elles, les change en vieilles décrépites. Leur père les engage à confesser leur faute au bouddha, qui leur pardonne et les ramène à leur première beauté.

Çakya perçoit alors d'une seule vue toutes ses existences antérieures ; il remonte aux causes de la maladie et de la mort, et reconnaît que le seul moyen d'y mettre un terme est d'anéantir la naissance et l'existence personnelle. Devenu maître des éléments de la vie, il s'écrie : « C'est ainsi que je mettrai fin à la douleur » et il entre dans le nirvana. A l'instant, tous les êtres ressentirent un bien-

être infini ; toutes les régions du monde furent remplies d'une lumière qui apaisa toutes les souffrances ; les timbales des dieux retentirent dans l'air ; la terre trembla des six manières qu'elle a de trembler ; tous les bouddhas éclatèrent en cris de joie des dix points de l'espace. Çakya prononça ces paroles : « Le solitaire, comme l'oiseau, né de l'œuf, a brisé sa coquille. J'ai atteint la loi de l'immortalité, profonde, calme, exempte de trouble, lumineuse, en dehors de l'idée. Silencieux, je demeurerai à l'ombre des bois, dans la profondeur de ma propre nature. Ici-bas, aucune substance n'existe. Pour qui connaît la cause et les effets successifs, il n'y a ni être ni néant. »

II

La philosophie religieuse qui pénètre cet Évangile bizarre est plus faite encore que l'Évangile lui-même pour étonner les personnes peu au courant des choses de l'esprit humain. « L'amour, le sacrifice, l'offrande n'ont aucune réalité ; les actions, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, n'ont aucun résultat ; ce monde-ci n'existe pas ; le monde futur n'existe pas davantage ; il n'y a pas d'êtres qui soient le produit d'une naissance surnaturelle. Quand l'homme, ce composé des quatre éléments, a fait son temps, la terre retourne à la masse de la terre, l'eau à la masse de l'eau, le feu à la masse du feu, le vent à la masse du vent ; les organes des sens remontent dans l'éther ; quatre hommes, avec la bière, ce qui fait cinq, s'en vont emportant le mort, aussi loin que l'ordonnent les stances sur la crémation des cadavres ; les os deviennent d'un blanc sale, les bonnes œuvres périssent dans les flammes du bûcher. Ceux qui soutiennent l'opinion qu'il existe quelque chose, ignorants et sages, se décomposent et sont anéantis après la mort. Il n'y a ni meurtrier, ni instigateur du meurtre, ni être écoutant, ni être parlant, ni être connaissant, ni être instruisant. Quand un homme avec un glaive abat une tête, il n'y a pas là un être qui en prive un autre

de la vie ; seulement, dans l'intervalle des corps, le glaive rencontre un espace vide (1). »

Est-ce là une étrange dérision ? Est-ce la négation poussée à l'extrême, en vue d'effrayer la conscience humaine et de la ramener à la foi ? L'un et l'autre. Le bouddhisme se plaît au jeu des contradictions ; le Bouddha est venu délivrer les hommes des fausses imaginations, en leur apprenant que rien n'existe. « De même qu'à un homme endormi, qui, troublé par de mauvais rêves, pousse des cris, ses parents et ses amis crient : « N'aie pas peur, n'aie pas peur » ; de même les bouddhas bien heureux enseignent la loi aux créatures troublées par les quatre espèces de fausses imaginations. « Il n'y a, leur disent-ils, ni homme, ni femme, ni créature, ni vie, ni esprit, ni personne ; ces conditions n'ont aucune réalité ; toutes sont le produit de l'imagination ; toutes sont semblables à une illusion, semblables à un songe, semblables à quelque chose de factice, semblables à l'image de la lune réfléchie dans l'eau. » Les créatures, après avoir entendu cet enseignement, voient toutes les conditions dégagées de passions ; elles les voient dégagées de l'erreur, n'ayant pas de nature propre. Avec leur pensée se reposant sur l'espace, ces créatures, comme si elles avaient fait leur temps, entrent d'une manière complète dans le domaine du nirvana, où il ne reste aucune trace de l'agrégation des éléments constitutifs de l'existence (2). »

« S'étant élevé complètement au-dessus de l'idée de forme, l'idée de résistance ayant disparu pour lui, ne concevant plus l'idée de diversité, le religieux, après avoir atteint la région de l'infinité en espace, où il se dit : « L'espace est infini », s'y arrête. — S'étant élevé complètement au-dessus de la région de l'infinité en espace, après avoir atteint à la région de l'infinité en intelligence, où il se dit : « L'intelligence est infinie », il s'y arrête. — S'étant élevé complètement au-dessus de la région de l'infinité en intelligence,

(1) Extrait du *Samanna phala sutta*, dans Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 456-457.

(2) Extrait du *Vinaya Sutra*, dans Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 545.

ayant atteint à la région où il n'existe absolument rien, et où il se dit : « Il n'existe absolument rien », il s'y arrête. — S'étant élevé complètement au-dessus de la région où il n'existe absolument rien, ayant atteint à la région où il n'y a ni idées ni absence d'idées, il s'y arrête. — S'étant élevé complètement au-dessus de la région où il n'y a ni idées ni absence d'idées, ayant atteint à la cessation de l'idée et de la perception, il s'y arrête (1) ». Alors l'ascète n'est pas plus pensant que non pensant ; il est neutre à l'égard des idées, comme à l'égard de l'absence d'idées.

« L'homme qui marche dans la perfection de la sagesse ne doit pas s'arrêter à la forme, non plus qu'à la sensation, non plus qu'à l'idée, non plus qu'aux concepts, non plus qu'à la connaissance. Pourquoi cela ? C'est que, s'il s'arrête à la forme, il marche dans la croyance que la forme existe, il ne marche pas dans la perfection de la sagesse. Et de même, s'il s'arrête à la sensation, à l'idée, aux concepts, à la connaissance, il marche dans la croyance que tout cela existe, il ne marche pas dans la perfection de la sagesse. N'accomplissant pas la perfection de la sagesse, il ne parviendra pas à l'omniscience, parce qu'il croit saisir ce qui n'est pas saisissable. Pourquoi cela ? C'est que, dans la perfection de la sagesse, la forme n'est pas saisie, et qu'il en est de même de la sensation, de l'idée, des concepts, de la connaissance. La perfection de la sagesse elle-même n'est pas saisie, l'omniscience elle-même n'est pas saisie. Le nom de Bouddha n'est qu'un mot ; le Bouddha lui-même est semblable à une illusion ; les conditions qui font le Bouddha sont semblables à une illusion, semblables à un songe. Le Bouddha ne conçoit ni par le commencement, ni par la fin, ni par le milieu. Pourquoi cela ? C'est qu'il ne conçoit pas. La forme n'ayant pas de limite, le Bouddha doit être reconnu comme quelque chose d'illimité (2). »

Une logique à outrance, renversant du même coup toutes les affirmations positives, négatives, indifférentes, tel est le bouddhisme. Tout y passe : Dieu, le monde, le Bouddha,

(1) Extrait du *Saggiti sutta* à la suite du *Lotus*, p. 809.

(2) *Introduction*, p. 469, 481.

l'homme, l'esprit, la nature. La vérité est indicible, invisible, parce qu'elle est le vide même (1). Chaque thèse est posée de trois manières, l'une affirmative, l'autre négative, la troisième qui n'est ni affirmative ni négative. Puis toutes les trois sont également rejetées ; car, pour en embrasser une, il faut se mettre en désaccord avec les deux autres. Or le sage, reconnaissant qu'une opinion entraîne désaccord, y renonce sans en adopter une autre (2). A cette question par exemple : « Le Bouddha existe-t-il ou n'existe-t-il pas après la mort ? » il faut répondre : « Le Bouddha existe après la mort ; le Bouddha n'existe pas après la mort ; le Bouddha existe et n'existe pas après la mort ; le Bouddha n'est pas plus existant qu'il n'est non existant après la mort. » A toute question le sage répond ainsi par l'affirmation et la négation, soit séparées, soit réunies : non, il n'en est pas ainsi ; non, il n'en est pas autrement ; non, il n'est pas vrai qu'il en soit ainsi ; non, il n'est pas vrai que cela ne soit pas n'étant pas ainsi (3). L'erreur, c'est de regarder comme durable ce qui n'est que passager et d'attribuer de la réalité à ce qui n'a d'existence que dans l'imagination.

Ce fait de la conscience humaine, se regardant elle-même et n'aboutissant qu'à se dévorer, est un des phénomènes les plus extraordinaires de l'histoire. Il est difficile de se figurer l'impression étrange que produit cette pensée toujours identique, ce cercle éternel tournant sur lui-même, et aboutissant à l'étourdissement de la pensée : c'est le sabbat de la logique, le ronflement du vide comme celui d'une toupie creuse. La roue est bien l'image de cette éternelle tautologie. La roue est le symbole par excellence des pays bouddhiques. Les dévots tiennent toujours à la main une roue qu'ils font tourner ; il y en a de grandes, qu'on meut à force de bras ; d'autres sont mises en mouvement par les courants d'eau ; d'autres, sur le faite des maisons, sont agitées par le vent ; d'autres, suspendues au-dessus du foyer, sont entraînées par la vapeur du feu. Sur leur circonférence est inscrite la formule : *Om mani padmé houn !*

(1) *Lalitavistara*, p. 364, 368 (Foucaux).

(2) *Introduction*, p. 458.

(3) *Lotus*, p. 459-460.

(Salut, perle enfermée dans le lotus !). Cette formule semble être le rythme de pulsation de la vie bouddhique, d'un bout à l'autre de l'Asie. Hommes et femmes, vieillards et enfants, laïques et religieux la répètent sans cesse sur les grains d'un chapelet sans fin. Gravée au-dessus des portes, elle pend en longues bandelettes d'une maison à l'autre, d'un arbre à l'autre ; quelquefois passant au-dessus d'un fleuve ou d'un ravin, elle joint deux montagnes, couvrant la vallée d'une ombre toujours agitée. On la lit sur l'écorce des arbres, sur les rochers, sur les pierres amoncelées, sur des omoplates, des crânes humains desséchés, sur des débris de squelettes qu'on entasse sur le bord des voies publiques. C'est la première parole de l'enfant ; elle retentit comme un murmure perpétuel dans les villes et les déserts ; les caravanes mesurent leurs pas sur ces syllabes mystiques. Pas un autre bruit ne s'élève des bandes de sectaires qui passent leur vie à faire le tour du Soumerou. « De la mer du Japon aux frontières de la Perse, dit un missionnaire (1), un murmure long et ininterrompu remue tous les peuples, anime toutes les solennités, est le symbole de toutes les croyances, l'accompagnement de toutes les fêtes. Le corps de la religion bouddhique couvre une grande partie du monde de ses gigantesques rameaux, et partout cette prière est le véhicule de la vie et des mouvements qui l'animent. »

Un pareil nihilisme nous révolte ; car, à nos yeux, l'existence est bonne. Mais, pour l'Hindou, l'existence est un mal ; le repos, le non-être est le premier des biens. D'après le bouddhisme, rien n'existe que la nature éternelle, laquelle se manifeste par deux modes, l'existence (*pravritti*), et le repos ou le non-être (*nirvritti*). La création et la destruction des mondes et des individus sont l'effet de la succession indéfinie de ces deux états de la nature. Tous les composés sont périssables ; les actes seuls sont éternels par leurs conséquences. Les êtres animés, dont le plus élevé est l'homme, sont capables de parvenir par leurs efforts au bien suprême du non-être, et de se soustraire à la nécessité de reparaître dans les phénomènes passagers de l'exis-

(1) Abbé Gabet, *Journal asiatique*, mai 1847, p. 462 ss.

tence. On est bouddha, quand on est ainsi parvenu à proclamer que rien n'existe, à abdiquer sa propre personnalité, à ne rien rechercher pas même le repos, à voir que tout est vanité, même la loi de Bouddha (1). Alors on s'établit, libre enfin de toute illusion, dans un état de parfaite indifférence, où le plaisir et le bonheur n'ont plus de sens ; état d'apathie où la vie physique est à peu près réduite au mouvement de la respiration, où la vie intellectuelle réside dans la persistance de l'intelligence pure, dégagée de toutes ses applications. Sept degrés mènent à ce terme suprême. Éliminant peu à peu toute donnée passagère, toute conception du multiple et du divers, on proclame successivement qu'il n'y a pas d'espace, qu'il n'y a pas d'intelligence, qu'il n'y a pas d'idées, ce n'est pas assez dire, qu'il n'y a même pas d'absence d'idées ni absence d'absence d'idées, et ainsi jusqu'à l'infini. Le néant a trop de corps pour ces adorateurs du vide absolu ; ils éprouvent le besoin de le nier comme tout le reste. C'est la négation de la négation.

L'idée fondamentale du bouddhisme est la précellence de l'homme sur tout le reste de l'univers. Renaître dieu est un mal (2). La grande difficulté pour les êtres est d'obtenir l'état d'homme, puis, cet état obtenu, de devenir religieux (3). La pensée du sage fait mouvoir la terre ; la méditation crée le monde ; les créations de mondes sont le résultat de la conduite des êtres moraux qui les habitent, et non l'œuvre d'un dieu créateur. Le bodhisattva Gadgadasvara se plonge dans une méditation telle, que tout à coup quatre-vingt-quatre fois cent mille myriades de kotis de lotus apparaissent. Jamais on n'a exagéré à ce point la force morale. L'enfer est créé par le péché. Le plus vertueux et le plus sage est le plus puissant. C'est par sa propre force que l'homme s'élève au-dessus de la nature ; il ne doit rien qu'à lui-même.

On voit bien figurer dans les livres bouddhiques des dieux ou *dévas*. Mais ce sont là des êtres comme il y en a tant d'autres, inférieurs à l'homme, des espèces de farfa-

(1) *Lotus*, p. 167-168.

(2) *Lotus*, p. 50.

(3) *Introduction*, p. 368.

dets, sans signification métaphysique, dont les bouddhistes, par suite de leur complète ignorance en physique, ne surent pas se débarrasser. Le premier pas pour devenir guide du monde est de ne pas reconnaître les dieux (1). Les dieux viennent respectueusement écouter le Bouddha et lui faire cortège ; ils ne sont qu'un des cercles de la transmigration ; ils meurent comme les hommes, et le bodhisattva se fait déva par grâce pour prêcher et convertir les dévas. C'est le Bouddha qui apprend aux dévas, comme à tous les êtres, à déposer le fardeau de leur nature pour entrer dans le grand repos. Brahma lui-même a besoin de Çakya pour arriver à la délivrance. Un des passages les plus singuliers du *Lalitavistara* est celui où les parents de Çakya veulent le mener au temple des dieux. Çakya se met à rire ; il rappelle qu'à sa naissance les dieux l'ont adoré. « Où est-il, le dieu semblable à moi ou qui me surpasse, moi qui suis le dieu des dieux ? Celui qui est d'une grande race et qui porte les signes de noblesse ne s'incline pas devant des dieux, quels qu'ils soient. » Les dieux approuvent cet orgueil de l'enfant et disent : « Le Mérout ne s'incline pas devant le sénévé. Le soleil et la lune ne s'inclinent pas devant le ver luisant (2). »

Les êtres roulent ainsi à tous les échelons de l'univers, jusqu'au moment où ils arrivent à la pleine maîtrise d'eux-mêmes ; c'est l'état de *bodhisattva*, le dernier que l'on parcourt avant le néant. Puis vient la mort, par laquelle le *bouddha* est complet. De million en million d'années, il apparaît un être privilégié qui enseigne aux hommes la voie du repos et la loi pour l'atteindre. Cette loi n'est pas éternelle. Le successeur de Çakya-Mouni est déjà désigné ; ce sera Maitreya, qui poursuit en ce moment, dans une série d'univers, le cours de ses évolutions.

Ce chef-d'œuvre de la force humaine, c'est la science qui l'accomplit. Le Bouddha est le « savant », le « gnostique » (3) qui, par sa science adéquate, rompt le charme de

(1) *Lotus*, p. 581.

(2) *Lalitavistara*, p. 114-116.

(3) Le mot *Bouddha* présente exactement la nuance de γνωστικός. Je pense de plus en plus que le gnosticisme, surtout tel que Plotin nous le présente, le gnosticisme non chrétien, est une émanation du bouddhisme.

l'erreur, s'élève au-dessus de la nature et lui commande. Il voit tout dans les milliers de mondes, comme un œil perçant verrait au fond d'un lac les poissons, les coquillages, le sable et les plantes marines. « De même que les deux parties formant une boîte se contiennent et se limitent mutuellement, ainsi, pour le bouddha, l'objet à connaître et la science qu'il en a se contiennent mutuellement dans les mêmes limites. » Le nirvana est l'équation suprême, l'intuition sans fin de l'identité absolue.

Les questions que se pose la critique européenne sur la nature du nirvana viennent de ce que les mots et les idées de la psychologie hindoue ne répondent que très médiocrement à nos catégories (1). Le nirvana est-il simplement l'affranchissement des circonstances extérieures ? Est-il un état où l'homme ne sent plus en lui que l'existence universelle au sein de laquelle coexistent toutes les parties de l'univers ? L'homme garde-t-il en cet état le sentiment de sa personnalité et de son activité ? Le nirvana se distingue-t-il de l'existence absolue ? Est-ce le néant pur ? La réponse à ces questions diffère selon les écoles, ou plutôt ces questions n'ont pas de sens pour les bouddhistes. On les étonne fort quand on les interroge à cet égard. « Le nirvana, répondent-ils uniformément, c'est l'absorption, la délivrance du mouvement, la sortie de l'empire des causes et des effets, le repos, c'est-à-dire le non-être. Le cercle est accompli quand on peut dire : « L'existence est anéantie pour moi ; je ne verrai plus une nouvelle existence. » Le nirvana, c'est l'exemption d'être, le vide absolu, le lieu privé de quatre côtés, où l'on n'admet ni l'existence ni la non-existence des choses, où l'on ne voit ni objet à admettre ni sujet qui admet, où l'on rejette tout principe, parce que le caractère illusoire de tout principe conduit à n'en admettre aucun ; en un mot la négation du sujet et de l'objet, et par suite le repos absolu. On arrive à cet état en épurant l'intelligence humaine de tout ce qui peut la troubler, en évitant toute émotion, en se détachant de toute poursuite, en s'affranchissant de toute discussion

(1) Voir surtout *Introduction*, p. 516 ss.

intellectuelle sur les qualités des choses, en se maintenant libre de tout souhait, de toute joie, de toute tristesse. L'être, parvenu à ce sommet, dont les idées sont bien affranchies, ayant déposé le fardeau de penser, ayant supprimé les liens qui l'attachent à l'univers, complètement maître de son intérieur, parvenu à l'unité, semblable à l'étendue uniforme du ciel, entré dans la méditation nommée « la place de la méditation sans fin (1) », cet être-là ne conserve plus de la vie que la respiration. « Il est un esprit recueilli, perfectionné, purifié, lumineux, exempt de souillures, débarrassé de tout vice, souple, propre à tout acte, stable, arrivé à l'impassibilité. »

Le but de la vie, on le voit, est de se soustraire aux conditions intellectuelles et morales de l'humanité par la méditation, ou, pour mieux dire, par l'exercice fantastique de l'imagination. La légende de l'arhân desséché, dans Hiouen-Thsang (2), est caractéristique de cette absolue dessiccation de l'être qui, pour les bouddhistes, constitue la perfection.

« A deux cents li, à l'ouest de la capitale, il y a une grande montagne hérissée de pics hardis et escarpés, au haut de laquelle s'élève un stoupa. Voici ce que rapporte à ce sujet la tradition.

» Il y a plusieurs centaines d'années, le tonnerre gronda et fit écrouler une partie de la montagne, dont les grottes servaient d'asile à un bhikhou d'une taille extraordinaire, qui était assis les yeux fermés ; ses cheveux et sa barbe, descendant en touffes épaisses, couvraient ses épaules et son visage. Des bûcherons allèrent informer le roi, qui s'empressa d'aller le contempler et lui rendre ses devoirs. La nouvelle s'étant répandue parmi les magistrats et les hommes du peuple, une foule immense accourut de tous côtés pour offrir ses hommages au bhikhou, qui bientôt se trouva entouré de monceaux de fleurs.

« Quel est cet homme ? » demanda le roi. « C'est, répondit un religieux, un *lo-han* (*arhân*) qui a quitté la famille, et

(1) *Lotus*, p. 3.

(2) Stanislas Julien, *Histoire de Hiouen-Thsang*, p. 275 ss.

qui, ayant éteint le principe de la pensée, est entré dans l'extase complète. Depuis ce temps-là, il s'est écoulé bien des années. Voilà pourquoi ses cheveux ont poussé d'une manière si extraordinaire. — « Comment l'éveiller et le faire lever ? » demanda le roi. — « Quand un homme, dit le religieux, sort de l'extase, après avoir été privé de nourriture pendant de longues années, son corps tombe bientôt en décomposition. Il faut d'abord l'humecter avec de la crème et du lait pour lubrifier et assouplir ses muscles. Ensuite on frappera la plaque de métal, pour l'émouvoir et l'éveiller. »

» Aussitôt, suivant le conseil du religieux, on arrosa le cadavre avec du lait, et l'on frappa la plaque de métal. L'arhân ouvrit les yeux et, regardant autour de lui :

« Qui êtes-vous, dit-il, vous tous qui portez l'habit religieux ? » — « Nous sommes des bhikchous », lui fut-il répondu. — « Où est maintenant, reprit l'arhân, mon maître *Kia-che-po-jou-lai* (*Kaçyapa tathagata*) ? » — « Il y a bien longtemps, lui répondit-on, qu'il est entré dans le *nie-pan* (*nirvana*). »

» En entendant ces mots, il laissa échapper un cri de douleur ; puis, reprenant : « *Chi-kia-wen-fo* (*Çakya-Mouni bouddha*), demanda-t-il, est-il parvenu ou non à l'intelligence complète, sans supérieure ? » — « Oui, sans doute, et, après avoir procuré le bonheur à toutes les créatures, il est entré dans le silence et l'extinction. »

» A ces mots, l'arhân baissa les yeux ; puis, après une longue pause, il souleva de sa main sa longue chevelure et s'éleva majestueusement dans les airs. Alors, par un prodige divin, il apparut un globe de feu, qui consuma son corps, et ses ossements tombèrent sur la terre. Le roi et les religieux de la grande Assemblée recueillirent ses reliques et élevèrent un stoupa. C'est la tour dont nous avons parlé. »

Matérialisme, scepticisme, athéisme, tel est donc le résumé de ce qu'on peut appeler le bouddhisme des livres. C'est assurément la seule fois, dans l'histoire de l'humanité, que la négation ait pris une valeur religieuse. Quand le père Horace demandait aux bouddhistes du Tibet ce

que c'est que Dieu, ils lui répondaient imperturbablement : « C'est l'assemblée des saints. » Un philosophe athée a fondé la plus longue et la plus vaste tradition religieuse qui fût jamais.

Ce fait de l'athéisme devenant une religion a quelque chose de si surprenant, que nous avons besoin pour l'admettre de la meilleure autorité en pareille matière. L'esprit si réservé d'Eugène Burnouf ne craignait pas sur ce point d'être très affirmatif (1) : « Je me figure, disait-il, que Çakya-Mouni, en entrant dans la vie religieuse, partit des données que lui fournissaient les doctrines athées du Samkhya, lesquelles étaient, en ontologie, l'absence d'un Dieu, la multiplicité et l'éternité des âmes humaines, et, en physique, l'existence d'une nature éternelle, douée de qualités, se transformant d'elle-même, et possédant les éléments des formes que revêt l'âme humaine dans le cours de son voyage à travers le monde. Çakya-Mouni prit à cette doctrine l'idée qu'il n'y a pas de Dieu, ainsi que la théorie de la multiplicité des âmes humaines, celle de la transmigration, et celle du nirvana ou de la délivrance, laquelle appartenait en général à toutes les écoles brahmaniques. Seulement, il n'est pas facile de voir aujourd'hui ce qu'il entendait par le nirvana, car il ne le définit nulle part. Mais, comme il ne parle jamais de Dieu, le nirvana pour lui ne peut être l'absorption de l'âme individuelle au sein d'un Dieu universel, ainsi que le croyaient les brahmanes orthodoxes ; et comme il ne parle guère plus de la matière, son nirvana n'est pas non plus la dissolution de l'âme humaine au sein des éléments physiques. Le mot de *vide*, qui paraît déjà dans les monuments que tout nous prouve être les plus anciens, m'induit à penser que Çakya vit le bien suprême dans l'anéantissement complet du principe pensant. Il se le représenta, ainsi que le fait supposer une comparaison répétée souvent, comme l'épuisement de la lumière d'une lampe qui s'éteint. »

Le *vide*, tel est, en effet, le mot capital du bouddhisme. Comprendre le vide est la science suprême. La méditation

(1) *Introduction*, p. 520-521.

est le but de la vie ; or la méditation, c'est de savoir « que la loi est vide, n'existe pas, ne devient pas, n'a pas été, est inexprimable (1) ». Le Soutra des causes, que Burnouf a traduit tout entier (2), et où l'on peut voir le type de l'enseignement de Bouddha, est comme une machine à faire le vide dans l'âme, en montrant la naissance comme cause unique de tous les maux. Les êtres innombrables, soumis par leur nature à la naissance, Bouddha les délivrera complètement de la naissance. Après avoir délivré complètement les êtres de la vieillesse, de la mort, de la maladie, de la corruption, du désespoir, des misères, des inquiétudes, du trouble, après les avoir fait passer au delà de l'océan de la vie émigrante, il les établira dans la région d'une nature impérissable, heureuse et sans crainte, exempte de misère et de douleur, calme, sans passion et sans mort (3).

« Pas plus attaché aux choses que la goutte d'eau à la feuille de lotus, envisageant du même regard l'or et la motte de terre, considérant comme égaux l'espace et la paume de la main, ayant le même sentiment pour le bois de santal et pour la hache qui le coupe, tournant le dos à l'existence, au gain, aux honneurs, le Bouddha voit la réunion des trois mondes telle qu'elle est. Ce monde, à ses yeux, n'est pas engendré et ne meurt pas ; il ne disparaît pas et ne naît pas ; il ne roule pas dans le cercle de la transmigration, et il n'entre pas dans l'anéantissement complet ; il n'a pas été, et il n'est pas n'ayant pas été ; il n'est pas existant, et il n'est pas non existant ; il n'est pas ainsi, et il n'est pas autrement ; il n'est pas fausement, et il n'est pas réellement ; il n'est pas autrement et il n'est pas ainsi. C'est de cette manière que le bouddha voit la réunion des trois mondes (4). »

Rien de tout cela n'est essentiellement propre au bouddhisme. Qu'on se rappelle la définition de l'état de libération selon le Nyaya : « L'état de libération est comme

(1) *Lotus*, p. 169.

(2) A la suite du *Lotus*, p. 534 ss.

(3) *Lalitavistara*, p. 215.

(4) *Lotus*, p. 193.

l'état parfait d'insensibilité d'un homme profondément endormi et qui ne fait point de rêves (1). »

La vue de l'universelle vanité est ainsi, pour l'hindouisme comme pour le christianisme, le commencement de la sagesse; mais, après: « Tout est vanité », le bouddhisme, n'ayant pas de Dieu suprême, ne peut ajouter, comme l'auteur de l'*Imitation*: « Hormis aimer Dieu et le servir ». Dans les légendes bouddhiques, presque toutes les conversions s'opèrent par la vue de quelque chose d'horrible (2). Peu de temps après son mariage, le jeune Çakya va se promener à son jardin de plaisance. Il rencontre un vieillard. Le bodhisattva, en l'apercevant, dit à son cocher (3): « Qu'est-ce que cela, cocher? Que veut dire cet homme sans force et de petite taille, aux chairs desséchées, aux muscles collés à la peau, à la tête blanchie, aux dents branlantes, au corps amaigri, qui, appuyé sur un bâton, marche avec peine et en trébuchant? » Le cocher dit: « Seigneur, cet homme est accablé par la vieillesse; ses sens sont affaiblis, la souffrance a détruit son énergie, il est dédaigné par ses proches et sans guide; inhabile aux affaires, il est abandonné dans la forêt comme un tas de bois. » Le bodhisattva dit: « Est-ce la loi de sa famille, ou bien la loi de toutes les créatures du monde? Parle, dis promptement ce qui en est. Après avoir appris ce que la chose signifie, je réfléchirai sur l'origine de tout cela. » Le cocher dit: « Seigneur, ce n'est ni la loi de sa famille ni la loi du royaume. En toute créature, la jeunesse est vaincue par la vieillesse. Votre père, votre mère, la foule de vos parents et de vos alliés finiront par la vieillesse; il n'y a pas d'autre issue pour les créatures. » Le bodhisattva dit: « Ainsi donc, cocher, la créature faible et ignorante, au jugement mauvais, fière de sa jeunesse qui l'enivre, ne voit pas la vieillesse. Pour moi, je m'en vais. Détourne promptement mon char. Si moi aussi je suis destiné à la vieillesse, qu'ai-je à

(1) *Journal des savants*, juin 1853, p. 342.

(2) Lire les touchants épisodes de Kunala et de Vitaçoka. *Introduction*, p. 404 ss; 415 ss; et l'étrange vision de cimetière, *Lalitavistara*, p. 197 ss.

(3) *Lalitavistara*, p. 182-183.

faire avec le plaisir et la joie ? Retourne en arrière ; je songerai à accomplir la délivrance. »

Tout cela est bien un fruit de l'Inde, de ce pays où la vie est tour à tour un rêve d'or et un cauchemar, un sombre enfer et un paradis éblouissant. La volupté et le renoncement sont choses toutes voisines. L'ascète poursuivi par la terreur de l'existence, qui s'inflige des supplices pour y échapper, n'est pas d'une autre race que celui qui se nourrit de la légende voluptueuse de Krichna. Krichna, incarnation du plaisir et de l'abandon des sens, idéal d'un peuple doux, sans force, livré à toutes les séductions de la nature, est au fond un frère de Çakya-Mouni. Les jeux de Krichna avec les bergères du Bradj ont quelque chose de commun avec les abnégations énervantes du bouddhisme ; c'est l'ignorance totale du but vrai de la vie, ou plutôt une fausse idée de la science et des pouvoirs de l'homme. Pour l'Inde, l'existence consciente n'a pas de résultante supérieure ; on est libre, selon son goût, de la trouver délicieuse comme une idylle ou horrible comme une maison du bourreau. Selon nous, l'univers poursuit, par la raison, par l'activité, par la souffrance de l'homme, une fin idéale de justice et de bonté. La plus victimée des créatures a servi, ne fût-ce que par ses larmes, à une construction éternelle ; elle a un motif d'espérer et de se consoler.

On a l'air, en parlant du bouddhisme, de rechercher le paradoxe, quand on ne fait que rapprocher les textes les plus indéniables. Cet effrayant nihilisme, qui semblerait chez nous le comble de l'impiété, aboutit à une morale très élevée. Cet étrange Messie parle presque comme le Messie galiléen du royaume de Dieu. « Ma demeure est la force de la charité ; mon vêtement est la parure de la patience ; le vide est mon siège ; c'est de ce siège que j'enseigne la loi aux créatures (1). » Le nom de la vertu suprême du bouddhisme, *maitri*, ne peut se traduire que par « charité ». Le dévouement poussé jusqu'au suicide, l'aumône héroïque est le fond de presque toutes les légendes sur Çakya-Mouni. Une fois, il fait le sacrifice des dix mille

(1) *Lotus*, p. 144.

têtes qu'il a eues dans des existences antérieures ; une autre fois, il coupe sa main, ses pieds, sa tête, pour les donner à des malheureux. C'est par compassion pour les créatures qu'il a accepté une dernière fois la condition de l'humanité. Il répète sans cesse cette maxime : « Délivré, délivre ; arrivé à l'autre rive, fais-y arriver les autres ; consolé, console ; parvenu au nirvana complet, fais-y arriver les autres (1). » Le démon le tente en lui offrant d'emblée le nirvana ; il refuse jusqu'à ce qu'il ait sauvé par sa prédication les êtres tombés sous l'empire de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort.

Comme un père qui voit ses enfants jouer dans une maison déjà prise par l'incendie, le Bouddha voit les êtres brûlés, consumés, dévorés par la naissance, la mort, les lamentations, le désespoir, livrés aux désirs et aux maux qui en sont la suite, renaissant sans cesse dans l'enfer et dans des matrices d'animaux, condamnés à passer par les conditions de dieux et d'hommes ; et, au milieu de cette infinité de douleurs, ils jouent, ils s'amusent, ils se divertissent, ils ne tremblent pas, ils ne songent pas qu'ils sont misérables. Alors le Bouddha se dit à lui-même : « Je suis le père de tous ces êtres ; je veux les délivrer ; je veux leur donner le bonheur incomparable de la science. » Et il leur crie : « Ne vous amusez pas au milieu de ces formes, de ces sons, de ces odeurs, de ces goûts, de ces contacts misérables ; car, attachés à ce monde, vous êtes brûlés, consumés par la soif qui accompagne les cinq qualités du désir. » Aveuglés par les jeux, les hommes refusent de le croire et de le suivre hors de la maison embrasée. Le Bouddha use d'artifices ; il les attire en leur offrant des jouets, qui sont les degrés divers de sa loi et les formes plus ou moins accessibles qu'elle prend pour s'accommoder à la faiblesse des hommes. Là est certainement le beau côté du bouddhisme. Cette religion athée a été éminemment morale et bienfaisante. C'est le catholicisme sans Dieu. L'Inde ne connaît pas la mesure ; en fait de dévouement comme en toute chose, elle l'a dépassée. On ne peut que sourire en voyant

(1) Légende de Pournâ dans Burnouf, *Introduction*, p. 248 ss.

les efforts du Bouddha pour convertir les serpents, les oiseaux, les vampires, les harpies et tous les êtres fantastiques dont l'imagination indienne a peuplé le monde. Mais cet esprit de sympathie a été la cause du prosélytisme extraordinaire qui a inspiré les missionnaires bouddhistes, et auquel les conquêtes des religions monothéistes peuvent seules être comparées. Le brahmanisme, le zoroastrisme, la doctrine de Confucius n'ont eu que des destinées nationales (1). Les apôtres de Çakya-Mouni, au contraire, ont cru que le monde devait devenir bouddhique, et ils ne se sont trompés qu'à demi. La doctrine la moins satisfaisante que l'homme ait jamais rêvée a séduit les pays les plus divers. Une religion qui ne semblait faite que pour des sceptiques raffinés, la moins claire, la moins consolante des religions est devenue le culte de races jusque-là très grossières. Ce fut la douceur de mœurs de ces pieux athées et le caractère général de mansuétude de leur prédication qui firent leur popularité. Les Védas, sévères et aristocratiques, n'eussent pas réussi à faire de pareils miracles. Le peuple ne prend une religion que par son extérieur. Peu sont théologiens. Ce n'est pas la métaphysique religieuse qui fait la propagande efficace. L'onction, la bienveillance de ces bons moines jeta un voile sur leur philosophie, à laquelle peut-être eux-mêmes ne pensaient guère. Krichna, de même, fit fortune par sa physionomie douce et sympathique. Ce berger aimable et charmant supplanta l'austère mouni, et prouva une fois de plus que les dieux du Méroü, comme ceux de l'Olympe, ne sont pas des dieux éternels.

III

La fondation d'une religion est un fait historique bien plus qu'un fait doctrinal. La vue claire que nous avons de la philosophie bouddhique explique peu son établissement. Le caractère du fondateur est enveloppé de profondes obscurités. Au contraire, les circonstances où naquit l'école

(1) Le brahmanisme a fait des conquêtes hors de l'Inde (voir ci-après p. 816 ss), mais sur des proportions bien plus réduites que le bouddhisme.

nouvelle se laissent assez facilement entrevoir. A Bénarès, sur les bords du Gange et de la Djoumna, probablement dans le courant du V^e siècle avant J.-C., naquit la doctrine qui a franchement avoué le programme de délivrer l'humanité de la tyrannie du désir. Ce fut longtemps une secte obscure, une protestation platonique en faveur de l'égalité religieuse, un ordre de moines mendiants entre tant d'autres. Ce ne fut un événement politique que quand le roi Açoka, vers le milieu du III^e siècle avant J.-C., fit régner les principes qui n'avaient été jusque-là qu'un objet de méditation pour quelques ascètes.

Que le bouddhisme soit né à la suite d'un vaste mouvement de sectes philosophiques, c'est ce qui est absolument hors de doute. L'Inde, avec cette puissance spéculative qui ne l'a jamais abandonnée, avait agité tous les problèmes, essayé toutes les solutions. Ce mouvement se contint d'abord dans les classes supérieures ; peu à peu la masse en fut ébranlée. Une théorie finit par arriver à une grande popularité ; elle paraissait résoudre d'une façon acceptable l'éternelle question de l'être et de la vie dans l'univers. Çakya s'y attacha très décidément ; mais il ne paraît pas l'avoir inventée. Le monde est dans un perpétuel changement ; tous les êtres traversent les formes successives de la vie ; les œuvres seules sont éternelles et se transmettent d'une vie à l'autre. L'existence n'est ainsi qu'une épreuve, une sorte de purgatoire, d'où l'on sort par le néant, lequel nous soustrait aux lois du changement. Çakya, ou, si l'on veut, ses disciples, promettaient à l'homme de lui faire franchir les défilés de l'existence. « Commencez, quittez votre famille, disait-on à l'adepte ; appliquez-vous à la loi de Bouddha ; anéantissez l'armée de la mort, comme un éléphant renverse une hutte de roseaux. Celui qui marchera sans distraction sous la conduite de cette loi, échappant à la naissance et aux révolutions du monde, mettra un terme à la douleur. Elle est fermée pour lui, la loi des mauvaises existences ; elle est ouverte, la pure voie du ciel ; il a joint l'autre rive de l'océan des douleurs. »

Ce serait une erreur de croire que Çakya-Mouni ait eu

besoin, pour le rôle qu'il a joué, d'une grande originalité. Çakya fut un solitaire comme tant d'autres, un philosophe comme tant d'autres, ayant certaines pratiques à lui et un mode personnel d'enseignement. Il rejetait les mortifications extravagantes des brahmanes ; il s'asseyait commodément et recommandait cette condition comme nécessaire pour le repos ; il était vêtu décemment et blâmait vivement les actes des *gymnosophistes*, qui n'avaient d'autre vêtement que l'espace. On peut dire de Çakya-Mouni avec autant de vérité que de Jésus : ce que nous savons le plus sûrement de lui, c'est sa façon de parler. La forme de l'enseignement de Çakya semble nous avoir été suffisamment conservée dans les soutras ; c'était une sorte d'entretien animé, analogue à la dialectique socratique, où le maître amenait de proche en proche l'auditeur à reconnaître le néant de tout et la chaîne infinie des causes ; c'était long, diffus, plein de répétitions et de détours, comme en exige l'enseignement oral. Le discours était entremêlé de paraboles racontées en un style lâche, populaire, expressif et touchant. Il résultait de tout cela un certain caractère de médiocrité, une absence de souci littéraire, qui constituaient une révolution analogue à celle qu'inaugura chez les peuples gréco-latins la langue plate, simple et claire du Nouveau Testament. Une religion n'est souvent à son origine qu'un genre nouveau de littérature. Mahomet dut ses succès à la révolution qu'il opéra dans l'éloquence arabe par la prose rimée de son Coran.

Dans l'ordre de la vulgarisation, tout progrès est une chute. On a souvent remarqué que nos langues modernes, si inférieures aux langues anciennes comme beauté, sont bien plus adaptées à l'expression des sentiments populaires, et répondent à l'avènement du christianisme, qui rendit accessible à tous la culture morale, jusque-là réservée à un petit nombre. La raideur classique fléchissait. L'enfant nouveau-né voulait du brouet ; la forte viande de l'antiquité ne lui allait pas. Quand les idées se répandent, elles perdent en noblesse. Mais l'esprit éternel, qui fait son profit de toute chose, sait tirer de ces reculs des forces pour de nouveaux élans.

Les castes étaient la base de la société hindoue. Instituées à l'origine comme une précaution héroïque pour sauver le mince filet de sang arya au milieu d'un océan d'allophyles, la caste avait amené cette conséquence que le brahmane seul était un être religieux. La masse se trouva ainsi frappée de la plus pénible des infériorités ; elle n'eut pas d'âme en quelque sorte, pas de salut à faire. Il résulta de là une aristocratie, la plus orgueilleuse de toutes, l'aristocratie de la méditation ; la naissance conféra exclusivement la capacité religieuse. Le seul fait que Çakya était un kchatria, non un brahmane, portait à ce système un coup mortel. Un fait non moins grave était de mettre en circulation les vérités qui avaient été jusque-là le privilège de certaines classes. Des discussions que les brahmanes avaient retenues dans les régions supérieures furent mises de la sorte à la portée de la foule. Çakya parlait à tous dans une langue vulgaire, claire, prolix, plus analytique, moins savante que le sanscrit classique. Or la loi des religions est bien la même que celle des langues. Elles vont toujours perdant de leur noblesse, se démocratisant s'il est permis de s'exprimer ainsi. La légende la plus plate est toujours la plus moderne, car elle est faite pour un plus grand nombre. Tout était bon pour Çakya. Comme la plupart des réformateurs, il cherchait sa clientèle dans le rebut de la société du temps. Il appelait les humbles et les pécheurs. On lui reprochait d'avoir des préférences pour des gens misérables et criminels. Un jeune brahmane à qui son père n'avait pu apprendre à lire les Védas devint un excellent disciple de Çakya. Le bouddhisme fut de la sorte une forme de dévotion commode, que saisirent avec empressement les pauvres d'esprit, ainsi que tous ceux qu'effrayaient le joug de la caste et les difficultés de l'éducation brahmanique. Les critiques que les bouddhistes font des brahmanes et de leurs habitudes mondaines rappellent l'attitude que gardait, au moyen âge, l'aristocratie pieuse des moines mendiants à l'égard des mœurs cavalières du clergé officiel.

Mais c'est surtout par la prise qu'il avait sur les pauvres et sur les malheureux que le bouddhisme réussit. Des

textes nombreux attestent que les mendiants embrassaient la secte nouvelle comme un moyen de vivre. L'habit d'ascète les relevait, leur rendait l'estime d'eux-mêmes. Dans une comédie indienne, un joueur malheureux se console en songeant qu'il lui reste toujours la ressource de se faire bouddhiste : « Alors, dit-il, je marcherai la tête levée sur la grand'route. » L'esclave était libéré en embrassant la vie religieuse. Une foule de légendes signifient qu'il est bien plus aisé aux pauvres qu'aux riches d'arriver à la foi. Un dieu qui veut se faire religieux se plaint de la noblesse de sa condition : « Car, dit-il, il est plus difficile d'embrasser la vie religieuse, si l'on est d'une race élevée ; cela est facile, au contraire, si l'on est de basse extraction. » Souvent aussi une infortune subite est l'occasion d'une conversion éclatante, qui d'un mondain fait un saint.

La révolution à laquelle on rattache le nom de Çakya fut donc une révolution d'égalité. « On s'enquiert de la caste, dit Açoka, quand il s'agit d'une invitation ou d'un mariage, mais non quand il s'agit de la loi ; car ce sont les vertus qui font qu'on accomplit la loi, et les vertus ne s'inquiètent pas de la caste. » Ce fut de la bouche de Çakya ou de ses disciples que l'Inde entendit pour la première fois ces paroles : « Ma loi est une loi de grâce pour tous. Et qu'est-ce qu'une loi de grâce pour tous ? C'est la loi sous laquelle d'aussi misérables mendiants que Durâgata peuvent se faire religieux (1). » Quand le roi père de Boudha veut lui trouver une épouse, il fait proclamer les qualités qu'on exige de la jeune fille, et il ajoute : « Que la jeune fille soit de race royale ou brahmanique, de race vaisya ou soudra, c'est la même chose. Mon fils n'est ébloui ni par la famille ni par la race ; les qualités vraies et la moralité, voilà ce qui plaît à son cœur (2). »

On comprend dès lors en quelle classe le bouddhisme recruta d'abord ses adhérents, et aussi les oppositions qu'il excita. La caste qui avait le monopole des choses religieuses ne pouvait voir sans colère son privilège transporté aux

(1) *Introduction*, p. 198.

(2) *Lalitavistara*, p. 133.

gens des plus basses conditions. Un jour, Ananda, le serviteur de Çakya-Mouni, errant dans la campagne, rencontre une jeune fille qui puisait de l'eau. Il lui demande à boire. La jeune fille l'avertit qu'elle est de la caste des tchandalas, et qu'elle le souillerait par son contact : « Je ne te demande, ma sœur, ni ta caste ni ta famille, reprit Ananda ; je te demande seulement de l'eau, si tu veux m'en donner. » Prakriti, c'était le nom de la jeune fille, se sentit aussitôt éprise d'amour pour Ananda. Profitant de cette circonstance, Çakya, par une série de questions à double sens, que Prakriti prend dans le sens de sa passion, prépare son cœur. A la fin, la jeune fille reconnaît son erreur et déclare qu'elle est décidée à entrer dans la vie religieuse.

Ce n'est pas que les premiers fondateurs du bouddhisme aient eu la moindre idée de réformes politiques. Ils voulaient substituer à une classe religieuse un corps également religieux, se recrutant dans toutes les classes. Ils admettaient les conséquences politiques des castes et ne repoussaient que les conséquences religieuses. Mais de l'un à l'autre le pas était glissant. Comment maintenir dans l'infériorité sociale ceux avec qui l'on professait une pleine communauté religieuse ? D'autres philosophes, Kapila et Patandjali, avaient tenté, avant Çakya, de substituer l'ascétisme individuel aux œuvres des Védas, réservées aux brahmanes. Au fond, les brahmanes seuls perdaient à ces révolutions ; les autres classes restaient aussi distinctes que par le passé ; mais les brahmanes ne pouvaient souffrir que le premier mendiant venu devînt leur égal, et qu'eux-mêmes fussent assujettis au noviciat, aux investitures, comme tout le monde, pour obtenir ce qu'ils n'avaient dû jusque-là qu'à la naissance. Aussi les objections des brahmanes contre le bouddhisme ne sont-elles ni théologiques ni philosophiques ; elles sont toutes politiques. Le bouddhisme renversait la base de la société indienne, et il fallait ou que le bouddhisme fût vaincu ou que la vieille société croulât. L'institution sociale fut la plus forte et le bouddhisme disparut de l'Inde sans y laisser de souvenir. Les castes offrirent une résistance invincible. Aujourd'hui encore, elles forment un obstacle capital au christianisme,

qui n'a guère conquis dans l'Inde que quelques parias.

Les femmes durent également au bouddhisme une amélioration momentanée de leur sort. La religion nouvelle leur donna une valeur religieuse. Elles purent embrasser la vie monastique et pratiquer la même loi que les hommes. Sans doute, elles gardèrent une notable infériorité ; elles ne purent arriver immédiatement à l'état de bouddha ; mais elles eurent le moyen de renaître homme pour y arriver. Le sexe féminin resta ainsi une punition. Dans l'état parfait il n'y aura pas de femmes. Le miracle du changement de sexe est assez fréquent dans les légendes bouddhiques. La femme accomplie devient homme. C'est ce qui advint à la fille de Sugata, qui atteignit la perfection, reconnut l'égalité de toutes les lois et de tous les êtres, n'éprouvait que des pensées de charité et de compassion pour les créatures. A la vue de tous les mondes, elle supprima en elle les signes de son sexe ; transformée en bodhisattva, elle alla s'asseoir au pied de l'arbre de l'intelligence et entra dans le plein repos.

Y avait-il, à l'origine, des laïques dans la secte ? M. Hodgson se prononce pour la négative (1). Il croit que, dans les premiers temps, être bouddhiste, c'était embrasser l'état religieux, faire vœu de chasteté et de mendicité. Un tel état dura peu : dans les plus anciennes légendes, on voit figurer des *upasakas*, c'est-à-dire des fidèles ou dévots, rois, marchands, etc. Mais les religieux seuls sont « disciples » proprement dits. D'abord vagabonds, demeurant sous les arbres ou sous des huttes de feuillage, ils passaient la saison des pluies chez les riches, occupés à prêcher et à méditer. A la fin des pluies, ils se réunissaient de nouveau, formaient un concile, conféraient entre eux sur leurs méditations. De là sortit le couvent ou *vihara*. D'abord simples abris temporaires dans les bois, sans que la pudeur s'effarouchât de toute absence de clôture, les viharas devinrent bientôt de grandes constructions, peu différentes de nos couvents du moyen âge, et où la distinction des sexes fut rigoureusement observée.

(1) Voir Burnouf, *Introduction*, p. 281 ss.

Envisagé dans ses textes primitifs, le bouddhisme apparaîtrait comme une doctrine simple, sans mythologie, sans culte, laissant la plus complète liberté de penser. « Il y a peu de croyances, dit Burnouf, qui reposent sur un aussi petit nombre de dogmes et imposent au sens commun moins de sacrifices (1). » Le bouddhisme ne supprima point la mythologie vulgaire ; il la subordonna, en établissant la croyance que l'homme peut tout en vertu de ses mérites, et qu'il s'élève, par l'obtention de l'état de bouddha, fort au-dessus des dieux. Prier les dévas est une puérilité : « C'est une maxime admise dans le monde que ce sont les prières adressées aux dieux qui font naître des fils ou des filles ; mais cela n'est pas, car autrement chacun aurait cent fils, tous monarques souverains (2). » Les dieux sont impitoyablement sacrifiés au Bouddha. Or le Bouddha n'est ni un dieu ni une incarnation de dieu. C'est un homme, c'est « le solitaire de la famille des Çakyas », c'est un fils de roi qui s'est fait religieux. Il ne se recommande au peuple que par la supériorité de sa vertu et de sa science. Il a roulé comme tous les êtres dans le cercle de la transmigration ; c'est lui qui délivrera les dieux eux-mêmes de leur divinité.

Ainsi, dans le bouddhisme primitif, les dieux ne sont plus qu'un rouage inutile, destiné uniquement à contenter le besoin qu'à l'imagination de peupler l'espace. Le monothéisme, cependant, est une tendance si naturelle à l'esprit humain, que la religion athée par excellence a dû s'y plier. C'est ici une des plus singulières évolutions de l'histoire religieuse. C'est au Népal et au Tibet, vers le ^x^e siècle de notre ère, que, selon Csoma de Cörös, s'est opérée cette transformation de l'athéisme en théisme, par la création d'un Adibouddha, ou Bouddha suprême, Dieu unique et créateur, fort analogue à Brahma. Rien de plus contraire à la doctrine des bouddhistes primitifs, pour lesquels tout être existe par sa nature, *svabhâvât* (3). Le bodhisattva Avalokiteçvara devint pour d'autres sectes un être su-

(1) Burnouf, *Introduction*, p. 336.

(2) Voir *Introduction*, p. 132 ss.

(3) Burnouf, *Introduction*, p. 120-121.

prême, une sorte de dieu tutélaire, objet d'un culte matérialiste. Mandjuçri, autre bodhisattva, servit également de noyau à tout un développement polythéiste et mythologique. Les Népalais sont Mongols ; ils ne pouvaient, comme l'Hindou, se contenter de métaphysique, se passer de démiurge et d'incarnations.

Cela était inévitable du moment que le fruit le plus raffiné de la pensée hindoue passait aux races les plus incapables de le goûter. Que reste-t-il entre ces mains grossières du léger tissu de rêves créé par les mystiques des bords du Gange ? Des enfantillages populaires, que les fondateurs hindous n'avaient pas eu le souci d'éliminer ; des êtres chimériques, des prétras, des enfers inventés pour terrifier les plus faibles cerveaux. Après avoir commencé par la pure négation, le bouddhisme devait ainsi finir par la superstition la plus effrénée. Les besoins du cœur humain reprirent le dessus ; l'influence du civaïsme ouvrit la porte à toutes les complications mythologiques. Les dieux et les déesses, d'abord réduits à si peu de chose, reprennent toute leur importance par les *tantras*, à peu près comme, dans le christianisme, le culte des saints a été la revanche du paganisme, si fortement comprimé d'abord par le puritanisme judéo-chrétien. En même temps, le caractère moral s'efface, tout consiste à tourner la roue, à faire des statuettes de Bouddha, à offrir des fleurs aux statues. Le pieux bouddhiste passe sa vie à compter les tours de la roue à prières, à calculer des nombres chimériques, à battre le tambour pour chasser les démons (1). Tout se réduit à une pure idolâtrie (2).

Il est remarquable que cela n'arrive que dans le Nord. A Ceylan, dans l'Ava, à Siam, ces puérilités n'ont pas prévalu. Ce qui peut paraître singulier, c'est que le système tantrique, si superstitieux, est en même temps déiste ou monothéiste. Est-il en même temps plus pratique, moins entaché de nihilisme ? Non. A côté de la plus sotté

(1) Les Tao-sse, de même, ne comprennent plus rien à la métaphysique de Lao-Tseu ; leur religion ne consiste plus qu'en pratiques extérieures.

(2) En Perse, *bot* est devenu synonyme d'idole : *Bot-kédeh* = pagode.

confiance dans des formules magiques tenues pour d'infaillibles moyens de salut (1), le bouddhisme népalais verse dans le quietisme le plus extravagant. « Pour l'ascète, un ennemi ou lui-même, sa femme ou sa fille, sa mère ou une prostituée, tout cela est la même chose. » L'Inde déjoue toutes les inductions tirées de l'expérience du reste de l'humanité. Elle semble faite pour donner un démenti aux lois psychologiques les plus assurées. On fut frappé tout d'abord des analogies extérieures du bouddhisme et du catholicisme. Elles sont réelles ; et pourtant il est certain que le point de départ doctrinal des deux religions est aussi différent que possible. Dans l'histoire religieuse, il est prudent de n'assigner aucune règle aux combinaisons que les siècles amènent : tout est possible ; les pôles opposés arrivent souvent à se toucher ; les extrêmes ont parfois des effets semblables. La négation de toute morale a produit le comble du dévouement ; l'athéisme, une légende pleine d'un sentiment ineffable de bienveillance et de douceur ; le nihilisme, des petits paradis terrestres de vie douce et heureuse (2). Aujourd'hui encore, la vue d'une lamaserie exerce sur les esprits les plus mal disposés une sorte de puissante attraction et un charme invincible.

IV (3)

Ce qu'il y a d'étrange, c'est que les deux pays où le bouddhisme a fait la plus brillante fortune, la Chine et le Japon, sont ceux qu'on aurait pu croire les moins préparés à recevoir de l'Inde la bonne nouvelle du salut. Souvent la stérilité religieuse dispose à la crédulité. La race et l'individu qui n'ont pas d'originalité religieuse sont souvent prédestinés à tout croire et à tout accepter.

(1) C'est ainsi que le nom du chamanisme, c'est-à-dire de la plus hon-teuse sorcellerie, se rattache au bouddhisme (chaman = çramana).

(2) Voir surtout les derniers tableaux de la vie d'Hiouen-Tsang, traduite par M. Julien.

(3) Le chapitre IV des *Premiers travaux sur le bouddhisme* a paru le 15 juillet 1853 dans la *Revue contemporaine* sous le titre : *Un pèlerin chinois dans l'Inde au VII^e siècle*. (N. de l'éd.)

Parmi les contrastes que présente l'infinie variété de l'esprit humain, celui de l'Inde et de la Chine est peut-être le plus frappant et le plus propre à montrer dans combien de proportions diverses peuvent s'allier les facultés intellectuelles et morales qui composent notre nature. Jamais des qualités et des défauts opposés n'établirent entre deux races un plus complet désaccord. Depuis quatre ou cinq mille ans que dure son histoire, la Chine nous offre le spectacle unique, ce me semble, d'une société fondée sur une base purement humaine, sans prophète, sans Messie, sans révélateur, sans mythologie, d'une société uniquement calculée pour le bien-être temporel et la bonne organisation de ce monde. L'Inde, de son côté, nous offre le spectacle non moins surprenant d'une race exclusivement spéculative, ne vivant que de l'idéal, bâtissant sa religion et sa littérature dans les nuées, sans aucun mélange d'éléments historiques ou réels. — Le trait caractéristique de l'esprit chinois est la négation du surnaturel : ce qu'il ne peut pas comprendre n'existe pas pour lui (1). Confucius, l'incarnation du génie chinois, n'est qu'un économiste et un moraliste ; on raconte que, lorsque ses disciples transportaient la conversation sur les choses divines, il gardait le silence ou se tirait d'embarras par cette interrogation ironique : « Connaissez-vous assez bien les choses de la terre pour vous occuper de celles du ciel ? » L'Inde, au contraire, perdue dans la contemplation de l'infini, a épuisé son activité dans la création d'une exubérante mythologie et d'innombrables systèmes de métaphysique, sans que l'étude de la nature, de l'homme et de l'histoire lui ait semblé digne d'arrêter un moment sa pensée. — Simple, claire, industrielle, la littérature chinoise nous apparaît depuis un temps immémorial avec le caractère des époques les plus positives ou, comme on dit, les plus utilitaires. L'Inde, jusqu'à nos jours, n'a pu sortir du dédale infini de ses systèmes et de ses fables ; un des plus grands poèmes mytho-

(1) Les missionnaires, dès l'époque de saint François-Xavier, éprouvèrent le plus grand embarras pour trouver un mot chinois correspondant à l'idée de *Dieu* ; il y a quelques années, la Société biblique traversa les mêmes hésitations.

logiques, le *Prem-Sagar* du brahmanisme, porte la date de 1804. — La Chine est, sans contredit, de tous les pays, celui dont les archives anciennes sont le mieux ordonnées : depuis le ^{xiii}e siècle avant l'ère chrétienne, elle possède, dynastie par dynastie et presque année par année, les documents officiels de son histoire, les décrets de ses souverains, les règlements de son administration. L'Inde, d'une si prodigieuse fécondité en toute autre chose, n'a pas une ligne d'histoire : elle est venue jusqu'à nos jours, sans croire que le réel vaille la peine d'être consigné par écrit. — La Chine, dès la plus haute antiquité, nous présente le modèle d'une constitution savante et rationnelle, ne reconnaissant d'autres privilèges que ceux de l'instruction et du mérite appréciés par le concours ; si le problème de l'organisation de la société pouvait être résolu par la seule raison, la Chine l'aurait résolu depuis trois mille ans. L'Inde n'a jamais su s'élever au-dessus de l'institution politique la plus élémentaire ; la caste, sous la forme la plus brutale et la plus absolue, y est restée jusqu'à nos jours la base de la société ; et cela s'explique : la vie présente est pour le Chinois le but unique de l'activité humaine ; pour l'Indien, elle n'est qu'un épisode dans la série des existences, un passage entre deux éternités. D'un côté, c'est la race du fini, bourgeoise, raisonnable, étroite comme le bon sens ; de l'autre, la race de l'infini, rêveuse, éperdue, égarée par son imagination. Les caractères physiques eux-mêmes présentent un contraste non moins sensible : l'œil oblique et brillant, le nez écrasé, le corps trapu, l'air vulgaire du Chinois indiquent l'homme avisé, bien au courant des choses de ce monde ; les nobles formes de l'Indien, sa taille élevée, son front large et calme, son œil tranquille et profond décèlent une race née pour la méditation et destinée, par ses écarts mêmes, à donner la mesure de la puissance spéculative de l'humanité.

Le croira-t-on pourtant ? C'est en Chine, chez cette race sans métaphysique, sans mythologie, presque sans poésie, que l'une des créations les plus hardies et les plus originales de l'Inde a trouvé un asile et le plus grand nombre de sectateurs. Le bouddhisme est devenu conta-

gieux chez les races qui semblaient devoir y être le moins accessibles. Cette religion bizarre, offrant à l'homme pour but suprême le néant, lui présentant comme le comble de la perfection le moment où, ayant réussi à secouer le mauvais rêve de l'existence, il arrive à un état où il n'y a plus ni pensée, ni absence de pensée, ni désir, ni absence de désir ; cette exagération du génie indien, trop forte pour l'Inde elle-même, puisque celle-ci n'a eu de repos qu'après l'avoir bannie de son sein, a excité chez des milliers de Chinois des accès d'ardent mysticisme. Le manque d'initiative se trahit par la facile acceptation de toutes les doctrines, même des plus antipathiques. Dénué d'invention religieuse, le Chinois était, en présence des cultes étrangers, comme une sorte de table rase, ouverte à toute doctrine qui voudrait s'y inscrire. La docilité n'est souvent que le fait de natures douées de peu d'individualité, et une religion ne trouve jamais un accès plus ouvert qu'auprès de ceux qui, pour l'embrasser, n'ont à renoncer à aucune habitude d'esprit antérieure. De là l'étonnante fortune du bouddhisme chez les races du centre et de l'est de l'Asie : il suppléait à ce qui leur manquait, et remplissait une lacune de leur constitution morale. De là aussi cette miraculeuse transformation, par laquelle une race égoïste et sans idéal devint, sous l'influence de ce dogme nouveau, dévote, crédule, pleine de dévouement, d'une sensibilité charmante, une race pieuse en un mot ; elle qui devait plus tard repousser le christianisme, faute de ce premier fond de spiritualisme nécessaire pour être chrétien !

Nulle part ce fait, si important dans l'histoire de l'esprit humain, n'apparaît avec plus d'originalité que dans le très curieux livre que M. Stanislas Julien a donné au public (1). C'est la biographie intime d'un bouddhiste chinois du VII^e siècle de notre ère, que l'ardeur de sa piété entraîna, comme tant d'autres de ses coreligionnaires, vers le pays sanctifié par la prédication de Çakya-Mouni. Depuis l'introduction du bouddhisme dans la Chine, en

(1) *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 618 jusqu'en 645*, traduite du chinois par M. Stanislas Julien, Paris, 1853.

effet, on voit un très grand nombre de Chinois entreprendre le pèlerinage de l'Inde, pour y étudier la doctrine du Bouddha, visiter les lieux illustrés par ses miracles, et chercher des textes plus complets des livres canoniques. Avec ce sens exact et positif qui caractérise en toute chose la nation chinoise, ces pèlerins écrivaient souvent, après leur retour, la relation de leur voyage, soit dans un but d'édification, soit pour servir les vues de la politique du Céleste Empire. De là une classe d'écrits singulièrement intéressante, surtout si l'on songe à la complète indétermination où flotte pour nous la chronologie de l'Inde, et à l'obligation où nous sommes de suppléer, par des témoignages étrangers, aux notions que ce pays n'a pas su nous donner sur sa propre histoire. Aussi les six relations de ce genre parvenues jusqu'à nous attirèrent-elles l'attention des premiers savants qui s'occupèrent du bouddhisme. Un homme sur le caractère duquel on peut faire quelques réserves, mais dont la haute portée d'esprit ne saurait être révoquée en doute par personne, M. Abel Rémusat, aperçut l'immense intérêt de ces curieux récits. Il traduisit le plus ancien de tous, celui de Fahian, qui partit pour son pèlerinage l'an 399 de notre ère. Mais plusieurs causes s'opposaient à ce que le travail de cet éminent orientaliste atteignît toute la perfection désirable. La principale de ces causes était sans doute l'impossibilité où l'on se trouvait alors de reconnaître sous les transcriptions chinoises les noms propres indiens correspondants. En effet, la vocalisation monosyllabique de la langue chinoise diffère à tel point de celle de tous les peuples, en particulier des sons riches et pleins du sanscrit, que les noms indiens, étriqués et déchiquetés par cet étrange procédé de transcription, deviennent entièrement méconnaissables. Souvent d'ailleurs d'étranges abréviations viennent compliquer la difficulté : ainsi *Bouddha* se réduit à *Fo* (pour *Fo tho*) et *Brahma* à *Fan* (pour *Fan-lan-mo*). On comprend que, faute d'une règle servant à reconnaître ces déviations de son, toutes les tentatives pour traduire les ouvrages chinois relatifs à l'Inde ne pouvaient aboutir qu'à un texte barbare et souvent inintelligible. Les traducteurs chinois, en effet, ont

l'habitude de conserver sans les traduire une foule de mots sanscrits, tels que titres de livres, noms de plantes, termes considérés comme sacramentels ou mystérieux. D'autres fois, au contraire, au lieu de transcrire les noms propres, ils les traduisent élément pour élément, à peu près comme si l'on rendait *Théodore* par *Dieudonné*. A quoi servait, par exemple, de trouver mentionné à chaque page le roi *Wou-yeou* (exempt de chagrin), si l'on ne savait que ce mot est la traduction littérale du nom d'*Açoka*, si célèbre dans l'histoire du bouddhisme ? Ces singulières transformations, M. Stanislas Julien les a suivies dans leurs lois les plus secrètes, par une méthode ingénieuse et sûre, qu'il a exposée dans sa préface avec lucidité. Il a ainsi enrichi la philologie d'un instrument nouveau et d'une haute importance, sans lequel tous les textes chinois relatifs à l'Inde demeuraient lettre close.

Hiouen-Thsang, le pèlerin bouddhiste dont M. Stanislas Julien a fait connaître la vie et les voyages, partit pour ses longues pérégrinations l'an 629 de notre ère, et rentra dans sa patrie l'an 645. Le bouddhisme, à cette époque, était déjà dans l'Inde en pleine décadence. Hiouen-Thsang trouva sur plusieurs points les monastères abandonnés ; la ville de Kāpilavastou, patrie de Çakya-Mouni, n'offrait, quand il la visita, qu'un monceau de ruines. Aux yeux des Chinois, cependant, l'Inde était toujours le pays de l'orthodoxie bouddhique, la terre privilégiée que les âmes pieuses aspiraient à visiter autant pour recueillir l'enseignement des maîtres les plus autorisés que pour y vénérer les traces de la vie terrestre de Çakya-Mouni. C'est vraiment un grand et touchant spectacle que celui de ce pauvre moine, seul, au milieu de déserts sans bornes, avec ses livres, son cheval et les fantômes de son imagination, uniquement soutenu par l'espoir de parvenir à la « délivrance finale » et de « sauver les hommes qu'entraîne le torrent de la vie et de la mort ». Souvent il s'égare ; le découragement s'empare de lui ; il songe à retourner sur ses pas ; mais il se rappelle son vœu de ne pas faire un pas vers l'est (c'est-à-dire vers la Chine) jusqu'à ce qu'il ait visité la terre du Bouddha, et il tourne résolument vers l'ouest

la bride de son cheval. Une fois, l'outre qui contenait sa provision d'eau s'échappe de ses mains, et l'eau se répand à terre. « Il regarde de tous côtés, continue son biographe, et ne voit que la plaine infinie où l'on ne découvre aucune trace d'hommes ni de chevaux. Pendant la nuit, des esprits méchants faisaient briller autour de lui des torches aussi nombreuses que les étoiles ; dans le jour, des vents terribles soulevaient le sable et le répandaient comme des torrents de pluie. Pendant quatre nuits et cinq jours, pas une goutte d'eau n'humecta sa gorge ni sa bouche. Une ardeur dévorante brûlait ses entrailles. Il se crut à sa dernière heure, et se coucha dans le sable en invoquant le nom d'*Avalokiteçvara* (1). « Bodhisattva, lui disait-il, vous savez que, dans ce voyage, Hiouen-Thsang ne cherche ni les richesses ni le profit ; il n'ambitionne ni les louanges ni la réputation. Son unique but est d'aller chercher l'intelligence supérieure et la droite loi. Je songe avec respect, ô Bodhisattva, que votre cœur affectueux s'applique sans relâche à délivrer les créatures des amertumes de la vie. » Il pria ainsi, avec une ferveur infatigable, jusqu'au milieu de la cinquième nuit, lorsque soudain une brise délicieuse vint pénétrer tous ses membres, et les rendit aussi souples et aussi dispos que s'il se fût baigné dans une eau rafraîchissante. Ses yeux éteints recouvrèrent la vue, et il put prendre un peu de sommeil ; après quoi il se remit en marche. A peine avait-il fait quelques lieues, que son cheval changea de direction, sans qu'il lui fût possible de le ramener dans son premier chemin. Bientôt il aperçut de vastes pâturages, et se vit près d'un étang dont l'eau était pure et claire comme un miroir. Il but à longs traits, et, grâce à ce double secours, le voyageur et le cheval recouvrèrent une seconde fois la force et la vie.

Il continue ainsi sa route, n'ayant pour guides que les tas d'ossements humains qui jalonnent le chemin. Les effets du mirage peuplent pour lui ces solitudes d'armées d'êtres surnaturels. Il parcourt l'immense désert de sable

(1) Bodhisattva, c'est-à-dire Bouddha futur, pour lequel les bouddhistes de la Chine et du Tibet ont la plus grande dévotion.

qui forme le plateau central de l'Asie, traverse la Dzoungarie et le royaume des Oïgours, sort des steppes élevées de la Mongolie par la dépression qui sépare le massif de Pamir du massif altaïque, porte fatale qui a versé de tout temps les hordes tartares dans le bassin de la mer Caspienne et les plaines sarmatiques, rencontre les Turcs sur les bords du Iaxarte, et nous donne les détails les plus curieux sur l'état de la horde à cette époque. La scène change tout à coup à son entrée dans l'Inde. Il s'y trouve au milieu des souvenirs de sa foi, reçu avec empressement dans tous les monastères, et partout révééré pour sa piété et son habileté dans la discussion. A chaque pas, ce sont des reliques ou des souvenirs de Çakya : ici, la pierre où il lavait ses vêtements, et où se voient encore les raies du tissu ; là, l'escalier par lequel il descendit du ciel ; ailleurs, l'arbre sous lequel il atteignit l'intelligence suprême ; ailleurs, l'endroit où il fit l'aumône de ses yeux ; ailleurs, l'endroit où il donna son corps pour apaiser la faim des sept petits d'une tigresse. On suit à la trace avec le voyageur cette étrange légende, consacrée par l'érection d'innombrables *stoupas*, sortes de tours pyramidales, auxquelles se rattachent les idées les plus merveilleuses. L'assurance avec laquelle Hiouen-Thsang donne comme des phénomènes visibles à tout le monde les plus incroyables prodiges est vraiment surprenante. Il est vrai que, de son aveu, la foi du spectateur est la condition indispensable de la production du miracle. Il y a même telle empreinte du pied de Bouddha que l'on voit plus ou moins grande, selon le plus ou le moins de foi qu'on y apporte, et à peine est-il une relique dont la description ne se termine par cette invariable formule : « Les personnes qui l'adorent avec une foi sincère en voient sortir des rayons lumineux. » C'est après avoir lu le récit de ces singulières hallucinations que l'on comprend quelle longue éducation est nécessaire pour élever l'esprit humain à ce degré de réflexion et de netteté où il cesse d'être le jouet de lui-même. C'est alors aussi que l'on comprend combien est fausse cette opinion trop répandue que, si la recherche des causes n'appartient qu'aux savants, la constatation des faits appartient à tout le monde. Certes,

s'il était vrai que la notoriété publique pût quelquefois imposer silence à la critique, ce serait pour les merveilles racontées par Hiouen-Thsang. Jamais prodiges ne furent d'une nature plus palpable, et en apparence ne prêtèrent moins à l'illusion. Il semble qu'il dût suffire d'ouvrir les yeux pour en découvrir le mensonge, et pourtant voici un des hommes les plus éclairés de son temps, un homme appartenant à la race du monde la plus sensée et la plus positive, qui est dupe comme les autres ; et, de nos jours encore, les bouddhistes en appellent à ces merveilles permanentes pour la défense de leur foi. C'est qu'en effet, lorsqu'il s'agit de merveilleux, l'homme juge avec les opinions de son siècle bien plus qu'avec ses propres yeux, et je ne sais vraiment si nous avons droit d'être bien sévères pour Hiouen-Thsang. En voyant du moins avec quelle audace de ridicules mystifications font de nos jours le tour du monde civilisé, loin de s'étonner de la crédulité du passé, on est forcé d'avouer que la critique, cette faculté par laquelle l'homme se garde des mille causes d'illusions dont il est entouré, est un don exceptionnel, et que le jour où elle réglera l'opinion est encore bien loin de nous.

Un des récits où se montrent le mieux la naïveté et la bonne foi du pèlerin est celui de sa visite à la caverne où les disciples de Çakya-Mouni croient que leur maître a laissé son ombre. Nulle part la machine de l'illusion n'apparaît si bien à découvert. « Cette caverne est située, dit le biographe, à l'est d'un ruisseau qui coule entre deux montagnes. Lorsque Hiouen-Thsang eut plongé les yeux dans la grotte, elle lui parut sombre et ténébreuse. « Maître, lui dit son guide, entrez tout droit ; quand vous aurez touché la paroi orientale, faites cinquante pas en arrière et regardez juste à l'est ; c'est là que réside l'ombre. » Le pèlerin entra dans la grotte et s'avança seul. Après avoir touché la paroi orientale, fidèle à l'avis de son guide, il recula et resta debout. Alors, animé d'une foi profonde, il fit cent salutations ; mais il ne vit rien. Il se reprocha amèrement ses fautes, pleura en poussant de grands cris, et s'abandonna à la douleur. Ensuite, avec un cœur plein

de sincérité, il récita dévotement les louanges des bouddhas, en se prosternant à chaque strophe.

» Lorsqu'il eut fait ainsi une centaine de salutations, il vit apparaître sur le mur oriental une lueur large comme le pot d'un religieux, qui s'éteignit à l'instant. Pénétré de joie et de douleur, il recommença ses salutations, et de nouveau il vit une lumière de la largeur d'un bassin, qui brilla et s'évanouit comme un éclair. Alors, dans un transport d'admiration et d'amour, il jura de ne point quitter cet endroit avant d'avoir vu l'ombre du Bouddha. Il continua ses hommages, et, après qu'il eut fait encore deux cents salutations, soudain toute la grotte fut inondée de lumière, et l'ombre du Bouddha, d'une blancheur éclatante, se dessina majestueusement sur le mur, comme lorsque les nuages s'entr'ouvrent et laissent apercevoir tout à coup l'image merveilleuse de la montagne d'or. Un éclat éblouissant éclairait les contours de sa face divine. Hiouen-Thsang contempla longtemps, ravi en extase, l'objet sublime et incomparable de son admiration. Le corps du Bouddha et son vêtement religieux étaient d'un jaune rouge. La beauté de sa personne brillait en pleine lumière ; à gauche, à droite et derrière, on voyait au complet les ombres des bodhisattvas et des çramanas qui forment son cortège.

» Hiouen-Thsang, ayant vu clairement ce phénomène divin, se prosterna avec respect, célébra les louanges du Bouddha, et répandit des fleurs et des parfums. Le brahmane qui l'avait accompagné fut aussi ravi qu'émerveillé : « Maître, lui dit-il, sans la sincérité de votre foi et l'énergie de vos vœux, vous n'auriez pas vu un tel prodige. » Des six hommes qui l'accompagnaient, cinq purent le voir ; mais il y en eut un qui ne vit absolument rien ; cela ne dura que quelques instants. »

Parmi les légendes que le pèlerin recueille sur sa route, quelques-unes respirent un sentiment moral fort délicat ; je n'en citerai qu'une seule qui paraît avoir joui dans l'Inde d'une grande popularité. Il y avait, dans un certain monastère, une statue de Bouddha qui portait sur sa tête un diamant d'un prix inestimable ; quelques voleurs eurent

la tentation de s'en emparer et s'introduisirent furtivement dans le sanctuaire ; mais, ô miracle ! la statue grandit tout à coup d'une manière démesurée, et porta le diamant à une hauteur où aucun bras humain n'aurait pu l'atteindre ; les voleurs se retirèrent en murmurant. « Il faut bien, se dirent-ils, que ce qu'on raconte de ce Bouddha ne soit qu'une fable ; jadis il donnait, dit-on, ses richesses et son propre corps pour le bien des créatures, et maintenant il se montre si avare ! » Bouddha fut sensible à ce reproche ; la statue s'inclina d'elle-même, et mit le diamant dans la main des voleurs. Mais, quand ils voulurent le revendre, on les arrêta, et ils n'eurent d'autre ressource que de soutenir que Bouddha leur avait donné ce joyau. On se rendit, en effet, au sanctuaire, où la statue fut trouvée la tête encore penchée ; le roi alors racheta le diamant pour une somme énorme, et le remplaça sur la tête de Bouddha.

A chaque page, ce sentiment de mansuétude et de bienveillance universelle se retrouve, poussé jusqu'à la puérité. « Un jour, l'économe d'un couvent, n'ayant pu se procurer les provisions nécessaires, se trouva dans une grande perplexité ; il vit à ce moment une troupe d'oies qui volaient dans les airs. Les ayant regardées un instant, il s'écria en riant : « Aujourd'hui, la pitance des religieux manque complètement ; nobles êtres, il faut que vous ayez égard aux circonstances. » A peine eut-il achevé ces mots, que le chef de la troupe tomba du haut des nuages, comme si on lui eût coupé les ailes, et vint rouler aux pieds de l'économe. Celui-ci, rempli de confusion et de crainte, en informa ses confrères, qui se mirent à verser des larmes et à pousser des sanglots : « Cet oiseau, dirent-ils entre eux, était un bodhisattva. Comment oserions-nous le manger ? Insensés que nous sommes, nous avons causé la mort de cet oiseau ! » Alors ils firent construire une tour sacrée, y déposèrent le corps de l'oie, et l'ornèrent d'une inscription pour transmettre à la postérité le souvenir de son pieux dévouement. »

D'autres fois, la moralité pure et élevée qui, par un contraste unique peut-être, s'allie chez les bouddhistes

aux dogmes les plus absurdes, se révèle dans les traits édifiants de la vie du pèlerin. « En partant d'Aoude, Hiouen-Thsang s'embarqua sur le Gange avec quatre-vingts personnes, pour se rendre dans la direction de l'est. Au bout de quelques lieues, on se trouva entre deux rives ombragées d'arbres *asokas*, dont le feuillage était extrêmement touffu ; ces arbres abritaient de chaque côté une dizaine de bateaux de pirates. Ceux-ci, faisant force de rames, s'avancèrent au milieu du courant, entourèrent la barque et la conduisirent au rivage. Là, ils forcèrent tous les passagers de quitter leurs vêtements, et les fouillèrent pour trouver ce qu'ils pouvaient avoir de précieux ; or ces brigands adoraient la déesse Dourga. Chaque année, en automne, ils cherchaient un homme bien fait et de belle figure, et l'offraient en sacrifice à cette divinité pour obtenir le bonheur. Quand ils eurent examiné le pèlerin, dont la taille noble et la figure distinguée répondaient à leurs vues cruelles, ils se regardèrent les uns les autres d'un air joyeux. « Nous allons, dirent-ils, laisser passer l'époque du sacrifice qu'exige notre déesse, faute de trouver un sujet digne d'elle ; mais voici un religieux d'une belle stature et d'un visage charmant ; tuons-le pour obtenir le bonheur. »

« Si ce corps vil et méprisable, leur dit Hiouen-Thsang, pouvait répondre dignement au but de votre sacrifice, en vérité, je n'en serais pas avare ; mais, comme je viens des pays lointains pour me procurer des livres sacrés et m'instruire dans la loi, ce vœu n'étant pas encore accompli, je crains, hommes généreux, qu'en m'ôtant la vie, vous ne vous attiriez les plus grands malheurs. » Tous les passagers joignirent leurs prières aux siennes ; il y en eut même qui offrirent de mourir à sa place ; mais les pirates s'y refusèrent obstinément. Le chef envoya des hommes chercher de l'eau au milieu du bois fleuri d'*asokas*, et les chargea de construire un autel en terre pétrie avec de la vase du fleuve ; puis il ordonna à deux satellites de tirer leur sabre, d'entraîner Hiouen-Thsang au haut de l'autel, et de le sacrifier immédiatement.

» Le pèlerin, cependant, dont la figure ne trahissait ni

crainte ni émotion, pria les brigands de lui accorder quelques moments de répit et de ne point le presser avec violence : « Laissez-moi, leur dit-il, entrer dans le nirvana avec une âme calme et joyeuse. » Alors il songea avec amour à Maitreya (1), et demanda qu'il lui fût donné de naître dans le ciel des dieux, puis de redescendre et de renaître sur la terre, pour convertir les hommes qui lui donnaient la mort et les arracher à leur infâme profession, pour répandre au loin les bienfaits de la loi et procurer la paix et le bonheur à toutes les créatures. Ensuite il adora les bouddhas des dix contrées du monde, s'assit dans l'attitude de la méditation, et attacha énergiquement ses pensées sur Maitreya, sans laisser poindre aucune idée étrangère. Alors, au fond de son âme ravie, il lui sembla qu'il s'élevait jusqu'au mont Mérou, et qu'après avoir franchi un, deux et trois cieux, il voyait dans le palais des dieux le vénérable Maitreya, assis sur un trône resplendissant et entouré d'une multitude de dieux.

» Il nageait ainsi dans la joie, de corps et d'âme, sans savoir s'il était près de l'autel, sans songer aux pirates altérés de sang, lorsque tout à coup un vent furieux s'élève, brise les arbres, fait voler le sable en tourbillons, soulève les eaux du fleuve et engloutit tous les bateaux. Les pirates sont saisis de terreur. A ce moment, un d'entre eux ayant par hasard touché la main d'Hiouen-Thsang, le pèlerin ouvrit les yeux et lui dit : « Mon heure est-elle arrivée ? — Maître, répondirent les brigands, nous n'oserions vous faire du mal ; nous désirons, au contraire, vous montrer notre profond respect. » Alors Hiouen-Thsang, ayant reçu leurs excuses, leur enseigna que ceux qui se livrent aux meurtres, au vol et à des sacrifices impies endureront dans la vie future des souffrances éternelles. « Nous étions, lui dirent les pirates, frappés d'aveuglement et de folie, et nous avons commis des crimes odieux. A dater de ce jour, nous jurons de renoncer à notre infâme métier, et nous voulons que le maître soit témoin de notre conversion. » En disant ces mots, ils s'exhortèrent au bien les uns les

(1) 1 Bodhisattva très vénéré.

autres, ramassèrent les instruments de meurtre et les jetèrent dans le fleuve ; puis ils restituèrent à chaque passager ses vêtements et ses provisions ; après quoi, ils reçurent avec respect les cinq défenses. »

Le récit de la mort d'Hiouen-Thsang forme un tableau non moins touchant. Averti par un secret pressentiment de sa fin prochaine, il fait dresser le compte des livres qu'il a traduits, des milliers d'exemplaires de la loi qu'il a fait écrire, des myriades d'images de Bouddha peintes sur la soie qu'il a fait exécuter, des personnes à qui il a témoigné de la compassion, des créatures qu'il a rachetées, des cent mille lampes qu'il a allumées. Après s'être fait lire cette liste, il distribue ses biens aux pauvres et leur donne un grand repas. Puis il invite ses disciples à dire joyeusement adieu à ce corps impur d'Hiouen-Thsang, qui, ayant fini son rôle, ne mérite plus de subsister. « Je désire, ajouta-t-il, voir reverser sur les autres hommes les mérites que j'ai acquis par mes bonnes œuvres, naître avec eux dans le ciel des dieux, et arriver avec eux à l'intelligence transcendante. » Puis il se tut et entra en méditation. Il mourut successivement au monde des yeux, au monde de la pensée, au monde de la perception des choses immatérielles. « Maître, lui demanda un de ses disciples, avez-vous enfin obtenu de naître dans l'assemblée de Maitreya ? — Oui, répondit-il d'une voix défaillante. » Puis sa respiration s'affaiblit et son âme s'évanouit. Son visage conservait ses couleurs ; tous ses traits exprimaient la joie ; son corps n'exhala aucune odeur.

Rien de plus curieux, on le conçoit, pour l'histoire de l'esprit humain, que d'avoir ainsi, à une date donnée et comme dans un miroir, l'expression des sentiments intimes d'un bouddhiste. Le bouddhisme, dans Hiouen-Thsang, a déjà plus de mille ans d'existence ; aussi a-t-il subi la plus radicale transformation. Ce n'est plus cette philosophie nihiliste et athée que l'on trouve exposée avec une incroyable audace dans les livres les plus rapprochés de la prédication de Çakya. Le bouddhisme a perdu cette vigueur de négation, cette effroyable hardiesse qui, à certains moments de vertige, l'emporte à se nier lui-même comme tout le reste. Il n'est plus qu'une morale pure et élevée, une dévotion, un

ensemble de légendes pieuses, un culte plus ou moins idolâtrique. Les nombreuses controverses qui remplissent le pèlerinage d'Hiouen-Thsang ne roulent guère que sur des questions de textes : il ne s'agit que du *grand* et du *petit véhicule*, c'est-à-dire des deux sortes de livres sacrés ou *soutras* que possèdent les bouddhistes ; les uns courts, plus simples et plus conformes à la prédication primitive de Çakya ; les autres plus développés, plus mythologiques et d'une plus riche imagination. Dans le bouddhisme, comme partout ailleurs, ces disputes paraissent avoir été fort préjudiciables à la charité. Elles supposaient au moins dans les adversaires une singulière assurance et une pleine conviction de la vérité de leurs principes, puisque l'on voit, avant chaque controverse, le provocateur suspendre à la porte du couvent les thèses qu'il se propose de soutenir, avec cette invariable formule : « Si quelqu'un trouve dans cet écrit un seul mot erroné et se montre capable de le réfuter, je lui donnerai ma tête à couper pour lui prouver ma reconnaissance. » Hiouen-Thsang, en fidèle bouddhiste, se gardait bien d'user des avantages que lui donnait la victoire, et se contentait de prendre à son service, durant quelques jours, l'hérétique vaincu, pour se faire expliquer les doctrines qu'il ne connaissait pas et en dresser la réfutation.

En somme, Hiouen-Thsang reste jusqu'au bout un très attachant personnage. Partout le Chinois se retrouve sous le bouddhiste, et de cette combinaison résulte un caractère plus élevé que ne l'est d'ordinaire celui des Chinois, plus humain dans ses proportions et plus saisissable que ne l'est celui des ascètes de l'Inde. La pitié filiale, la vertu par excellence de la Chine, est aussi celle de notre bouddhiste. Au retour de son voyage, son premier soin est de demander un congé à l'empereur pour aller, avec sa vieille sœur, relever les restes de son père et de sa mère, qui ont été ensevelis précipitamment à une époque de troubles. Il arrache de ses propres mains les herbes qui couvraient leur tombeau et renferme leurs corps dans un double cercueil. L'amour de la patrie ne le quitte jamais dans le cours de ses longs voyages. Il défend l'honneur de la Chine et de ses institutions contre les prétentions de l'orgueil brahmanique ; en présence des

barbares, sa douceur, sa politesse, ce sentiment délicat de fierté et de pitié qu'éprouve l'homme raffiné devant l'homme brutal, amènent de curieux contrastes, qui mettent en lumière la distinction de son esprit et de ses manières. A ce grand sentiment de la civilisation (mot et sentiment qui, dans le monde asiatique, n'ont réellement d'application qu'en Chine), il joint ce qui n'appartient qu'au bouddhisme : l'horreur du sang, une sensibilité très délicate, un spiritualisme élevé.

La considération dont il jouit et le rang important qu'il occupe dans son pays sont aussi un fait bien digne de remarque. L'empereur lui-même s'intéresse à ses traductions comme à une affaire d'État, et, quand Hiouen-Thsang le prie de « daigner abaisser son pinceau divin, et écrire, à la louange de Bouddha, une préface dont les idées sublimes brilleront comme le soleil et la lune, dont l'écriture, précieuse comme l'argent et le jade, durera autant que le ciel et la terre, et deviendra, pour les générations futures, un objet d'admiration inépuisable », l'empereur s'en défend longtemps par modestie. Il finit cependant par écrire la préface tant désirée, contenant sept cent quatre-vingt-un caractères en un style rehaussé par tous les ornements de la rhétorique chinoise ; ce qui ne l'empêche pas de s'excuser encore « d'avoir déshonoré les feuillets d'or du voyageur en semant du gravier et des débris de tuiles dans la forêt des perles ».

Tel est en Chine le style des empereurs. Il ne paraît point exagéré, quand on sait le rang qu'occupent ou du moins qu'occupaient dans la société chinoise, avant sa décadence, les choses de l'esprit et les hommes qui les représentent. La Chine est peut-être le seul pays où les droits de l'intelligence aient été l'objet d'une sanction officielle, et où le mérite constaté ait été reconnu comme conférant un titre au gouvernement de l'État. Ici encore, nous la retrouvons à l'antipode de l'Inde, et en même temps lui donnant la main. Car l'Inde est aussi le seul pays où le monopole des choses intellectuelles et religieuses ait formé une aristocratie, se recrutant par la naissance, et s'attribuant de plein droit le premier rang dans la société. De cette aristocratie de la

contemplation, qui est le brahmanisme, à la suprématie d'une *Académie des sciences morales et politiques*, qui est le système chinois, en un sens il n'y a qu'un pas, et en un autre sens il y a l'infini. La douceur de mœurs et l'humanité qui caractérisent la race chinoise trouvaient un autre motif de sympathie dans cet esprit de mansuétude et de bienveillance qui a fait la fortune du bouddhisme auprès des races les plus diverses. Enfin, en se portant énergiquement et sans mesure vers les extrémités de l'esprit humain, l'Inde et la Chine se rencontraient dans cette sorte d'athéisme et de nihilisme qui est le fond de la doctrine de Çakya : l'Inde par l'exagération du sentiment de l'infini, où s'absorbe toute existence, toute conscience, toute individualité ; la Chine par une vue trop exclusive du fini et par le manque presque absolu de facultés transcendantes. Ces rencontres entre les génies les plus opposés ouvrent au penseur de singulières perspectives sur la nature humaine, son étendue et ses diverses combinaisons : ce sont comme les intersections au moyen desquelles les géomètres déterminent les positions et tracent le plan d'un pays.

Les habitudes de l'esprit européen ou, si l'on veut, de l'esprit français, sont chez nous si fort enracinées, que de telles étrangetés nous paraîtront longtemps devoir être reléguées parmi les objets d'une curiosité frivole. Le bouddhisme a beau être la religion de deux cents millions de nos semblables, une foule de gens n'en diront pas moins : « Comment peut-on être bouddhiste ? » et les impertinences de Jacquemont auront toujours raison à leurs yeux contre les patientes investigations de la critique. L'homme sérieux persiste à croire qu'une doctrine qui, depuis vingt-quatre siècles, a consolé une portion considérable de l'humanité mérite qu'on s'en occupe. Le bouddhisme est, en effet, à l'heure qu'il est, la religion qui groupe le plus de consciences, et si jamais (ce qu'à Dieu ne plaise !) l'humanité mettait sa religion au suffrage universel, le grand lama obtiendrait au moins la majorité relative (1). Il n'est pas sans intérêt de savoir

(1) Selon M. Garcin de Tassy, le bouddhisme compte 100 millions d'adhérents de plus que le catholicisme. *Journal des Débats*, 7 juillet 1854, 2^e page, 3^e colonne, 1^{er} alinéa.

comment les habitants d'une moitié de l'Asie comprennent la vie et l'idéal. Libre à nous de trouver absurde ce qu'ils trouvent sublime, à condition qu'il soit bien entendu que nous leur paraissions aussi insensés qu'ils nous le paraissent et que leur supériorité est pour eux aussi évidente que la nôtre l'est pour nous.

NOUVEAUX TRAVAUX SUR LE BOUDDHISME (1)

L'ÉTUDE du bouddhisme semble avoir été particulièrement dévolue à la science française (2). Nous en eûmes les prémices par Abel Rémusat, Eugène Burnouf, Stanislas Julien. Maintenant que ces recherches sont arrivées à un degré supérieur d'avancement, c'est chez nous qu'elles reviennent, et, bien que le dernier mot ne soit jamais dit en des matières aussi difficiles, il est permis de placer les travaux de M. Senart parmi ceux qui résument une situation scientifique et annoncent la maturité. Ces travaux peuvent compter entre ceux qui font le plus d'honneur à notre jeune école orientale. Par leur solidité et leur consciencieuse minutie, ils rappellent ceux de Burnouf, et certainement, si ce maître illustre vivait encore de nos jours, comme la mesure de la vie humaine le permettrait, il serait le premier à y applaudir. Sur quelques points, il est vrai, les conclusions des deux savants paraissent se contredire; trente années de travaux actifs ne sauraient être sans fruit, et peut-être, dans

(1) Articles parus dans le *Journal des savants*, avril-mai 1883. (N. de l'éd.)

(2) E. Senart, *Essai sur la légende de Bouddha, son caractère et ses origines*, 2^e éd., revue et suivie d'un index, xxxv-496 pages. Paris, 1882, Leroux, grand in-8°. — E. Senart, *Le Mahāvastu*, texte sanscrit, publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire, t. I, Lxii-635 pages, grand in-8° (dans la *Collection d'ouvrages orientaux*, publiée par la Société asiatique, seconde série). Paris, 1882, Imprimerie nationale (Leroux). — E. Senart, *Les Inscriptions de Piyadasi*, t. I, les quatorze édits. Paris, 326 pages, 2 planches. Tiré à part du *Journal asiatique*, 1880 et 1881 (Leroux). Voir aussi *Journal asiatique*, avril-mai-juin et août-sept. 1881, février-mars 1883. — A. Bergaigne et A. Barth, *Les Inscriptions sanscrites du Cambodge*, dans le *Journal asiatique*, février-mars et août-sept. 1882.

l'intervalle, la critique générale a-t-elle pu accomplir aussi quelques progrès. Burnouf avait trop d'esprit scientifique pour croire qu'il n'y eût rien à faire après lui, et M. Senart sait que les problèmes délicats de l'histoire n'approchent d'une solution que par des approximations successives. Lui-même s'est appliqué sans cesse à reviser sa pensée et à lui donner par des retouches successives le plus haut degré possible de précision.

I

La vie de Bouddha est la pièce du bouddhisme qui frappe tout d'abord et qui fut connue la première. « Il fist moult grans abstinences, dit Marco Polo (1), ainsi comme s'il eust esté crestien. Car s'il l'eust été, il feust un grand saint avec Nostre Seigneur Jhesucrist, à la bonne vie et honnesté qu'il mena. » L'Église chrétienne avait été longtemps aupara-vant du même avis. Le récit du *Lalitavistara* parut si beau aux chrétiens d'Orient, qu'ils en firent la vie des saints Barlaam et Josaphat (2), qui, depuis des siècles, est lue dans l'église avec édification. Quand l'Évangile bouddhique fut traduit pour la première fois en français par M. Foucaux, tous les gens de goût le lurent avec un plaisir extrême, et crurent avoir affaire à une légende fabuleuse bien plus qu'à un mythe dénué de réalité.

Une distinction importante, d'ailleurs, put bientôt être faite, et sembla un solide point d'appui pour la critique. Que, dans les soutras développés, comme le *Lalitavistara*, le détail des faits soit dénué de valeur historique, c'est ce qui est trop évident pour être prouvé. Mais les soutras simples ont une physionomie bien plus historique. Là, on pouvait croire que l'on touchait un Çakya réel, que l'on entendait un écho de sa prédication, que l'on avait le contre-coup des

(1) *Relation*, ch. CLXXVIII.

(2) *Josaphat* est une altération pour *Joasaf*, forme employée par les chrétiens orientaux, et qui n'est elle-même qu'une altération pour *جودسف* = *Boudasf* = *Bodhisattva*, par suite des erreurs que produit en arabe l'omission des points diacritiques.

sympathies et des antipathies qu'il inspira. Un caractère humain, historique, semblait vivre derrière ces amplifications exubérantes, et, bien que les lignes générales fussent celles de l'idéal hindou, quelques traits cependant avaient l'air de garder l'empreinte d'une individualité déterminée.

Aussi n'est-ce qu'assez tardivement qu'on s'est demandé si cette légende, colorée de brillants reflets, renfermait un noyau, ou bien si, comme une bulle de savon, elle manquait de masse solide. Eugène Burnouf admettait pleinement la personnalité et l'importance historique du Bouddha. « Je n'hésite pas à croire, écrivait-il, que Çakya-Mouni n'a pas eu la pensée de substituer aux formes du culte populaire des objets nouveaux d'adoration et des formes nouvelles de culte. Il a vécu, il a enseigné et il est mort en philosophe, et son humanité est restée un fait si incontestablement reconnu de tous, que les légendaires, auxquels coûtaient si peu les miracles, n'ont pas même eu la pensée d'en faire un dieu après sa mort. » Il est certain que, placée au milieu d'un panthéon hindou, la statue de Bouddha se distingue nettement. Elle n'est pas, comme les idoles hiératiques, chargée d'attributs contre nature ; c'est l'image d'un homme assis, les jambes croisées, dans l'attitude de la méditation. Cette quiétude absolue, cette simplicité nue n'ont rien qui rappelle le démiurge, le dieu créateur et destructeur. Même les détails luxuriants qu'on nous donne sur son type physique, bien qu'ils soient conçus pour la plupart d'après le canon de la beauté hindoue, renferment des particularités qui ne s'expliquent pas bien dans l'hypothèse d'une pure création *a priori* (1).

Tel est le problème que M. Senart a choisi pour y appliquer sa critique si ferme et si sagace. Les premiers essais de M. Senart sur la légende de Bouddha parurent dans le *Journal asiatique*, d'août 1873 à septembre 1875. Ils frappèrent tout d'abord les lecteurs instruits. Avant M. Senart, M. Vassiliew avait réduit à peu près à néant le rôle historique de Bouddha ; mais les vraies raisons de douter n'avaient pas été données. Le premier, M. Senart montra

(1) Voir Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 553 ss.

que l'exposé narratif que l'on a considéré jusqu'ici comme la vie de Bouddha est moins une biographie légendaire qu'une construction toute mythologique, formée d'éléments antérieurs, pour la plupart d'origine naturaliste. Plaçant mieux qu'on ne l'avait fait la légende bouddhique dans son entourage hindou, M. Senart essaya de prouver que cette légende n'était que le développement du cycle d'idées que le brahmanisme a groupé autour de Vichnou Narayana. Une habile comparaison avec le krichnaïsme servait à expliquer la manière dont on peut comprendre ces évolutions mythologiques d'un naturalisme primitif.

Au lieu de voir dans la vie de Bouddha une création où diverses influences étrangères à l'Inde se seraient croisées, M. Senart n'y trouve de la sorte presque aucune invention. Le bouddhisme est pour lui un simple épanouissement du brahmanisme populaire. Deux des données qui ont servi de type à la légende de Bouddha, le *Tchakravartin* et le *Mahapurusha*, lui servent surtout d'arguments. M. Senart pense qu'on a pris ces mots d'une façon trop réelle, trop historique. Il en cherche le sens dans le brahmanisme et ultérieurement dans le naturalisme. Cela conduit à penser que *Bouddha* fut une expression technique plus qu'une personne, un dogme plus qu'une réalité historique. Il ne nie pas, comme M. Vassiliew et M. Kern (1), l'existence d'un personnage réel, ayant servi, sinon de *substratum*, au moins d'étai à la légende; mais il croit que les tentatives évhéméristes pour discerner, en pareil cas, le mythe du réel sont frappées de stérilité. Selon M. Senart, la légende du Bouddha ne permet pas plus d'affirmer l'existence de Çakya-Mouni que le *Mahabharata* et les *Pouranas* ne permettent d'affirmer l'existence de Krichna.

En donnant une nouvelle édition, revue et augmentée, des essais publiés dans le *Journal asiatique*, M. Senart n'a modifié essentiellement aucune de ses idées; il les a expliquées et développées. M. Senart reconnaît que toutes les sectes ont eu un fondateur, le bouddhisme comme les autres.

(1) Voir *Revue de l'histoire des religions*, sept.-oct. 1881; janv.-févr., mars-avril 1882.

Il pense seulement que l'on a prêté à Çakya-Mouni trop de consistance historique, que l'on a complaisamment, par des coupures arbitraires, transformé en une façon d'histoire plus ou moins vraisemblable un tissu de fables conçues à priori. Transportées à un personnage qui a pu avoir, à une époque plus ou moins définie, en un lieu plus ou moins certain, une réalité historique, ces légendes paraissent avoir absorbé un petit nombre de souvenirs fondés en fait. « La distinction, dit M. Senart (1), est, à coup sûr, difficile... Tout ce qui est suspect ne doit pas nécessairement être éliminé; il s'en faut que tout ce qui est à la rigueur admissible doive être retenu. Il n'est point de dieu avéré, ni Vichnou, ni Krichna, ni Héraclès, auquel on ne pût constituer une biographie suffisamment raisonnable en procédant comme on a fait jusqu'ici à l'égard de la légende de Bouddha. »

Le point où M. Senart triomphe tout à fait, c'est quand il développe cette idée que la propriété de la légende de Bouddha n'appartient pas en quelque sorte au bouddhisme, que c'est une accommodation, une version nouvelle de traditions longtemps populaires et unifiées antérieurement dans le cycle de Vichnou. Un maître humain se substitua au maître divin du vichnouisme. « Le docteur humain Çakya-Mouni, ou quel qu'ait été son vrai nom, hérita du manteau légendaire qui tombait des épaules du dieu dépossédé. L'inquiétude et le découragement, naturels aux Hindous, ressaisirent en monnaie humaine la consolation et les espérances des visites divines. Tout ce que put faire l'école pour maintenir l'intégrité de la théorie, ce fut de supprimer la perpétuité divine, de masquer les origines célestes, d'humaniser par des procédés évhéméristes, sans doute inconscients, la théorie et le mythe tout entier (2). »

Dès 1874, l'auteur du présent article ayant à rendre compte, comme secrétaire de la Société asiatique, du travail de M. Senart (3), faisait, à cet égard, quelques réserves.

(1) *Essai sur la légende de Bouddha*, p. 412.

(2) *Essai*, p. 455.

(3) *Journal asiatique*, juillet 1874, p. 20-21; juillet 1875, p. 18-19; juillet 1876, p. 31-32.

« L'Inde, disait-il, étant restée mythologique bien plus longtemps et plus fortement que tout autre pays, commande des précautions particulières. Ailleurs, une biographie idéale et une biographie réelle peuvent fort bien coexister. Oui certes, la vie du Bouddha était, en quelque sorte, écrite d'avance; la statue du solitaire qui a vécu au vi^e siècle avant Jésus-Christ fut coulée dans un moule où ses moindres traits étaient accusés avant qu'il naquît; la preuve est toute cette immense littérature des Djatakas, qui nous montre le Bouddha, avant sa naissance, vivant des milliers de fois, sous des noms divers et dans des circonstances diverses, la même vie qu'il vivra plus tard; mais le livre des *Conformités* nous montre également la vie de François d'Assise comme réalisant un idéal antérieur qui n'est autre que la vie du Christ. Et pourtant François d'Assise est un personnage bien réel, dont la date et le caractère nous sont parfaitement connus. La vie du Christ lui-même n'était-elle pas écrite dans les prophéties censées messianiques? Comme le *Tchakravartin*, comme le *Mahapurusha*, comme le *Bouddha*, le Messie juif était aussi, en quelque sorte, décrit à priori; certaines parties de sa biographie ne pouvaient être autres que ce qu'elles furent, et, bon gré mal gré, l'effort de la légende eût été assez puissant pour ramener toute réalité à l'idéal tracé par les textes; ce qui n'empêche pas que l'idéal messianique a été représenté dans le temps et dans l'espace par une personnalité réelle. Hâtons-nous de le dire, il n'y a pas, en critique, deux cas semblables; ce qui est vrai d'une époque, d'un pays, d'une race, ne l'est pas d'un autre pays, d'une autre race, d'une autre époque. J'ai peine à croire cependant que, même dans l'Inde, la légende n'implique pas quelque vérité historique. La couleur générale, du moins le sentiment, peuvent souvent, malgré la fausseté de tous les détails, impliquer une sorte de vérité supérieure, plus vraie que la vérité matérielle, où le hasard des incidents a souvent une grande place. »

Un des hommes de notre temps qui possèdent le mieux l'ensemble des études indiennes, M. Barth, dans l'excellente critique qu'il a récemment consacrée aux derniers travaux

sur les religions de l'Inde (1), présente des observations analogues. M. Barth admet que la biographie du Bouddha est tellement pénétrée de mythes solaires, qu'il faut se résigner à n'en pas savoir grand'chose de positif. Le noyau historique que retient M. Barth est cependant plus considérable que celui que garde M. Senart ; M. Barth admet, pour servir de support aux mythes, une personnalité vraiment attachante aux yeux du peuple. « La vie de Krichna, dit-il, serait dépouillée de la moitié de ses merveilles, et celle de Bouddha serait plus chargée encore de surnaturel, qu'elles seraient toujours, celle-ci la vie d'un dieu, celle-là la vie d'un homme. »

Ces réserves paraissent justes et nécessaires. Un nom comme celui de *Çakya* n'est-il pas l'indice d'un personnage historique réel ? Le caractère beaucoup plus humain, plus moral, qu'on remarque dans le bouddhisme, quand on le compare aux autres cultes de l'Inde, n'est-il pas une raison de croire qu'il y eut à son origine autre chose que ce qui se passa à l'origine du vichnouisme ou du krichnaïsme ? Prenons le christianisme au iv^e siècle, au temps de Julien. Supposons que tous les ouvrages chrétiens du i^{er}, du ii^e, du iii^e siècle ont péri. Un esprit sagace en comparant le christianisme et le paganisme de ce temps, à Antioche, par exemple, pourrait bien dire : « Apollon, Jupiter, Vénus n'ont pas été des personnages réels ; mais, à l'origine du christianisme, il y a eu un fait historique roulant autour d'un fondateur réel. » De même les légendes de Krichna et de Vichnou d'une part, celle de *Çakya-Mouni* de l'autre, ont des physionomies entièrement différentes. Celle-ci a un air de réalité dont les autres sont totalement dépourvues. D'un côté, on sent qu'on a devant soi un dieu sans réalité terrestre ; de l'autre, un homme transformé par la légende et totalement transfiguré.

Il est vrai qu'entre la vie d'un dieu humanisé et la vie d'un homme divinisé la distinction peut être souvent difficile à tracer. En ces sortes de questions, comme le dit très

(1) *Revue de l'histoire des religions*, 10 février 1882, p. 23 ss du tirage à part.

bien M. Senart, on risque, par des exclusions trop rigoureuses, de se priver de bien des vérités, et, par des admissions trop faciles, de tomber en plus d'un piège. La preuve des hypothèses, qui, dans les sciences physiques et naturelles, est l'expérience, n'est point de mise en pareille matière. Entre celui qui a trop nié et celui qui a trop affirmé, il n'y a point de jugement en dernier ressort; car les phénomènes dont il s'agit d'apprécier le caractère ont disparu depuis des siècles et la possibilité de les reproduire est perdue à jamais.

Peut-être faudra-t-il faire des réserves analogues sur les vues de M. Senart, relativement à l'originalité du bouddhisme naissant. Le mot d'originalité peut être pris en des sens très divers. Le christianisme naissant est composé tout entier de données juives antérieures; et pourtant le christianisme naissant est un fait de la plus haute originalité. Le devoir de la critique est à la fois de démêler l'erreur qui est inhérente aux récits populaires et de conserver le rôle des individus, sans lequel rien ne s'explique dans le passé. La critique est une anatomie, qui doit laisser vivant le sujet qu'elle étudie. Au moins est-il bon qu'à côté des recherches analytiques on fasse à la légende sa place. La légende est fondée à sa manière, et la sacrifier, c'est sacrifier la moitié de l'histoire.

II

M. Senart l'a si bien compris qu'il a voulu se charger lui-même de publier un de ces textes dont il a montré mieux que personne le peu de valeur historique. C'est là un travail ingrat et qui d'ordinaire est médiocrement récompensé. Il n'est guère permis d'espérer qu'il sorte de la publication des soutras népalais beaucoup de résultats nouveaux. Si, depuis le temps de Burnouf, les vues sur la biographie réelle de Çakya-Mouni se sont modifiées, on peut dire, au contraire, que les lignes essentielles de la philosophie bouddhique, telles que le grand maître les traça, n'ont presque pas eu besoin d'être retouchées. Les textes que lut Burnouf étaient les plus essentiels, et il les comprit parfaitement. L'impres-

sion que produisirent d'abord ces textes fut parfois erronée, en ce sens qu'à côté des livres philosophiques d'une religion, il y a l'interprétation populaire, laquelle peut être fort différente des spéculations des docteurs. Quelqu'un qui ne connaîtrait le christianisme que par saint Augustin se tromperait fort s'il s'imaginait connaître par cela même la religion d'un paysan espagnol ou calabrais. Ce qui est écrit n'est pas tout dans une religion ; mais ce qui est écrit est écrit. Les textes bouddhiques, soit népalais, soit cinghalais, restent des documents importants, et M. Senart a pensé avec raison que le programme de solides études qu'il s'était tracé ne pouvait être complet, s'il ne s'imposait la publication de quelqu'un de ces grands écrits qui, par leur prolixité, ont rebuté jusqu'ici les ardeurs scientifiques moins vives que ne l'était celle de Burnouf.

Quatre ou cinq soutras népalais, le *Lalitavistara*, le *Lotus de la bonne loi*, la *Vajrachédika*, le *Sukhavativyuha Sutra*, le *Meghasutra* (1), ont été mis à la portée des lecteurs européens. M. Senart, voulant élargir ce cercle trop étroit, a choisi le *Mahavastou*, et il a justifié ce choix par de très bonnes raisons. Le *Mahavastou* est certainement, de tous les textes bouddhiques népalais inédits, le plus important à bien connaître. Burnouf l'avait plusieurs fois signalé et s'y serait probablement attaché, si une mort prématurée ne l'eût enlevé à la science. C'est le manuel principal de la vie de Bouddha, l'analogue en un mot du *Lalitavistara*, pour une des sectes ou écoles qui se partagent le bouddhisme ; c'est le seul spécimen que nous possédions de la section *Vinaya* ; au point de vue de la langue, enfin, c'est un traité du plus haut intérêt. La langue du *Mahavastou* est le dialecte des gathas, qu'on n'avait rencontré jusqu'ici que dans des textes métriques. Ici, au contraire, ce dialecte est employé dans la prose aussi bien que dans les vers. Ce sont toutes ces raisons qui décidèrent, il y a quelques années, la Société asiatique à donner place au *Mahavastou* dans la *Collection d'ouvrages orientaux* qu'elle publie. Le texte est

(1) M. Senart me signale, comme présentant très bien l'ensemble de la littérature bouddhique népalaise, l'ouvrage de Rajendralal Mitra, *The sanscrit buddhist Literature of Nepal*, Calcutta, 1882.

imprimé par M. Senart avec le plus grand soin et avec l'indication de toutes les variantes. Une traduction intégrale d'un écrit aussi prolix eût été une sorte d'impossibilité. L'introduction de M. Senart contient une analyse étendue, qui tient presque lieu d'une traduction. Un vaste commentaire, enfin, rend compte de toutes les difficultés grammaticales. C'est ici que l'on voit quel habile philologue est M. Senart. Placé devant un texte où se mêlent deux idiomes ou plutôt deux âges d'un même idiome, il montre avec une rare sagacité le passage de la langue savante à la langue populaire, et aussi le retour de la langue populaire à la langue savante, par suite du pédantisme des scribes. L'ouvrage de M. Senart aura trois volumes quand il sera complet. Rien ne fait plus d'honneur à notre siècle que cette minutieuse attention donnée à des textes fastidieux en eux-mêmes, mais importants pour l'histoire de l'humanité. Il n'y a pas de détail inutile en philologie. Un texte médiocre apprend souvent autant qu'un chef-d'œuvre. Telle particularité, qui semble d'abord insignifiante, peut devenir plus tard un élément fondamental pour la solution de problèmes importants.

III

En même temps qu'il appliquait aux textes des manuscrits la critique la plus élevée et la plus sagace, M. Senart a voulu se donner l'appui toujours si désirable de l'épigraphie. Reprenant, avec le secours du *Corpus inscriptionum indicarum* de Cunningham, le travail déjà fort avancé par Prinsep, Burnouf, Kern, Bühler, il a fait faire à l'interprétation des édits d'Açoka-Piyadasi de sensibles progrès. Le caractère de ce souverain, créateur de la puissance la plus vaste qui ait existé dans l'Inde avant l'ère chrétienne, second successeur de ce Sandracottus par lequel la chronologie flottante de l'Inde trouva son premier point fixe, arrive à être connu dans ses particularités les plus intimes. Grâce à la fréquente répétition des mêmes textes, M. Senart a pu, complétant les inscriptions les unes par les autres, arriver

à la certitude, qu'un texte épigraphique isolé fournit rarement.

L'épigraphie de tous les peuples n'offre rien de plus singulier que ces longs édits pieux, destinés à l'enseignement et à l'édification du peuple, dont le Constantin bouddhique fit couvrir le pays (1). C'est l'idéal d'une religion d'État, organisée dans ses moindres détails, servie par un nombreux personnel de fonctionnaires, s'imposant au peuple pour son bonheur, multipliant les moyens d'enseignement. Le respect de la vie, l'interdiction de tuer les animaux, sont la base des prescriptions données au peuple. Le roi, qui prend souvent le ton de la confession, avoue que, dans sa cuisine, on a commis autrefois quelques méfaits. « Mais, à l'heure où est gravé cet édit, ajoute-t-il, trois animaux seulement sont tués pour ma table, deux paons et une gazelle, et encore la gazelle pas régulièrement. Ces trois animaux même ne seront plus immolés à l'avenir (2). » Le roi a employé son autorité, qui est absolue, à multiplier de tous les côtés les arbres utiles, les plantes médicinales (3), à établir sur les routes des jardins de manguiers pour donner de l'ombre aux hommes et aux animaux, à creuser de distance en distance des puits et des piscines, à élever des caravansérails pour les voyageurs (4). Le but du gouvernement, c'est le bien, le bonheur universel des hommes et des animaux (5). Le bien se résume dans la religion. « Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux dévas : La religion est excellente. Mais qu'est-ce que la religion ? La religion, c'est le moins de mal possible, beaucoup de bien, la piété, la charité, la véracité, et aussi la pureté de la vie... (6). » L'organisation de la religion est ainsi le premier devoir du gouvernement. Le roi établit pour cela des surveillants distincts du clergé et des ordres religieux, chargés d'un intérêt supérieur aux cultes et aux pra-

(1) Voir les récits légendaires dans Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 370-371.

(2) *Inscriptions de Piyadasi*, p. 61.

(3) *Inscriptions de Piyadasi*, p. 74.

(4) *Inscriptions de Piyadasi*, p. 74 ; *Journal asiatique*, avril-juin 1882, p. 410 ; août-sept. 1882, p. 132.

(5) *Journal asiatique*, avril-juin 1882, p. 410.

(6) *Journal asiatique*, p. 409-410 ; août-sept. 1882, p. 133. — Comp. *Inscriptions de Piyadasi*, p. 239-240.

tiques, savoir la douceur des mœurs, l'humanité, le respect (1).

« Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux dévas (2) : Dans la vingt-septième année de mon sacre, j'ai fait graver cet édit. Le bonheur dans ce monde et dans l'autre est difficile, à moins (de la part de mes officiers) d'un zèle extrême pour la religion, d'une surveillance rigoureuse, d'une obéissance extrême, d'un sentiment de responsabilité très vif, d'une extrême activité. Mais, grâce à mes instructions, ce souci de la religion, le zèle pour la religion, grandissent et grandiront [chez eux] de jour en jour. Et mes officiers, supérieurs, subalternes et de rang moyen s'y conforment et dirigent [le peuple] dans la bonne voie, de façon à maintenir les esprits légers. De même font les surveillants des pays frontières. Car la règle la voici : le gouvernement par la religion, la loi par la religion, le progrès par la religion, la sécurité par la religion. »

» Le progrès de la religion (3) parmi les hommes s'obtient de deux manières : par les règles positives et par les sentiments qu'on sait leur inspirer. Mais, de cette double action, celle des règles positives n'a qu'une valeur médiocre ; seule l'inspiration intérieure donne aux règles toute leur portée. Les règles positives consistent dans ce que j'édicte, quand, par exemple, j'interdis de tuer telles ou telles espèces d'animaux, et dans les autres prescriptions religieuses que j'ai édictées en grand nombre. Mais c'est seulement par le changement des sentiments personnels que s'accroît le progrès de la religion, dans le respect [général] de la vie, dans le soin de n'immoler aucun être. C'est dans cette vue que j'ai posé cette inscription, afin qu'elle dure pour mes fils et mes petits-fils, qu'elle dure autant que le soleil et la lune, afin qu'ils se conforment à mes enseignements ; car, en suivant cette voie, on obtient le bonheur ici-bas et dans l'autre monde. »

(1) *Inscriptions de Piyadasi*, p. 91-92, 113-114, 143, 144, 173 ; *Journal asiatique*, avril-juin 1882, p. 113, 131, 132, 133 ; août-sept. 1882, p. 404, 435-436.

(2) *Journal asiatique*, avril-juin 1882, p. 404.

(3) *Journal asiatique*, août-sept. 1882, p. 133-134.

Quelques-uns de ces morceaux, tracés du temps des successeurs d'Alexandre, sont comme des pages de Marc-Aurèle gravées sur la pierre 420 ans d'avance : « Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux dévas (1) : On ne voit que ses bonnes actions ; on se dit : « J'ai fait telle bonne action. » En revanche, on ne voit pas le mal qu'on commet ; on ne se dit pas : « J'ai commis telle action mauvaise... » Il est vrai que cet examen est pénible ; et pourtant il est nécessaire de se surveiller soi-même, de se dire : « Tels et tels actes constituent des péchés, comme l'emportement, la cruauté, la colère, l'orgueil. » Il faut se surveiller avec soin et se dire : « Je ne céderai pas à l'envie et je ne calomnierai pas ; cela sera pour mon plus grand bien ici-bas ; cela sera en vérité pour mon plus grand bien à venir. »

Un idéalisme élevé a dicté la prescription suivante relative aux condamnés à mort : « A dater de ce jour (2), [j'introduis] la règle [suivante] : Aux prisonniers qui ont été jugés et condamnés à mort, j'accorde un sursis de trois jours [avant l'exécution]. On les avertira qu'il ne leur reste ni plus ni moins à vivre. Avertis ainsi du terme de leur existence, ils feront l'aumône en vue de la vie future ou pratiqueront le jeûne. Je désire en effet que, même renfermés dans un cachot, ils assurent l'au-delà. Je souhaite de voir se développer les diverses pratiques de la religion, la domination sur les sens, la distribution de l'aumône. »

Ce que l'on s'attend le moins à trouver dans de tels édits, c'est la liberté des cultes. Elle y est pourtant très clairement exprimée. Voici le contenu du septième édit : « Le roi Piyadasi, cher aux dévas, souhaite que toutes les sectes puissent habiter en tous lieux, toutes, en effet, se proposant l'asservissement des sens et la pureté de l'âme ; mais l'âme est mobile dans ses volontés, mobile dans ses attachements. Ils pratiqueront donc [leurs règles] en entier ou en partie (3). »

Les sectes dont Piyadasi veut parler sont des ordres reli-

(1) *Journal asiatique*, avril-juin 1882, p. 417.

(2) *Journal asiatique*, p. 436.

(3) *Inscriptions de Piyadasi*, p. 181-182 (voir p. 143) ; *Journal asiatique*, août-sept. 1882, p. 132.

gieux plutôt que des religions différentes les unes des autres. Piyadasi voit à merveille qu'il arrive souvent, en fait de religion, qu'un même fond se cache sous les apparences les plus diverses : « Le roi Piyadasi, cher aux dévas, honore toutes les sectes (1) ; ascètes et maîtres de maison, il les honore par l'aumône et par des honneurs de toute sorte. Mais le [roi] cher aux dévas attache moins d'importance à ces aumônes et à ces honneurs qu'au vœu de voir régner [les vertus morales qui constituent] leur partie essentielle. Ce règne du fond essentiel de toutes les sectes implique, il est vrai, bien des diversités. Mais, pour toutes, il a une source commune, qui est la modération dans le langage, c'est-à-dire qu'il ne faut pas exalter sa secte en décrivant les autres, qu'il ne faut pas les déprécier sans motif légitime, qu'il faut, au contraire, en toute occasion, rendre aux autres sectes les honneurs qui conviennent. En agissant ainsi, on travaille au progrès de sa propre secte, tout en servant les autres. Celui qui exalte sa propre secte en décrivant les autres le fait à coup sûr par attachement pour sa propre secte, dans l'intention de la mettre en lumière ; eh bien, en agissant ainsi, il ne fait, au contraire, que porter à sa propre secte les coups les plus rudes. C'est pourquoi la concorde seule est bonne, en ce sens que tous écoutent et aiment à écouter les croyances les uns des autres. C'est, en effet, le vœu du [roi] cher aux dévas que toutes les sectes soient instruites, qu'elles professent des doctrines pures. Tous, quelle que soit leur foi, se doivent dire que le roi cher aux dévas attache moins d'importance à l'aumône et au culte extérieur qu'au vœu de voir régner les doctrines essentielles et le respect de toutes les sectes. C'est à ce résultat que travaillent les surveillants de la religion, les officiers chargés de la surveillance des femmes, les inspecteurs et autres corps d'agents. Le fruit en est l'avantage de ma propre croyance et la mise en lumière de la religion. »

« Les hommes, dit encore le royal moraliste, observent des pratiques variables dans la maladie, au mariage d'un

(1) *Inscriptions de Piyadasi*, p. 263-265.

fil ou d'une fille, à la naissance d'un enfant, au moment de se mettre en voyage. Mais ces pratiques qu'observe le grand nombre sont sans valeur et vaines. Il faut observer ces pratiques ; mais de pareilles pratiques ne produisent guère de fruits. La pratique de la religion, au contraire, en produit de très grands ; c'est à savoir les égards pour les esclaves et les serviteurs, le respect pour les parents et les maîtres, la douceur envers les êtres vivants, l'aumône aux çramanas et aux brahmanes. Ces choses et autres semblables sont ce que j'appelle la pratique de la religion (1). »

Le treizième édit est d'une difficulté extrême. C'est celui pour l'interprétation duquel M. Senart a fait le plus de progrès sur les explications de ses devanciers. « Immense est le Kalinga (2), conquis par le roi Piyadasi, cher aux dévas. Des centaines de milliers de créatures y ont été enlevées ; cent mille y ont été frappées ; bien des fois le même nombre y sont morts. Alors le roi cher aux dévas s'est tourné vers la religion ; il a conçu le zèle de la religion, il s'est appliqué à la diffusion de la religion ; si grand est le regret qu'a ressenti le roi cher aux dévas [de ce qui s'est passé] dans la conquête du Kalinga... En effet, le roi cher aux dévas souhaite la sécurité pour toutes les créatures, le respect de la vie, la paix et la douceur. C'est là ce que le roi cher aux dévas considère comme les conquêtes de la religion. C'est dans ces conquêtes de la religion que le roi cher aux dévas trouve son plaisir, soit à l'intérieur de son empire, soit sur toutes ses frontières, sur une étendue de bien des centaines de yojanas. Parmi ces [voisins sont] Antiochus, le roi des Yavanas, et, au nord de cet Antiochus, quatre rois : Ptolémée, Antigone, Magas, Alexandre ; au sud, les Codas, les Pamdyas, jusqu'à Tambapanni, et de même aussi le roi des Huns (?), Vismavasi (?). Chez les Grecs et les Kambojas, les Nabhakas et les Nabhapamtis, les Bhojas et les Petenikas, les Andhras et les Pulindas, partout on se conforme aux instructions religieuses du roi cher aux dévas. Là où ont été dirigés des envoyés du roi cher aux dévas, là aussi, après avoir entendu, de la part de

(1) *Inscriptions de Piyadasi*, p. 227-228. Comp. p. 249.

(2) *Inscriptions de Piyadasi*, p. 308-311.

ce roi cher aux dévas, les devoirs de la religion, on se conforme maintenant et on se conformera aux instructions religieuses, à la religion, cette digue contre... C'est ainsi que la conquête s'est étendue en tous lieux. J'y ai trouvé une joie intime ; tel est le contentement que procurent les conquêtes de la religion. Mais, à vrai dire, le contentement est chose secondaire, et le roi cher aux dévas n'attache une grande valeur qu'aux fruits que l'on s'assure pour l'autre vie. C'est pour cela que cette inscription religieuse a été gravée, afin que nos fils et nos petits-fils ne croient pas qu'ils doivent faire de conquêtes nouvelles. Qu'ils ne pensent pas que la conquête par la flèche mérite le nom de conquête ; qu'ils n'y voient qu'ébranlement et violence. Qu'ils ne considèrent comme une vraie conquête que les conquêtes de la religion. Elles valent pour ce monde et pour l'autre ; qu'ils fassent tout leur agrément des plaisirs de la religion ; car ceux-là ont leur prix et dans ce monde et dans l'autre. »

Piyadasi se plaît à revenir sur sa conversion, laquelle fut, à ce qu'il semble, le résultat d'une forte impression morale (1). « Dans le passé, les rois sortaient pour des courses d'agrément. La chasse et autres choses du même genre faisaient ici-bas leurs plaisirs. Moi, le roi Piyadasi, cher aux dévas, dans la treizième année de mon sacre, je suis parvenu à l'intelligence. Mes courses ne sont plus que des courses de religion, savoir : la visite et l'aumône aux brahmanes et aux çramanas, la visite aux vieillards, la distribution d'argent, la visite au peuple de l'empire, son instruction religieuse, les consultations sur les choses de la religion. C'est ainsi que, en échange, le roi Piyadasi, cher aux dévas, jouit depuis lors du plaisir que procurent ces actions (2). » Et ailleurs : « Tous les hommes sont mes enfants ; comme je désire pour mes enfants qu'ils jouissent de toute sorte de prospérité et de bonheur en ce monde et dans l'autre, ainsi j'ai le désir qu'il en soit de même pour tous les hommes (3). »

(1) Voir le récit légendaire dans Eugène Burnouf, *Introduction*, p. 358 ss.

(2) *Inscriptions de Piyadasi*, p. 196-197.

(3) *Journal asiatique*, février-mars 1883, p. 211, 229.

IV

On voit l'intérêt hors ligne de pareils textes, dont nous possédons en quelque sorte les originaux, et qui jettent un jour si vif sur l'état de l'Inde au milieu du III^e siècle avant Jésus-Christ. Il est remarquable que, dans les quatorze édits proprement dits, Çakya-Mouni n'est pas nommé une seule fois, et que le bouddhisme n'y figure pas comme une religion distincte (1). Le roi parle au nom de la religion absolue, non au profit d'un culte déterminé, opposé à d'autres cultes existants. Dans les inscriptions de Bhabhra et de Sahasaram ou Rupnath, au contraire, qui sont également de Piyadasi (2), le bouddhisme est expressément professé. Une telle réserve ne doit pas trop nous surprendre. C'est exactement l'attitude que gardent, au II^e siècle après Jésus-Christ, la plupart des apologistes chrétiens, lesquels nomment à peine Jésus et ne le séparent jamais de la tradition des prophètes antérieurs. L'unité de la religion hindoue est, de même, pour Piyadasi, un fait partout sous-entendu. Un important passage de l'inscription de Sahasaram ou Rupnath semblerait, d'après l'interprétation de M. Bühler, signifier : « Les dieux, qui étaient regardés, dans le Djamboudvipa, comme de vrais dieux, je les ai fait reconnaître pour des hommes et de faux dieux. » Mais une telle pensée est si peu bouddhiste, que M. Senart pense qu'il ne faut pas s'y arrêter. Il croit le passage susceptible de recevoir un tout autre sens.

Une idée, en effet, dont il faut se détacher est de concevoir le bouddhisme comme une religion distincte du brahmanisme, qui aurait eu dans l'Inde un commencement et une fin marqués par des événements caractérisés. Le bouddhisme est un âge de la religion hindoue, une forme sous laquelle cette religion a été merveilleusement féconde en prosélytisme dans les régions étrangères à l'Inde ; mais ce

(1) Notez pourtant le mot *sambodhi* dans le huitième des quatorze édits, p. 183, 197.

(2) Voir sur ce point le *Journal asiatique*, août-sept. 1882, p. 103 ss.

n'est pas là un privilège exclusif du bouddhisme. L'hindouisme, sous toutes ses formes, a eu l'influence la plus profonde sur l'Asie orientale. Java et Bali en offraient depuis longtemps des monuments connus. Le Cambodge en a révélé, de nos jours, de bien plus importants encore.

Que sont, en effet, ces curieux monuments d'Angkor et autres du même genre, sur lesquels on a émis des hypothèses si hasardées ? Ce sont des monuments de religion hindoue sans distinction particulière. Sont-ils bouddhiques, sont-ils brahmaniques ? Ils sont l'un et l'autre à la fois. On n'aurait pas si longtemps hésité sur ce point, si l'on s'était plus tôt appliqué au déchiffrement des inscriptions que portent ces monuments. Grâce aux belles recherches de MM. Bergaigne, Barth et Senart, le problème est maintenant résolu. Ces constructions extraordinaires, où l'on voulut d'abord voir les restes d'un art primitif, sont rapportées avec certitude aux IX^e, X^e et XI^e siècles de notre ère. Le civaïsme et le bouddhisme s'y confondent, et le civaïsme y apparaît même antérieurement au bouddhisme.

La mission dont M. Aymonier est chargé dans l'Indochine, et qu'il accomplit avec une si louable activité, augmentera beaucoup le nombre de ces inscriptions et comblera plus d'une lacune dans l'histoire religieuse de l'Inde. Ainsi voilà le sanscrit qui entre, à son tour, dans la voie de l'épigraphie, après le grec et le latin, après les anciens idiomes sémitiques. Quand la philologie a tiré des manuscrits (et pour l'Inde on sait combien les manuscrits remontent peu haut) l'intelligence de la langue et des principaux textes, elle éprouve le besoin de voir face à face la vieille écriture, de toucher les autographes mêmes du passé, si l'on peut s'exprimer ainsi. La philologie est d'ordinaire renouvelée à ce contact fécond, et la critique y gagne une certitude que l'intermédiaire des copistes affaiblit toujours, la certitude d'un texte étant en raison inverse du nombre des copistes qui nous séparent des originaux.

On a quelquefois comparé la relation entre le bouddhisme et le brahmanisme à la relation entre le christianisme et le judaïsme. L'opposition entre les deux cultes hindous a été, en réalité, beaucoup moins tranchée que

celle des deux religions sorties d'Israël. Le bouddhisme pourrait être comparé au franciscanisme (qu'on me passe le mot), tel qu'il exista dans la pensée des franciscains exaltés, avec l'idée que François avait été un second Christ, fondateur dans le monde du règne de la pauvreté. Comme le mendiant bouddhique, le moine franciscain plaît aux foules, qui opposent sa sainteté aux allures profanes d'un clergé riche, devenu impopulaire. Comme la loi bouddhique, la règle franciscaine, dans la pensée des partisans de l'Évangile éternel, était destinée à devenir la loi de tous; c'était un ordre aspirant à devenir une religion universelle. Si les franciscains exaltés avaient réussi à gagner par leurs missionnaires des pays entiers, comme firent plus tard les jésuites au Paraguay, ils y eussent certainement établi leur légende des *Conformités*, et de telles idées auraient pu se retrouver à l'état de dogmes particuliers dans des colonies lointaines, tandis qu'elles auraient disparu de leur patrie d'origine.

Le progrès, dans beaucoup d'ordres d'études, consiste à voir que certaines explications commodes, dont on s'était d'abord contenté, ont besoin d'être réformées. Le bouddhisme naissant à un moment précis, par la prédication d'un homme, finissant à une date précise, sans doute par la persécution de ses ennemis, voilà une conception qu'il faudra sûrement modifier. Le bouddhisme naquit comme le vichnouisme, comme le krichnaïsme, par suite de nécessités momentanées; il fut une de ces modes religieuses, où le caprice de l'Inde se complaît. Quant aux persécutions ou aux guerres religieuses, qui auraient mis fin, dans l'Inde, à la loi de Bouddha, on n'en trouve pas de trace bien sérieuse. Parfois le prédicateur bouddhique a pu être insulté par les gens dont il froissait les préjugés : « Si celui qui enseigne est, pendant qu'il parle, attaqué avec des pierres, des bâtons, des piques, des injures ou des menaces, qu'il souffre tout cela en pensant à moi (1). » Parfois même il a pu trouver le martyre (2). Mais ce n'est point par ces petites méssa-

(1) Burnouf, *Lotus*, p. 144; Foucaux, *L'Enfant égaré*, p. 18.

(2) Burnouf, *Introduction*, p. 248 ss.

ventures que les religions succombent. C'est assurément un récit très frappant que celui que fait Hiouen-Thsang des massacres de bouddhistes, commandés par le roi Mahira-koula, et de la patience des victimes (1). Au moment de la mort de leur bourreau, les saints à qui il a fait obtenir le fruit du salut suprême n'éprouvent qu'un sentiment de pitié : « Qu'il est loin encore, se disent-ils, du terme de la transmigration ! » Mais cet étrange épisode n'est nullement rattaché par Hiouen-Thsang à la destruction du bouddhisme dans l'Inde ; il eut lieu plusieurs siècles avant le voyage du pèlerin chinois (2).

La disparition des livres bouddhiques sanscrits dans l'Inde, le Népal excepté, est sûrement un fait qui surprend au premier coup d'œil. Mais il faut se rappeler que, dans l'Hindoustan, les livres se détruisent vite, et qu'un ouvrage qui n'est pas assidûment recopié est fatalement condamné à périr. La faveur qui, au III^e siècle avant Jésus-Christ, s'attacha aux légendes de Çakya-Mouni s'affaiblit dans les siècles suivants, et se changea en une forte antipathie (3) ; mais, dans l'intervalle, des apôtres ardents avaient porté la doctrine de la délivrance chez ces races mongoles où le nihilisme a toujours eu sa forteresse la plus assurée. L'image tranquille de Bouddha calma la conscience de milliards d'êtres humains ; elle étouffa, durant des siècles, ce fond de révolte qu'une conception triste de la vie et un état social défectueux entretiennent à l'état endémique dans les parties centrales de notre vieux continent.

En devenant religion populaire, le bouddhisme, comme le christianisme, se donna des organes qui manquaient tout à fait à la création primitive. C'est principalement dans l'histoire des religions qu'il est vrai de dire que tout se fait avec tout. Une religion idéaliste à son origine peut devenir, selon les peuples qui l'adoptent, un grossier paganisme. Une religion étrangère à la philosophie peut, chez une autre race, devenir presque toute métaphysique. C'est ainsi que

(1) *Mémoire sur les contrées occidentales*, traduction de S. Julien, t. I, p. 196-197.

(2) *Mémoire sur les contrées occidentales*, p. 190.

(3) Théodore Pavie, dans le *Journal asiatique*, mars 1841, p. 203.

s'explique l'étrange contraste de ces soutras bouddhiques, fondés sur une sorte de philosophie athée ou nihiliste, et de la religion populaire à laquelle ils servent de soutien, religion, en apparence, si conforme au catholicisme, qu'on a pu d'abord les confondre. Açoka, dans ses édits, parle du salut éternel comme ferait un chrétien. Un des récits les plus touchants du *Mahāvastu* (1) est celui de ce roi du Kalinga qui niait les récompenses de l'autre monde et protestait qu'il ne renoncerait à son opinion que si son père, à qui ses vertus avaient dû mériter le paradis, s'il en existait un, revenait tout exprès pour lui en garantir la réalité. Le Bouddha, prenant la figure de son père, lui apparaît, et le roi naturellement renonce à sa mauvaise doctrine.

Le Bouddha aime beaucoup à se faire ainsi tout à tous. Au moment où il traverse une plaine brûlante, des millions de dévas et de génies accourent pour déployer un parasol au-dessus de sa tête. Le bienheureux se multiplie en autant de petits bouddhas qu'il y a de parasols, afin que tous aient la satisfaction de croire que leur offre pieuse a été acceptée, bouddha se trouve un jour devant une rivière infranchissable. Des êtres bienveillants lui bâtissent instantanément plusieurs ponts. Le bienheureux se multiplie selon le nombre des ponts, et chacun s' imagine qu'il a passé sur le sien, à l'exclusion des autres (2). On ne saurait trouver une image plus exacte pour exprimer la manière dont les symboles religieux se transforment, afin de donner satisfaction aux consciences les plus diverses, sans perdre, cependant, leur marque d'origine et leur unité ; et, s'il était permis de rappeler une strophe d'un poème théologique de tout autre provenance :

*Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille,
Nec sumptus consumitur.*

(1) Édition Senart, p. 38.

(2) *Mahāvastu*, p. 48. Cf. *Essai sur la légende du Bouddha*, p. 291. Ces miracles d'ubiquité plaisent à l'imagination hindoue. Quand Krichna danse avec une des bergères du Bradj, toutes sont persuadées qu'il a dansé avec elles.

LES TRADUCTIONS DE LA BIBLE (1)

INDÉPENDAMMENT de l'immense service religieux que la race juive a rendu au monde en le convertissant à la croyance au Dieu unique, on ne peut nier qu'elle ne nous ait rendu un service scientifique de premier ordre. Sans les juifs, la Bible hébraïque, c'est-à-dire l'un des plus importants monuments de l'histoire et de la philologie, n'existerait plus. Il est certain que, si le christianisme eût entièrement absorbé le judaïsme dans les premiers siècles de notre ère, le texte hébreu de la Bible se fût perdu. Les premiers chrétiens paraissent avoir été fort peu soucieux d'y recourir ; les versions grecques, latines ou syriaques leur suffisaient, selon le pays qu'ils habitaient ; souvent même les raisonnements qu'ils font sur les livres sacrés n'ont leur fondement que dans les expressions employées par ces versions. Les cas assez rares où les Pères de l'Église en appellent au texte hébreu ne se rencontrent guère que dans leurs controverses avec les juifs, et alors c'est d'ordinaire la version littérale d'Aquila qui leur fournit des arguments. Origène et saint Jérôme font seuls exception à la loi que nous venons d'exprimer ; mais tous deux sont des élèves des rabbins, et, s'il est vrai de dire que le second fit beaucoup d'honneur à ses maîtres, il faut avouer que le premier resta un très faible hébraïsant. On connaît d'ailleurs les déboires que la tentative, toujours suspecte aux oreilles pieuses, d'en appeler à la *vérité hébraïque* valut à saint Jérôme, et les terribles injures qu'il fut amené à s'entendre dire et même à dire (2), jusqu'au moment où,

(1) Article paru dans le *Journal des Débats*, 8 déc. 1858.

(2) « *Latrantes canes qui adversum me rabido ore desaeviunt et circumcumeunt civitatem (Prologus galeatus). Hydræ sibilantes (Praef. in Esdr.).* »

devenu plus sage, il reconnut qu'à ces colères-là il ne faut opposer que le silence (1). Au moyen âge, la synagogue fournit également à l'Église les seuls hébraïsants de quelque mérite qu'elle ait eus, Raymond Martini, Nicolas de Lyre, Paul de Burgos. La Renaissance enfin demande à des maîtres juifs l'enseignement grammatical qui devait, longtemps après, fructifier d'une manière si brillante entre les mains des savants européens.

La conservation des monuments originaux de la littérature hébraïque nous apparaît ainsi comme l'œuvre exclusive des juifs. Or comprend-on l'énorme lacune qui déparerait l'ensemble de nos connaissances, si le texte des écrits hébreux eût disparu devant l'incurie des savants chrétiens ? Non seulement la philologie sémitique eût été à jamais frappée de stérilité ; mais l'ensemble même des études historiques eût été incomplet dans ses parties les plus essentielles. Des trois ou quatre télescopes qui nous permettent de jeter un regard hardi sur la haute antiquité, le plus important peut-être nous manquerait. Dans l'ordre religieux, les conséquences eussent été non moins graves. Le plus puissant levier de la Réforme n'eût point existé ; la saine exégèse eût été à jamais impossible ; l'esprit critique des temps modernes eût manqué du principal stimulant qui lui a fait dépasser le cercle étroit où les humanistes de la Renaissance et du XVII^e siècle tendaient à le renfermer.

Je ne veux pas déprécier au profit du peuple juif deux ou trois autres familles de l'espèce humaine qui, au prix de leur sang, nous ont conservé les textes révélateurs de nos origines. Deux peuples surtout ont, sous ce rapport, la plus grande ressemblance avec Israël, et partagent avec lui la gloire d'avoir, en qualité de dépositaires des secrets du monde primitif, posé la condition même des sciences philologiques ; je veux parler des brahmanes et des parsis.

Me falsarium, me clamitantes sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare, corrigere » (*Praef. in Evang.*). Cf. *Prolog. in Job. in Ps., in Dan.*

(1) « *Rectius fuerat modum furori eorum silentio meo ponere, quam quotidie novi aliquid scriptitantem invidorum insanias provocare* » (*Prol. in Jerem.*).

Comme le peuple d'Israël, ces deux races frappées de sélection religieuse semblent n'avoir vécu que pour garder un livre ; elles ont sacrifié à ce devoir toutes leurs autres destinées politiques et intellectuelles. En ce qui concerne la race brahmanique, on ne comprend pas assez le service inestimable qu'elle a rendu à l'esprit humain. Je n'hésite pas à dire qu'après les juifs, la race brahmanique est celle à laquelle nous devons le plus de reconnaissance. Les juifs nous ont donné une religion fort supérieure à toutes celles qui auraient pu sortir des idées de la race particulière à laquelle nous appartenons ; mais les brahmanes nous ont gardé le sanscrit et les Védas, c'est-à-dire le clef de nos origines, la révélation primitive de nos ancêtres, à laquelle notre conversion aux idées juives ne doit pas nous rendre indifférents. Dans cent ans (si ces délicates études, exigeant des conditions d'aptitude et de position si rarement réunies et des encouragements qu'elles ne paraissent pas devoir trouver désormais, ne sont pas étouffées d'ici là), on verra que l'élément nouveau introduit par le sanscrit et les Védas dans le champ de la critique européenne ne peut être comparé qu'à l'apport inespéré de textes antiques par lequel les Grecs du xve siècle agrandirent le cercle des études latines. Le soin merveilleux avec lequel les brahmanes nous ont gardé le dépôt sacré confié à leurs soins n'est pas moins digne d'éloge. Depuis que M. Adolphe Régnier a publié le *Prâtīcākhya* du Rigvéda, on sait que la Massore des juifs elle-même ne saurait être comparée à ce prodigieux système de précautions grâce auquel les Védas nous sont parvenus sans une seule variante. Et, à ce propos, je ne puis réprimer un cri de pitié. Une dureté pour ces races sérieuses et graves, qui ont suppléé à nos oublis, est une atroce ingratitude. L'Angleterre d'autrefois l'oublia trop souvent. Son dédain, son inintelligence en face du peuple hindou (il ne s'agit pas ici, bien entendu, des dynasties musulmanes, si coupables elles-mêmes envers ce peuple infortuné) furent un crime contre l'humanité, presque égal au crime que commettait le moyen âge quand il persécutait les juifs. L'Angleterre instruite sait maintenant le service qu'ont rendu à l'esprit humain ces

pauvres mendiants des rues de Bénarès, archivistes admirables à qui l'avenir donnera le même rang qu'aux Lascarès et aux Bessarion. Mais il lui a fallu du temps pour le voir. Les trésors que l'Inde étalait sous ses yeux, l'Angleterre n'en comprit pas d'abord la haute valeur. Ses savants de Calcutta, ses William Jones, ses Colebrooke, tout en sachant très bien le sanscrit, ne virent dans la littérature indienne qu'une littérature de plus entre celles de l'Asie. Ce n'est que quand l'Allemagne eut appliqué à ces vieux textes son génie critique, don précieux de la race germanique, que Hengist et Horsa oublièrent, ce semble, de prendre dans leur barque en passant la mer, qu'on s'aperçut qu'il y avait là une autre Bible, non destinée sans doute à une fortune populaire, mais renfermant la vraie *généalogie des dieux* que notre race a longtemps adorés.

Le peuple parsi, gardien du zend et des livres attribués à Zoroastre, ne saurait, quoique très respectable, être comparé aux brahmanes et aux juifs. Certes, ce qu'il nous a appris est d'une grande importance. Sans le zend, la valeur philologique du sanscrit n'eût pas été bien comprise; c'est le rapprochement du monde iranien et du monde brahmanique qui a prouvé que les ancêtres communs de la race indo-européenne ont eu leurs premiers établissements au nord de la Bactriane, à une époque où ils avaient encore la même langue, la même mythologie, les mêmes institutions. Mais il faut avouer que les gardiens de ces précieux documents sont loin d'avoir conservé leur dépôt avec autant de scrupules que les deux tribus nommées tout à l'heure. Le texte des écritures sacrées de la Perse a été souvent remanié; les manuscrits en sont mauvais et diffèrent beaucoup les uns des autres; l'exégèse des parsis, enfin, est si défectueuse, que la science européenne a dû la reconstruire de toutes pièces, et que l'interprétation complète du Zend-Avesta offrira probablement à jamais de grandes lacunes. Si Anquetil-Duperron fût venu un siècle plus tard, notre position vis-à-vis de ces livres eût été peu différente de celle où nous nous trouvons à l'égard des écritures cunéiformes les plus difficiles à déchiffrer.

Il faut, en effet, distinguer soigneusement, dans la

question qui nous occupe, la conservation matérielle du texte sacré et la conservation du vrai sens de ce texte. Les personnes du monde sont d'ordinaire surprises de voir les philologues modernes avouer la prétention d'entendre les Védas mieux que les brahmanes, et la Bible mieux que les anciens juifs. Rien de plus simple cependant. Pour l'intelligence de ces monuments, l'usage pratique des langues modernes de l'Orient sert de peu de chose ; la critique, la pénétration, la justesse d'esprit, fruits de la culture européenne, sont pour cela bien plus nécessaires. La philologie est une création toute moderne ; par suite de l'inexpérience des anciens en ce genre d'études, il est arrivé souvent que des peuples ont révééré, durant plusieurs siècles, des textes sacrés dont le sens était perdu pour eux. Les parsis, comme je le disais tout à l'heure, sont à peu près dans ce cas : ils nous ont transmis leur legs comme une lettre close, presque sans le comprendre ; et, dans ces dernières années, quand le zèle du passé s'est ranimé chez eux, ils n'ont rien trouvé de mieux à faire que de se mettre à l'école d'Eugène Burnouf. Les brahmanes nous ont laissé une exégèse védique admirable sous le rapport grammatical, mais très faible sous le rapport philosophique : leur grand commentateur Sayana ne sert pas beaucoup plus pour saisir la vraie nuance des hymnes du Rigvéda que les raisonnements scolastiques de saint Thomas d'Aquin ne contribuent à faire comprendre la vieille poésie hébraïque.

Ici encore, les juifs ont un avantage signalé. Leur tradition exégétique, bien que susceptible d'être réformée sur une foule de points, mérite en général d'être prise en considération. L'intelligence de l'hébreu biblique ne s'est jamais perdue chez les juifs, et, à partir du ^x^e siècle de notre ère, ils ont un enseignement grammatical régulier, calqué sur celui des Arabes. La perfection des travaux de cette grande école arabe-juive nous surprend. La science moderne ne procède pas autrement, et on peut dire que Rabbi Jona, dans la première moitié du ^x^e siècle, pratique déjà avec habileté les méthodes comparatives qui devaient donner à la philologie européenne, sept ou huit siècles plus tard, une si incontestable supériorité.

En critique même, les interprètes juifs ont toujours eu des opinions beaucoup plus éclairées que celles des exégètes chrétiens. Chose singulière ! ceux pour qui l'Ancien Testament n'est qu'un livre d'adoption l'ont embrassé d'une manière bien plus absolue que les Israélites. L'idée d'un canon biblique, traçant une limite rigoureuse entre ce qui est inspiré et ce qui ne l'est pas, est une idée chrétienne et non juive. « Le judaïsme, dit un des Israélites les plus savants de notre siècle et qui est en même temps un orientaliste de grand mérite (1), le judaïsme, que l'Ancien Testament intéresse cependant spécialement, se trouve parfaitement à l'aise en face des vérités sur l'âge et la composition des diverses parties de la Bible qu'une bonne et saine critique ne saurait méconnaître. Nos anciens sages n'ont jamais conçu cette idée roide et invariable du Canon que l'Église chrétienne a créée presque à son début. Les anciens rabbins du *Talmud* avouent très naïvement qu'ils sont incertains s'ils doivent supprimer maint livre révéralé aujourd'hui parmi les prophètes et les hagiographes. Parmi nos grammairiens et lexicographes les plus célèbres, depuis Saadia, qui regarde dix versets comme mal coupés, jusqu'à Abraham ben-Ezra, qui déclare nettement que la partie d'*Isaïe* à partir du chapitre XL jusqu'à la fin n'appartient pas à ce prophète, combien d'exégètes parmi nous qui ont expliqué les livres saints avec toute l'indépendance d'un esprit libre et non prévenu ! »

Presque toutes les opinions sur la littérature hébraïque que l'on appelle hardies, bien à tort puisque en réalité ce sont les hypothèses des théologiens qui sont gratuites et téméraires, se retrouvent ainsi chez les rabbins du moyen âge. A la Renaissance, ce sont encore des juifs qui entrevoient les premières lueurs d'une critique rationnelle des livres saints. Les écrits, récemment découverts à Venise, d'un homme qui fut l'oracle du judaïsme de son temps, Léon de Modène, ont prouvé que les idées les plus avancées avaient traversé son esprit. Il y aurait exagération à dire que la synagogue ait favorisé cette tendance :

(1) M. Derenbourg, *Archives israélites*, mars 1856, p. 158.

l'ombre de l'infortuné Uriel Acosta se lèverait pour protester contre une telle assertion. Du moins la synagogue n'empêcha pas le mouvement des esprits de se produire. Au xvii^e siècle, tandis que les Richard Simon, les Louis Cappel, les Moïse Amyrault, isolés, persécutés, voyaient leurs tentatives novatrices échouer devant l'intolérance dogmatique de leur époque ; tandis que Bossuet retardait de plus d'un siècle les progrès de l'exégèse et légua à l'Allemagne la gloire de sa fondation, Spinoza, dont le renom posthume comme métaphysicien a trop fait oublier que, de son vivant, il ne fut qu'un exégète, érigeait en méthode générale, dans son *Tractatus theologico-politicus*, l'interprétation rationaliste des livres qui furent pour son âme inquiète l'objet de tant de déchirements. On peut donc soutenir que, jusqu'à la seconde moitié du xviii^e siècle, les juifs ont mieux entendu la Bible que les chrétiens. Ce ne sont pas les juifs, il est vrai, qui ont fondé le mouvement extraordinaire d'études qui, vers la fin du dernier siècle et le commencement de celui-ci, a entièrement renouvelé la philologie hébraïque. Ce mouvement se rattache à deux causes : d'abord au progrès des études orientales et en particulier des études sémitiques, telles que l'école hollandaise d'Albert Schultens les entendit ; en second lieu, à la grande liberté scientifique qui se développa dans les universités allemandes vers la fin du xviii^e siècle. L'Allemagne comprit la première que l'on fait peu d'honneur aux livres saints en réclamant pour eux des règles de critique douce et une sorte de privilège d'immunité ; elle trouva peu naturel que la première condition de la critique sacrée fût d'abdiquer les méthodes ordinaires de la raison. L'exégèse moderne est ainsi dans son ensemble une œuvre essentiellement protestante. Mais, si les Israélites ne l'ont pas fondée, ils ont eu l'insigne droiture d'en adopter la méthode générale et les résultats principaux. C'est à un Israélite, distingué par son savoir, à M. Munk, que nous devons la plus éloquente apologie de la méthode rationaliste (1) et le meilleur résumé qui eût paru en France

(1) Elle est insérée dans la *Bible* de M. Cahen, t. II, init.

avant 1848 de ces doctrines qu'on qualifie, sans les connaître, de nouvelles et d'inouïes (1). Presque toutes les grandes thèses de la critique indépendante sont là exposées avec une lucidité parfaite et une courageuse sincérité. On peut dire que, depuis Richard Simon, il ne s'était rien imprimé en France de si sensé et de si vraiment scientifique sur l'ancienne littérature des Hébreux.

A M. Munk il faut joindre, parmi les plus anciens promoteurs des études hébraïques, chez nous si délaissées, l'infatigable M. Cahen (2). La traduction de M. Cahen est loin de réaliser l'idéal d'une traduction française de la Bible ; mais il faut ajouter, pour être juste, qu'un tel idéal ne saurait être atteint ; M. Cahen s'est proposé avant tout d'être littéral. Je suis loin de déprécier les tentatives de ce genre, quand elles regagnent du côté de l'exactitude le prix qu'elles ne peuvent avoir du côté de l'élégance ; il faut avouer pourtant que le modèle de la traduction accomplie ne doit point être cherché parmi de tels essais. On se trompe si l'on croit conserver la couleur de l'original en conservant des tours opposés au génie de la langue dans laquelle on traduit. Une langue ne doit jamais être parlée à demi. Il n'y a pas de raisons, en effet, pour s'arrêter dans cette voie, et, si l'on se permet, sous prétexte de fidélité, tel idiotisme qui ne se comprend qu'à l'aide d'un commentaire, pourquoi n'en pas venir franchement à ce système de calque où le traducteur se contente de superposer le mot sur le mot, s'inquiétant peu que sa version soit aussi obscure que l'original, et laissant au lecteur le soin d'y trouver un sens ? De telles licences sont admises en allemand, je le sais ; mais c'est là une des facilités que j'envie le moins aux savants d'outre-Rhin. La langue française est puritaine ; on ne fait pas de conditions avec elle. On est libre de ne point l'écrire ; mais, dès qu'on entreprend cette tâche difficile, il faut passer, les mains liées, sous les fourches caudines du dictionnaire autorisé et de la grammaire que l'usage a consacrée.

(1) *Palestine*, Paris, 1845.

(2) Cet article a été écrit, il y a vingt-cinq ans. La traduction, maintenant complète, de M. Reuss a infiniment dépassé tout ce que la France possédait alors en fait d'exégèse biblique.

Que de ces obligations si rigoureuses résultent pour le traducteur d'énormes difficultés, surtout quand il s'agit d'œuvres fort anciennes ou créées par un génie très différent du nôtre, je l'avoue. Toute traduction est essentiellement imparfaite, puisqu'elle est le résultat d'un compromis entre deux obligations contraires : d'une part, l'obligation d'être aussi fidèle que possible aux tours de l'original ; de l'autre, l'obligation d'être français. Mais, de ces deux obligations, il en est une qui n'admet pas de moyen terme, c'est la seconde. Le devoir du traducteur n'est rempli que quand il a ramené la pensée de son texte à une phrase française parfaitement correcte. Si l'œuvre qu'il traduit est tout à fait éloignée de nos habitudes d'esprit, il est inévitable que sa traduction offre, malgré tous ses efforts, des traits singuliers, des images peu conformes à notre goût, des particularités qui demandent explication ; mais ce qui lui est absolument interdit, c'est une faute contre les règles obligatoires de la langue. Le curieux phénomène qui s'est passé en Angleterre, où des traductions de la Bible assez médiocres sous tous les rapports sont devenues la lecture de tous, et en Allemagne, où la traduction presque littérale du même livre est devenue, sous la plume de Luther, un livre vraiment classique, ne saurait se passer en France. Une traduction ne sera jamais parmi nous un livre classique. Notre goût est trop exclusif pour admettre aucune de ces singularités qu'une traduction ne peut supprimer dans les œuvres antiques sous peine d'être infidèle. Aussi la Bible en langue vulgaire n'a-t-elle jamais eu et ne semble-t-elle pas susceptible d'avoir en France la même fortune que partout ailleurs. Le moyen âge, à partir du ^{xii}^e siècle, eut des Bibles françaises d'un assez beau style (1) ; mais aucune ne réussit à se faire accepter. Les traductions protestantes du ^{xvi}^e siècle, qui eurent tant d'efficacité pour nourrir les âmes et inspirer une religion forte jusqu'à l'héroïsme, n'arrivèrent point à une consécration littéraire. Les versions jansénistes du ^{xvii}^e siècle, enfin, sont écrites dans une langue admirable ; mais la

(1) Voir les savantes études de M. Reuss sur ce sujet dans la *Revue de Théologie* de M. Colani (janvier et juin 1851, janvier et décembre 1852, janvier 1853, janvier, février et mars 1857).

couleur de l'original y est trop effacée ; on n'y sent ni l'Orient ni l'antiquité ; au point de vue de la philologie, elles laissent d'ailleurs beaucoup à désirer.

Est-ce à dire qu'il faille renoncer à l'espérance de voir des parties de la Bible traduites de manière à captiver l'attention du public français ? Je ne le pense pas. D'abord une telle traduction, si elle représentait réellement le dernier mot de la science en fait d'exégèse biblique, aurait, indépendamment de son mérite littéraire, un intérêt capital pour les personnes qui se préoccupent des questions religieuses. En outre, il est des parties de la vieille littérature hébraïque auxquelles il serait possible de donner, même en notre langue, un fort grand air. Je suis convaincu que le *Cantique des Cantiques* se lirait avec infiniment de charme s'il était délicatement rendu. Les *Psaumes*, traduits en un style simple et pur, conserveraient une partie de leur pénétrante harmonie. J'essayerai bientôt l'effet que peut produire sur le public le *Livre de Job* traduit, en conservant le rythme de l'original, dans un français où l'on n'a voulu faire aucune concession aux idiotismes du texte. Si cet effet n'est pas celui d'une œuvre grandiose, hardie, empreinte du caractère de la plus forte antiquité, il ne faudra s'en prendre qu'au traducteur. Mais de tous ces efforts ne sortiront que des livres scientifiques et littéraires, jamais n'en sortira un livre comme celui que Luther a donné à sa patrie. La France s'est interdit la possibilité d'un grand livre religieux en langue vulgaire le jour où, fidèle à la tradition romaine, elle a reculé devant une rupture avec le latin et n'a pas trouvé sa langue assez sainte pour la prière. Un des éléments les plus essentiels qui ont fait la noblesse des idiomes antiques a été de la sorte refusé à notre langue ; elle est restée une chose profane ; un certain cachet d'idéal lui a manqué, car jamais l'homme ne l'a trouvée entre lui et Dieu.

LES TÉAZIÉS DE LA PERSE (1)

L'ASIE, quoique frappée depuis longtemps d'un irrévocable arrêt de décadence, n'est pas, de nos jours, en littérature, aussi stérile que l'on pourrait croire. La littérature hindoustanie est, au XIX^e siècle, au moins aussi féconde qu'elle l'a jamais été. La Syrie, surtout Beyrouth, voient renaître, sur le tronc en apparence desséché de la littérature arabe, un rejeton qui n'est pas sans verdure. Le mouvement des études à Constantinople, en ces dernières années, a manqué d'originalité ; il n'en présente pas moins quelques côtés assez curieux. Mais c'est surtout la Perse qui, malgré son abaissement, a présenté les plus remarquables symptômes de renaissance littéraire. D'abord, la Perse est la région de l'Asie occidentale et méridionale qui lit ses chefs-d'œuvre classiques avec le plus de goût et de passion. Peut-être aussi n'y a-t-il aucun pays asiatique où l'esprit ancien de la nation soit plus près de refleurir. C'est que la Perse, grâce au schisme qui lui fait une situation à part au sein de l'islam, a bien mieux gardé les traits de son génie primitif que les pays absorbés par cette espèce de catholicité que le sunnisme, avec son sultan calife, a essayé de réaliser. L'étonnante tentative religieuse des bâbis a montré la force du vieux levain mystique et panthéiste que la conquête arabe n'a pu étouffer. Le soufisme et le dervichisme sont, à leur façon, des protestations contre la religion dominante. Enfin les sentiments exagérés que les chiïtes professent pour Ali, en leur fournissant un prétexte pour maudire les assassins d'Ali, c'est-à-dire les colonnes

(1) Article paru sous le titre : *Théâtre persan, choix de téaziés*, dans *Académie des Inscr. et B.-L., Comptes rendus*, séance du 21 février 1878. (N. de l'éd.)

mêmes de l'islamisme officiel, ont ouvert à leur imagination une échappée hors des murs étroits où s'enferme si volontiers le vrai musulman.

C'est de cette source perpétuellement vivante, d'où le Persan tire presque toutes ses raisons de haïr et d'aimer, c'est de la passion chiite, de ce paradoxe singulier d'un patriotisme aux abois, cherchant ses arguments et ses excitations dans un assassinat arrivé il y a près de treize cents ans et dans une discussion rétrospective sur une question de succession, qu'est sorti le groupe de compositions littéraires le plus original que l'Asie ait produit de notre temps. On sait que la mort tragique d'Ali et de ses deux fils, Hassan et Hossein, est pour les chiites l'analogue de ce que la Passion du Christ est pour les chrétiens. Le mois de moharram, consacré à ces souvenirs sanglants, est, comme une semaine sainte, plein de lugubres images et de scènes de deuil. Un récit traditionnel s'est formé sur ce thème et se lit aux susdits anniversaires, sous une forme dialoguée qui rappelle tout à fait ce qui se pratique dans nos églises le dimanche des Rameaux. Des Européens qui ont assisté à cette récitation chez les métualis chiites de Syrie m'ont assuré que rien n'est plus beau ni plus touchant. Une telle récitation à plusieurs personnages n'était qu'à un pas du *mystère*, compris comme une action scénique. Ce pas cependant n'a été franchi que de nos jours. Il serait téméraire d'affirmer qu'au ^{xvii}e et au ^{xviii}e siècle, l'enthousiasme chiite n'ait pas quelquefois transformé en représentations dramatiques les scènes de la Passion d'Ali et de ses fils; mais certainement ce n'est que de nos jours que de pareilles représentations sont devenues un genre de littérature et ont abouti à des compositions régulières, renfermées dans un cadre précis.

I

C'est à M. Alexandre Chodzko et à M. de Gobineau que nous devons la connaissance de ces curieuses compositions, nées, on le voit, dans des conditions tout à fait semblables à celles

où apparurent nos *mystères* du moyen âge. M. de Gobineau, dans son volume intitulé *les Religions et les philosophies de l'Asie centrale* (Paris, 1865), en décrit parfaitement le caractère et traduisit avec un rare talent une des pièces les plus originales, *les Noces de Cassem*. M. Chodzko acheta à Téhéran un manuscrit qui contenait trente-trois drames du même genre. Ce manuscrit a été acquis par la Bibliothèque nationale. Dans ce vaste répertoire, M. Chodzko a choisi cinq morceaux, dont il vient de nous donner la traduction (1). Je ne connais pas de lecture plus instructive. Ce petit volume enchantera tous ceux qui s'intéressent aux manifestations religieuses comme à la plus parfaite image du génie des peuples divers.

Il faut d'abord se figurer la scène et les circonstances matérielles de la représentation. Cette représentation a lieu tantôt dans des *tékiés*, grands portiques bâtis exprès pour cela, tantôt dans les carrefours, dans les caravansérails, dans les cours des mosquées et des palais. Un homme riche, désireux de se rendre populaire ou de témoigner au Ciel sa reconnaissance, en fait le plus souvent les frais. Il n'y a pas d'œuvre plus méritoire ; les indulgences qu'on y gagne sont, comme disent les Persans, « des briques que l'on fait cuire ici-bas pour construire son palais céleste là-haut ».

Selon la saison (2), de grandes pièces de toile couvrent le local et protègent les acteurs contre les intempéries de l'air. Les galeries et les fenêtres qui donnent sur la scène sont réservées aux invités, au nombre desquels se trouvent toujours les étrangers de distinction et les membres du corps diplomatique. Les Persans ne se font aucun scrupule d'admettre les chrétiens à leurs drames sacrés ; il est même remarquable que les Européens (*Frengui*), par opposition aux Turcs et aux Arabes, jouent presque toujours dans ces drames un rôle favorable aux prétentions d'Ali. Le chiïte aime assez à montrer les chrétiens plus près de la vérité, et

(1) *Théâtre persan, choix de téaziés ou drames*, traduits pour la première fois du persan par A. Chodzko, chargé de cours au Collège de France. Paris, Ernest Leroux, 1878, format elzévirien.

(2) L'année musulmane étant lunaire, le mois de moharram peut tomber en toutes les saisons.

surtout plus compatissants, plus humains, que les Arabes et les sunnites. Il y a tel drame où l'on voit un ambassadeur européen venir appuyer les droits de l'imam au califat ; tel autre, où une dame française vient attester le plus étrange miracle, destiné à révéler un trait jusque-là inconnu de la noirceur des assassins d'Ali.

Par terre, le plus souvent dans un compartiment séparé, s'assoient les femmes sur de petits tabourets qu'elles apportent. Le reste de l'enceinte est rempli de gens accroupis à la manière persane. Au travers de l'assistance circulent les *sekka* (distributeurs d'eau), avec leur sac de cuir suspendu en bandoulière et une soucoupe à la main, offrant à boire à la compagnie, en commémoration de la soif qui dévora les Alides surpris au cœur de l'été dans le désert de Kerbéla. Ce service passe pour une œuvre des plus excellentes ; il est presque toujours le résultat d'un vœu. Un enfant, par exemple, est-il débile, on fait vœu, s'il atteint tel âge, de faire de lui un *sekka* en l'honneur de l'imam Hossein, durant une ou plusieurs saisons. On dit que rien n'est plus gracieux que ces porteurs d'eau. Vêtus avec luxe, les cils et les sourcils peints en bleu foncé, la chevelure frisée en boucles flottantes, coiffés d'un bonnet de cachemire resplendissant de perles et de pierres précieuses, ils vont et viennent, donnant à boire au public de l'eau glacée et quelquefois des sorbets. Puis viennent les loueurs de pipes, les marchands de pastilles faites avec de la terre du désert de Kerbéla et parfumées de musc, les marchands de gâteaux et de friandises. Le public des galeries et des fenêtres prend du café noir et fume des narguילים. Des *ferrâches*, armés de bâtons, se promènent l'air grave et veillent à l'ordre.

L'espace réservé où se tiennent les acteurs se distingue du parterre par une frêle démarcation, que maintiennent non sans peine les *ferrâches*. Cet espace réservé est situé au milieu même de l'enceinte, si bien qu'on voit les acteurs de tous les côtés. Au centre, est une estrade couverte de tapis et supportant un fauteuil où siège le rouzékhan, récitateur de traditions, entouré d'une demi-douzaine d'enfants de chœur. Le rôle du rouzékhan est de préparer le spectateur aux impressions douloureuses par des sermons

et des légendes récités en prose ou chantés en vers. A un moment donné, il jette son turban à terre, déchire son vêtement, se frappe la poitrine, se tire la barbe. Presque tous l'imitent, découvrent leur tête rasée, s'y font des incisions avec la pointe de leur poignard, le sang coule sur leur figure. Le spectacle proprement dit commence ensuite. Les décors et les coulisses n'existant pas, tous les personnages sont à la fois sur la scène. Chacun prend la parole à son tour et s'assoit quand il n'a rien à dire.

Le style de ces drames en plein air a trop souvent la mollesse et la prolixité auxquelles n'échappe, depuis des siècles, presque aucune œuvre de l'Orient. La langue n'a rien de précieux, rien qui dépasse les ressources banales d'une exubérante facilité. Ce qui étonne, c'est la variété d'invention qui éclate dans les détails. Nulle part ne se voit mieux la différence du génie persan et du génie arabe. L'Arabie n'a ni drame ni épopée. La Perse a toujours eu l'épopée, et voilà qu'elle commence à posséder le drame. C'est qu'à vrai dire ces genres se tiennent. Eschyle savait bien qu'il descendait d'Homère ; le drame et l'épopée viennent d'un fond commun, qui est la mythologie et l'esprit national. Il semble étrange de parler de mythologie dans l'islam ; mais, nous l'avons dit, la Perse n'est que bien superficiellement musulmane. C'est par une sorte d'instinct hétérodoxe qu'elle s'est rattachée avec frénésie au culte d'Ali, afin de prendre sa revanche des Arabes et du véritable islam. Ali, pour ces ardentes imaginations, n'est plus un personnage historique ; c'est un Vichnou, c'est un Krichna, un Christ. Sa légende est devenue un pourana de l'Inde, un évangile apocryphe. C'est à cause d'Ali et pour Ali que Dieu a créé le ciel et la terre. Le monde, d'un pôle à l'autre, n'espère être sauvé que par Ali. Ali est la clef qui ouvre toutes les énigmes de l'humanité, le nilomètre du ciel et de la terre, la *kibla* de l'univers, la source unique de tout ce qui existe, le chef du monde créé, des mortels et des esprits, celui qui illumine le soleil et la lune, le géant qui à lui seul soutient l'édifice de la religion, le distributeur des eaux du paradis et des feux de l'enfer. Hassan et Hossein sont les bijoux enchâssés dans le trône de Dieu ; leur nom prononcé dans

le séjour des bienheureux fait que le septième ciel s'incline respectueusement. Ainsi, le naturel chassé revient toujours. Vaincue par l'islam, la Perse a trouvé moyen de se refaire une mythologie et de satisfaire sa mauvaise humeur, en présentant les fondateurs de l'islam comme des misérables, tous les califes comme des usurpateurs, Omar comme un drôle de bas étage, étranger à tout sentiment de pitié.

La fécondité d'imagination que les auteurs de drames persans ont mise au service de ces passions ardentes est vraiment surprenante. La *kasida* arabe, sans récit ni mise en scène, est comme une longue arabesque artistement travaillée ; mais elle manque de fantaisie ; elle est froide, étrangère à toute émotion. Ici, au contraire, le romantisme déborde. Shakespeare se plairait à ces *mystères* et reconnaîtrait sa race à ce quelque chose de profond, de saisissant, d'excessif qui ébranle à la fois tous les pôles de la vie et doit exciter étrangement les nerfs. M. de Gobineau a très bien analysé un des plus singuliers de ces drames religieux, intitulé *la Dame chrétienne*. La pièce paraît avoir été composée postérieurement au voyage de M. Chodzko, ou plutôt c'est un remaniement très habile du *Monastère de moines européens*, qui se trouve dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale. Le prologue dépasse tout en hardiesse. Une dame européenne, traversant par hasard la plaine de Kerbéla, ordonne de dresser la tente. On enfonce un premier piquet ; un long jet de sang jaillit de la terre, du sang véritable, rouge, qui tache tout aux alentours et provoque un mouvement d'horreur dans l'assistance. On enfonce un second piquet, le sang jaillit encore ; un troisième, partout le sang jaillit. L'Européenne épouvantée s'éloigne, s'endort. Le Christ, son prophète, lui apparaît en songe, lui apprend où elle se trouve, lui raconte toute l'histoire de Kerbéla et lui révèle pour la première fois une monstruosité commise par un Bédouin, laquelle dépasse même les limites de la méchanceté arabe telle qu'un Persan la conçoit.

Les cinq pièces publiées par M. Chodzko forment une espèce de série chronologique, allant des derniers jours de Mahomet à l'assassinat d'Ali et à la mort de ses fils. Le grand défaut du Mahomet historique est d'être aussi peu

touchant que possible. Le Mahomet légendaire des chiïtes est mélancolique et pleureur. Il y a une gradation savante dans la scène où un Arabe pousse l'esprit roide et mesquin de sa race jusqu'à exiger que le prophète mourant, en vertu de la loi du talion, reçoive un coup de fouet sur son épaule nue. Les pressentiments qui remplissent les derniers jours de Mahomet, les visions qui empoisonnent la fin de sa vie en lui révélant que les Arabes tueront tous les saints de sa famille, sont très bien nuancés. Touchante surtout est la pièce intitulée *le Jardin de Fatima*. Le prophète vient de mourir ; tous les bons musulmans portent le deuil. Ali reste chez lui en prières ; ses rivaux en profitent pour intriguer. Ali ne manque ainsi l'élection au califat que par trop de modestie et de délicatesse. La brutalité d'Omar éclate alors. « La raison des gens du peuple, dit-il, est dans leurs yeux. » Le califat d'Aboubekr ne sera fondé que quand Fatima aura été chassée du jardin de son père, où elle passe ses jours à pleurer. Omar entreprend cet exploit ; il force la porte, frappe Fatima, qui fait une fausse couche. Ali n'est sauvé que par les étrangers et les chrétiens, qui vont trouver Aboubekr et le supplient de mettre un terme aux barbaries d'Omar.

Il y a un véritable pathétique dans *le Martyre d'Ali*. La désolation de la petite Kulsoum, fille d'Ali, est naturelle et vraie. « Mais tu as donc oublié ta pauvre Kulsoum, père chéri ? A qui me laisseras-tu ? Si parfois il me vient l'envie de t'embrasser, de te voir, où te trouverai-je ? Qui me consolera de ton absence ? Ne m'abandonne pas seule ici. Confie-moi à quelqu'un aussi bon que toi. » La sérénité mystique d'Ali, ses adieux à Gamber, son serviteur, sont de fort belles pages.

ALI

Du calme, de la patience, mon pauvre Gamber. Ne te livre pas à ces pensées de désespoir. Après moi, tu serviras Hassan et Hossein, pour mériter la récompense du salut éternel auprès du maître de tous. Ne t'afflige pas, ami ; mes deux fils assureront ton bien-être sur la terre et là-haut.

GAMBER

Corps du Prophète, astre du septième ciel, âme de la maison de Dieu, rose du parterre de fleurs de la religion et ami d'Allah, ah ! qu'ils étaient beaux ces jours où, monté sur Duldul (1), tu éblouissais les yeux de nos ennemis par le soleil des victoires qui étincelait sur l'or de ton étrier. Je te suivais partout, fier de la grandeur de mon maître, et Gamber, petit atome, se baignait dans les flots de lumière de ta gloire. Dorénavant, comment pourrai-je voir Zulfékar (2), ô mon roi ? Avec quels yeux contemplerai-je Duldul ? Parle, parle, ô mon maître, dis ! A la vue de ton glaive et de ton cheval, comme moi orphelins de leur maître, que fera Gamber, sinon de déchirer sa barbe et ses vêtements ?

ALI

Duldul ne sera pas plus oublieux que toi, mon vieil ami. Pardonne-moi toutes les peines que tu as endurées pendant de longues années. — Approchez, Hassan et Hossein ! je vous confie Gamber ; il m'a servi avec dévouement et loyauté ; il a eu toute ma confiance. Ayez-en soin, mes enfants, et, par vos bontés, faites-lui oublier que je ne vis plus.

GAMBER

J'ai un souhait, une prière à t'adresser, mon prince. Avant de quitter cette terre d'angoisses, j'aurais désiré te voir encore une fois à cheval sur Duldul. Monte-le, ô mon souverain, et laisse-moi marcher encore une fois à côté de ton étrier ; laisse-moi recueillir la poussière des sabots du noble animal ; j'en frotterai mes yeux, c'est un collyre de grand prix.

(1) Nom du cheval d'Ali.

(2) Nom du sabre d'Ali.

ALI

Il ne m'est plus permis de songer à monter Duldul. La mort a déjà sellé pour moi son Duldul. Je vais le monter tout à l'heure, afin de chevaucher à travers d'autres champs. Va, mon brave écuyer Gamber, jette un linceul noir sur mon cheval favori ; dis-lui qu'il n'a plus de maître, que l'iniquité de la fortune l'en a privé.

GAMBER sort, puis revient, tenant par la bride le cheval favori.

Viens, Duldul, que je te revête d'une housse noire. Les mécréants, les infâmes barbares ont martyrisé notre maître. Tu es triste, tu sens, ami Duldul, que ton cavalier, ton prince expire dans les flots de son noble sang. Ne t'en défends pas, laisse-moi te draper pour le deuil. Laisse-moi couvrir ma tête de la poussière que tu foules et puis mourir à tes pieds. Laisse-moi poser ma bouche sur ces étriers, sur cette selle. Ali fait toute ma joie, toute ma richesse.

II

La plus frappante des pièces publiées par M. Chodzko est sûrement celle qui a pour titre *le Monastère de moines européens* (1). Le principal personnage est la tête de l'imam Hossein. L'armée de Yézid se retire, emportant les têtes des martyrs. Survient une alerte ; un corps de partisans des Alides vient pour enlever les têtes. On est près d'un couvent chrétien. Les Arabes demandent à y passer la nuit.

CHEMR

Habitants du monastère chrétien, vous qui obéissez tous à la loi de Jésus, pourriez-vous nous admettre dans vos murs pour une seule nuit ? Nous y entrerons en vrais amis.

(1) « Européen », *Frangui*, est ici synonyme de « chrétien ».

LE PRIEUR

Qui es-tu et d'où viens-tu avec cette armée ? Explique-nous tes intentions secrètes. Que viens-tu chercher au milieu de moines, chef des guerriers ? Si tu as affaire à un des nôtres, dis-nous son nom.

CHEMR

Cette armée que tu vois, composée de blancs et de nègres, marche sous les drapeaux du calife Yézid. Un Arabe ayant eu la fantaisie de devenir calife, notre souverain nous chargea de lui faire savoir ce qu'il en pensait. Il m'envoya avec toute son armée, et le tranchant de mon poignard décida du reste. Sache que le prétendant mordit la poussière il y a quelques jours, grâce à ma bravoure. Sa tête, nous la portons à Damas comme un cadeau destiné au calife. Tous les membres de sa famille sont tombés entre nos mains : les voilà chargés de chaînes. Nous retournons triomphants et joyeux à Damas. Surpris par la nuit dans votre oasis, nous réclamons l'hospitalité sous le toit de votre monastère. N'en refusez pas l'abri à nos soldats fatigués d'une longue marche.

LE PRIEUR

Notre monastère n'est pas assez spacieux pour recevoir toute cette foule. L'armée devrait établir son camp en dehors de l'enceinte du couvent ; vous pourriez nous confier vos prisonniers, nous en prendrions soin. Remettez-nous aussi ces têtes, resplendissantes d'auréoles. Rien qu'à les voir je me sens le cœur pris d'affection pour elles.

CHEMR

Soit ! prends ces têtes, brave moine ; ce sont les têtes des rebelles de la famille du prophète Mahomet. Garde bien ces crânes usurpateurs ; mais surtout aie soin de la tête du soi-disant chef de la religion.

LE PRIEUR, *retirant du haut d'une lance la tête de l'imam Hossein.*

Dieu ! cette tête me fait l'effet d'une tulipe fraîchement éclore ! Les yeux du globe terrestre deviendraient rouges de sang à force de pleurer sur elle. Seigneur Dieu ! d'où vient cette tête souillée de sang coagulé ? A quel zodiaque appartient cette étoile ? De quelle coquille est provenue cette perle royale, Seigneur ?

LA TÊTE DE L'IMAM HOSSEIN *dit en arabe :*

« Ne croyez pas que Dieu ne fasse aucune attention aux injustices que commettent les méchants. » (Coran, XIV, 43.)

LE PRIEUR

Ah ! mon Dieu, ai-je bien entendu ? D'où provient cette voix qui me brûle les entrailles ? Son timbre mélodieux fait vibrer la terre et le ciel. Elle s'est glissée dans l'oreille de mon esprit. Serait-ce un rêve ? Mais je veille... Qu'est-ce donc, mon Dieu ? Serait-ce l'ange Asrafil, faisant sonner la trompette du jour de la résurrection ?

LA TÊTE *récite :*

« Ceux qui se livrent à l'iniquité verront un jour à quel sort déplorable aboutira leur conduite. » (Coran, XXVI, 228.)

LE PRIEUR

Frères du couvent, accourez ! Dites-moi, avez-vous entendu cette voix ? Dites, pour l'amour de Dieu, cette mélodie plaintive, d'où nous vient-elle ? Elle absorbe mon intelligence, et le calme de mon cœur m'abandonne. On dirait que ces gémissements viennent d'en haut.

UN MOINE

Sois persuadé, digne prier, que ces soupirs et ces gémissements viennent de la bouche de cette tête tranchée. Les

lèvres remuent en répétant les versets du *Pentateuque* ; elles nous expliquent le sens mystérieux de l'Évangile... Mais non ; quand j'écoute plus attentivement, chose étrange ! les mouvements de cette langue, de merveilleuse éloquence, épèlent pieusement les versets de deux chapitres du Coran.

LE PRIEUR

Pour l'amour de Dieu, réponds-moi, tête ! A l'âme de quel homme as-tu appartenu ? Rose fanée, dans le jardin de qui t'a-t-on cueillie ? La lumière du salut éternel rayonne de tes joues. Dis-moi, tête ! du festin de quel souverain es-tu le flambeau ? Ah ! si Jésus-Christ nous eût laissé un fils comme toi dans ce monde !... Ame de l'univers, qui es-tu ? Crâne ensanglanté, réponds à mes questions ; tu sais tout. Du milieu du jardin de la foi appelle par son nom l'oiseau de mon esprit. Serais-tu donc Moïse, ou le souffle miraculeux de Jésus ? Ouvre ta bouche d'où coulent les merveilles, explique-moi ce prodige.

LA TÊTE

Je suis le martyr de Kerbéla ; mon nom est Hossein ; mon métier, extirpateur des ennemis de Dieu. Rose nouvellement épanouie dans le parterre de fleurs de la vraie religion, j'eus pour grand-père Mahomet, et Ali pour père ; la meilleure des femmes me donna le jour. Ma patrie est la ville de Médine ; mon lieu de repos est dans les sables du désert de Kerbéla.

LE PRIEUR

Fruit de l'arbre du verger de Fatima ! beau cyprès que les mains maternelles de Fatima se plaisaient à caresser ! Oh ! maudit soit éternellement celui qui te sépara de ton corps, toi qui faisais briller de joie les yeux humides de Fatima ! — Écoutez, moines, courez tous et apportez ici du musc et des flacons d'eau de rose. C'est une œuvre méri-

toire que de parfumer ces têtes ; je les embaumerai toutes, surtout celle du chéri de Fatima. Répandez de l'ambre, des parfums et des fleurs sur les tresses et sur les tempes des têtes de la famille de Mahomet.

UN MOINE

Tiens, reçois de nos mains le musc et l'eau de rose, prieur. L'adoration de ces têtes est un service obligatoire pour nous. Demain, auprès de Dieu, elles intercéderont en notre faveur, plongés que nous sommes jusqu'au cou dans les bourbiers du péché.

LE PRIEUR

Que je tombe victime pour chacune des tresses de ta chevelure, ô imam Hossein, martyr du chemin de Dieu ! Que je serve de rançon à ton âme torturée ! Grâce à la lumière qui rayonne de ta tête, ô élu des deux mondes ! notre cellule est devenue l'objet de la jalousie des palais célestes. Où es-tu donc, Fatima ? Viens peigner la tête de ton fils chéri, laver la boue de ces tresses avec l'eau de tes yeux ! Où est ton illustre grand-père, l'envoyé de Dieu ? Où est ton Seigneur glorieux, Ali, prince des mortels ?

Entre un hatef ou crieur public.

LE HATEF

Soyez attentifs aux scènes d'affliction qui vont se dérouler devant vos yeux. Voici l'esprit du premier homme créé par Dieu : il descend dans ce monastère pour faire sa visite de condoléance à la tête de l'imam Hossein. Le prophète Adam arrive ici, les prunelles humides.

ADAM

Martyr de Kerbéla, joie des yeux de Mahomet, pourquoi ta tête lumineuse est-elle séparée de ton corps ? Je te salue, gloire des deux mondes, martyr tombé sur le chemin qui

nous guide vers Dieu ! Imam glorieux, reçois les hommages d'Adam, qui serait fier de se substituer à toi pour souffrir. Tête rayonnante, tu brilleras dorénavant au sein de la félicité éternelle. Grâce à ton martyre, âme élue de Dieu, tu comparaitras devant son trône, tout éclatante de blancheur.

LE HATEF

Voici le moment de l'arrivée d'Abraham, l'ami de Dieu. Il vient ici, les yeux humides, faire sa visite de condoléance. Il pousse des soupirs, il gémit. Courez à la rencontre de l'ami de Dieu, honorez-le ; il descend d'en haut, et, tout sanglotant, il vient présenter le tribut de sa douleur au défunt de glorieuse mémoire.

ABRAHAM

Moi, l'ami de Dieu, j'arrive pour voir la tête de l'imam Hossein. Moi qui ai construit le sanctuaire de la Caaba, moi qui ai posé cette pierre angulaire vers laquelle se dirigent nuit et jour tous les regards, toutes les espérances des vrais croyants, je te salue, orgueil des deux mondes, victime de l'iniquité ! Je te salue, joie de la poitrine maternelle de la meilleure des femmes. Servir de rançon à ta tête lumineuse, mourir pour toi, tronc ensanglanté, serait un vrai bonheur pour Abraham.

LE HATEF

Arrière, moines ; faites place à Jésus, qui arrive pour pleurer l'illustre rejeton de la souche des prophètes. Il vient faire sa visite de condoléance au fils du prince de l'univers. Le voici, l'enfant de Marie, qui, du haut du septième ciel, descend ici avec Moïse.

JÉSUS

Je suis Jésus, l'esprit de Dieu ; les yeux gros de larmes, j'arrive ici pour m'acquitter des devoirs dus à la tête de

Hossein. Rose du jardin de fleurs d'Ali, lumière de ses deux yeux, je te salue. Victime d'hommes iniques, tombée sur le désert du malheur, reçois mon hommage ! Ah ! que toutes les œuvres méritoires par lesquelles Jésus, persécuté comme toi, a bien mérité de Dieu te servent de rançon, noble tête ! Que je sois sacrifié à ton front couronné d'une auréole, à ton front immaculé ! Quel traître sans foi commit ce sacrilège inouï ? Comment a-t-on osé porter la main sur cette tête d'innocent ! Viens ici, orateur de Dieu (1), approche, contemple ces traits du roi de la religion. Ce rayon qui émanait des yeux de la miséricorde des deux mondes, cette existence bénie, se sont éteints,

MOÏSE

Salut, crâne sanglant de Hossein ! Quel démon a pu se souiller d'un pareil crime ? Mille malédictions sur l'impie qui abattit la palme svelte de ta stature princière, ô Hossein !

La scène atteint les derniers degrés du pathétique quand se présentent successivement, pour saluer le martyr, Mahomet son grand-père, Ali son père, Hassan son frère. Le défilé des femmes célèbres a lieu ensuite :

LE HATEF

Retirez-vous à l'écart ! car voici la mère des mortels. Ève vient les yeux humides rendre visite au petit-fils de notre prophète. L'illustre compagne d'Adam s'avance, affligée, pour voir la tête de Hossein altérée de soif.

ÈVE

Je te salue, tête de Hossein, nageant dans le sang. Ce cou de cygne, lieu de repos favori des tempes du prophète, a été tranché par la haine des barbares. Quel meurtrier leva une main sacrilège sur cette tête couronnée d'auréoles ?

(1) Nom de Moïse chez les musulmans.

Instruis-moi. Où sont tes sœurs Zeineb et Kulsoum ? Pourquoi ne vois-je pas ici tes tristes orphelins ni tes filles ? Une seule parole de toi ferait tressaillir mon cœur.

LE HATEF

Faites place ! La mère d'Isaac, victime de Dieu, arrive les yeux humides ; voici la noble Agar (1), compagne du lit d'Abraham, l'ami de Dieu. Elle arrive pleurer sur la tête de Hossein, roi des démons et des hommes. Remarquez comme elle souffre, que de soupirs et de lamentations soulèvent sa poitrine !

AGAR

Je suis Agar, en proie à la plus profonde affliction ; mes yeux saignent. Agar, séparée de toi, martyr, ne sait guère que se livrer aux gémissements et aux lamentations. Je te salue, lumière des yeux de Fatima, noble tête de l'asile des mortels. Le lieu d'habitation des anges et des démons est devenu un sérail de deuil après ta mort.

LE HATEF

La mère de Joseph, Rachel, arrive pour gémir sur la tête de Hossein, imam du siècle. Elle se meurtrit la poitrine à coups de poing, s'arrache la chevelure et fond en larmes. Tout cela pour honorer les funérailles du maître des martyrs.

RACHEL

Moi, mère de Joseph, j'apporte mon cœur navré de douleur à cause de la triste fin de Hossein, prince du siècle. Je te salue, tête de Hossein, gorgée de sang. Mon fils Joseph est ton serviteur dévoué. Comme je sacrifierais ma vie pour ranimer ton visage aussi pâle que la lune ! Malédiction sur le meurtrier qui insulta tes restes mortels, ô Hossein !

(1) Il y a ici une confusion entre Ismaël et Isaac.

LE HATEF

Cette femme qui s'approche triste et gémissante est la fille de Jéthro. La douleur qu'elle éprouve fait que son âme est semblable à un manteau déchiré en lambeaux. La voilà qui se frappe la tête avec ses deux mains et sanglote à la vue de la tête tranchée de Hossein.

LA FILLE DE JÉTHRO

Mille fois je t'aurais sacrifié mon âme, ô Hossein, lumière des yeux du monde ! Je suis la fille de Jéthro. Hommage à ta tête lumineuse, ô imam Hossein ! à cette tête dont l'éclat ne saurait être terni par le sang qui l'inonde ! Tous les chérubins du ciel souffrent comme moi. Je n'ai pas la force de contempler ta tête tranchée. Comme je m'offrirais en holocauste pour un seul regard de toi !

LE HATEF

Je vois arriver la mère de Jésus. Elle se désole, elle soupire, elle couvre de cendres sa chevelure flottante. Plus elle approche de la tête de Hossein, plus ses lèvres sont fécondes en exclamations, ses yeux en pleurs. Elle veut honorer dignement le trépas du descendant d'Ali.

MARIE

Moi, Marie, frappée d'affliction, désolée et hors de moi-même, je me couvre de cendres à cause de toi. Ah ! plutôt à Dieu que Marie eût été sacrifiée au lieu de cette tête chérie ! Plût à Dieu que la terre entière eût croulé plutôt que d'avoir servi de théâtre à un crime aussi atroce ! Pauvre Fatima, quand elle aura su ce qui est arrivé à la lumière de ses yeux, quand elle aura vu que son Hossein a été massacré par une vile soldatesque, pauvre mère ! ses cris amèneront sur la terre le jour du jugement dernier. Reçois mon salut, ô lumière des deux prunelles de Fatima ! O septième ciel, je te jette mes cris, mes malédictions !

Dieu ! arrache les yeux de Marie, épargne-lui la vue du cadavre mutilé du plus cher d'entre les imams !

LE HATEF

A présent arrive la mère de Moïse, pour visiter la tête du chef des hommes et des génies. Elle s'approche de la tête de Hossein en se frappant la tête et le sein.

LA MÈRE DE MOÏSE

'Tête tombée sous l'épée de l'ennemi, accepte mes hommages. Dis-moi, qui t'a séparée de ton beau corps ? Quel est le traître infâme qui s'est rendu coupable de ce forfait ? Je te salue, cadavre décapité et abandonné aux loups du désert. Dieu fasse que ce spectacle m'aveugle et que je ne voie plus dans un semblable état les reliques du bijou de l'univers !

L'émotion est au comble quand Hadidja, grand-mère de Hossein, et Fatima, sa mère, entrent en scène. Le prieur du couvent, vaincu par tant de miracles, se fait chiïte.

LE PRIEUR

Hossein, souvenir laissé aux mortels par le courageux Ali, mon cerveau brûle de l'amour que tu viens de m'inspirer. Exauce mon humble prière, martyr tombé sous le fer des injustes. Je désire que tu me convertisses à ta religion ; ô Hossein, je renonce à l'étole du prêtre chrétien !

LA TÊTE

Récite après moi la formule de la profession de foi de l'islam ; dis :

« Je confesse qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah, et que Mahomet est l'envoyé d'Allah, et Ali l'ami d'Allah. »

LE PRIEUR

Dieu, n'oublie pas, au jour du jugement dernier, les paroles que je prononce :

« Je confesse qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah. »

Ainsi le génie mystique de la Perse a su donner à l'islamisme ce qui lui manquait, l'idéal tendre et souffrant, des motifs de pleurer, la complainte larmoyante, la Passion. C'est là un besoin absolu de toute religion. Depuis les adonies jusqu'à la semaine sainte, les récits, les tableaux propres à ouvrir la source des larmes n'ont manqué à aucun culte. Il est si doux de pleurer sur un Dieu rédempteur, sur une victime qui s'est offerte pour le salut de ses fidèles, d'entonner le *planctus naturae*, « au milieu de cet antre d'iniquités qu'on appelle le monde ». Ce sentiment est à peu près étranger à l'islamisme arabe, religion purement virile, uniquement faite pour les hommes. Dans la légende de Jésus selon les musulmans sunnites, Jésus ne souffre pas, n'est pas crucifié. Rien non plus dans la vie de Mahomet, telle que l'écrivent les orthodoxes, qui inspire des sentiments de tendresse, de pitié. Les chiites ont créé la vertu patiente en la personne d'Ali et de ses fils, sans imitation directe de la Passion chrétienne, mais en s'appuyant sur les mêmes sentiments. L'expiation, dont il n'y a pas de trace dans le sunnisme, est le fond du chiisme. Le vieux destin persan, le véritable Dieu de l'Iran, se retrouve dans nos drames avec le même caractère triste et grandiose que dans le *Schah-nameh*. Ali souffre parce que le destin le veut, et aussi pour son peuple chiite, pour que le mérite de ses douleurs soit compté au profit des peuples chiites. Comble de l'héroïsme ! il faut, pour que ce sacrifice soit efficace, que les victimes acceptent leur martyre. Une belle scène de la pièce intitulée *le Messenger de Dieu* est celle où Mahomet fait consentir Ali et Fatima à la mort de leurs fils.

FATIMA

Eux, mes deux fils, renoncer à la vie, devenir martyrs, grand Dieu ! Qu'ont-ils donc fait pour mériter ce châtiment aussi affreux que déshonorant ? Tu n'as agi envers tes peuples qu'en souverain plein de sollicitude pour leur bien-être. Seraient-ils ingrats et criminels au point d'oser lever la main contre les princes de ta famille ?

LE PROPHÈTE

• Le martyre de mes descendants ne provient pas d'une faute de leur part. Ils vivraient tous, si la vie devait récompenser le mérite. Mais il n'y a que leur martyre qui puisse assurer le salut de mes sectateurs et témoigner en leur faveur au jour de la résurrection. Dieu lui-même l'a ainsi décrété. Moi, ainsi que ton mari, nous avons acquiescé à la volonté divine ; acquiesce à ton tour, ma fille ; assure le bonheur éternel de mes peuples ! Consens, et tu deviendras l'aurore du jour de leur éternité bienheureuse ; ton assentiment les couvrira d'une égide contre les atteintes du mal. Dieu veut que ce pacte d'alliance soit revêtu de ton sceau. D'une seule parole de toi va dépendre le salut de millions de croyants.

FATIMA

Puisqu'on veut que les vrais croyants soient sauvés au prix de mon infortune, je consens à être la plus malheureuse des mères ; je consens à ce que la grande calamité ait son cours !

Ces endroits produisent toujours dans la foule des transports d'indignation. Et, quand Omar s'écrie : « Point de lamentations, Ali ! Récite la prière des agonisants et agenouille-toi, afin que je puisse d'un seul coup faire tomber ta tête », et qu'Ali s'agenouille sous le sabre d'Omar en prononçant la prière de ceux qui vont mourir, les sanglots éclatent. Les femmes qui assistent à la représentation

en font pour une grande part le caractère. A l'inverse des sunnites, chez lesquels les femmes n'ont presque pas de religion, la piété féminine est très vive chez les chiites. Presque tous les *téaziés* contiennent, à l'adresse des assistantes, quelques compliments galamment tournés.

HOSSEIN

Ma mère, que donneras-tu à celles d'entre les femmes qui honoreront le souvenir de ma mort tragique ? Car, dans ce moment suprême de la résurrection où elles soulèveront leur tête hors de leur tombeau, toutes alors, de même qu'aujourd'hui, espéreront me voir.

FATIMA

Rassure-toi, lumière de mes yeux, je te jure, par l'essence des splendeurs du Dieu sans pareil, qu'au moment où elles arriveront à la porte du paradis debout, tête nue, les yeux en larmes, le cœur en feu, en un mot telles que je les aurai vues célébrant tes funérailles sur la terre, je jure, dis-je, qu'elles m'y trouveront. Je n'appellerai auprès de moi que celles qui t'auront pleuré. Après les avoir introduites dans les jardins des délices éternelles, je leur en ferai les honneurs moi-même.

Et ailleurs :

FATIMA

Ne t'en soucie pas, ô joie de mes yeux ! Aussi vrai que Dieu est glorieux et sans pareil dans son essence, je n'aurai pas d'autres amies dans le séjour des bienheureux que celles d'entre les femmes qui auront assisté à la célébration des mystères en ton honneur ; je les attendrai aux portes du paradis, et je les introduirai dans mon palais aussitôt arrivées. Elles n'ont qu'à s'y présenter telles qu'on les aura vues au jour de l'anniversaire de ton martyre, la tête décoiffée, les yeux pleins de larmes et le cœur brûlant.

Aucun de nos *mystères* du moyen âge n'est, selon moi, écrit avec un sentiment aussi large ni aussi passionné. La haine manque à nos *mystères*. Le christianisme y est incontesté. Les personnages odieux, tels qu'Hérode, les juifs, les païens, se meuvent dans un lointain obscur, où l'indignation arrive bien émoussée. En Perse, au contraire, la rage contre les Arabes et contre les sunnites en général ne dort jamais. En y faisant appel, on est assuré du succès. Il faut lire le volume entier de M. Chodzko pour comprendre ce qu'il y a dans ce genre nouveau de littérature, naissant en quelque sorte sous nos yeux, d'originalité et de puissance. C'est que l'esprit populaire seul peut produire une œuvre vivante. Il paraît que les Persans qui connaissent un peu l'Europe s'étonnent de l'intérêt qu'ont pour nous les *téaziés*. « Eh quoi ! disent-ils, vous qui avez un si beau théâtre, pourquoi recherchez-vous ces œuvres d'un art enfantin ? » C'est que la sincérité est tout en littérature. L'expression la plus imparfaite d'un sentiment profond vaut mieux que les plus habiles artifices pour amuser un parterre blasé.

JOACHIM DE FLORE ET L'ÉVANGILE ÉTERNEL

LES recherches qui forment la plus grande partie de ce travail furent faites en 1852, à la demande du vénérable doyen de la Faculté des lettres de Paris, M. Victor Le Clerc. M. Le Clerc, ayant à parler de l'Évangile éternel dans le t. XXIV de l'*Histoire littéraire de la France*, désirait connaître ce que le département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, auquel j'étais alors attaché, pouvait contenir sur cette question obscure. Quelque temps avant sa mort, mon savant maître me rendit l'étude que je lui avais remise, en m'autorisant à l'imprimer. J'y ajoutai quelques généralités destinées à faire comprendre le sujet aux personnes instruites, et le tout parut dans la *Revue des Deux Mondes* (1^{er} juillet 1866). En 1861, M. Xavier Rousselot avait publié un essai intitulé *Histoire de l'Évangile éternel*, qui n'est pas sans mérite, mais où les questions critiques ne sont guère abordées. En 1867, il en a paru une prétendue seconde édition, sous le titre de : *Étude d'histoire religieuse aux XII^e et XIII^e siècles; Joachim de Flore, Jean de Parme et la doctrine de l'Évangile éternel*. Dans la préface, l'auteur déclare n'avoir rien trouvé, en lisant mon travail, qui modifiât ses premières opinions. M. Paul Meyer a montré (*Revue critique*, 25 avril 1868) que, si de telles modifications s'étaient produites dans l'esprit de l'honorable professeur, il lui eût été difficile d'y faire droit, puisque ce qu'il appelle une seconde édition n'est que le tirage de 1861 avec un titre nouveau. L'opuscule de M. J.-A. Schneider, *Joachim von Floris und die Apokalyptiker des Mittelalters* (Dillingen, 1872) a peu de valeur originale. En 1874, M. Preger a publié, dans les *Mémoires* de l'Académie de Munich (t. XII, 3^e partie), un mémoire intitulé *Das Evangelium aeternum und Joachim von Floris*. M. Preger n'a pas connu mon travail, publié en 1866. S'il l'avait lu, je crois qu'il eût évité quelques erreurs

et ne se fût pas engagé dans la thèse paradoxale que tous les écrits qui portent le nom de Joachim, sans exception, ont été fabriqués par les sectaires du milieu du XIII^e siècle. Dom Bernardo-Antonio de Riso, religieux du mont Cassin, maintenant évêque de Catanzaro, adopte mes conclusions dans son opuscule : *Della vita, e delle opere dell' abate Giochino* (Milan, 1872). Le R. P. Denifle doit traiter la question avec tous ses développements, dans le troisième volume de son ouvrage intitulé : *Die Bettelorden und die Universität Paris in der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts*. Ce n'est qu'après m'être assuré que les recherches de ce savant religieux ne paraîtront pas avant plusieurs années que je me suis décidé à reproduire le présent écrit.

L'idée fondamentale du christianisme naissant fut la foi à l'inauguration prochaine d'un royaume de Dieu, qui renouvellerait le monde et y fonderait l'éternelle félicité des saints. Jésus, à plusieurs reprises, déclara que ceux qui l'écoutaient ne goûteraient pas la mort avant d'avoir été témoins de son avènement ; toute la première génération chrétienne croyait à chaque instant voir poindre dans le ciel le grand signe qui devait annoncer la venue du Fils de l'homme ; l'auteur de l'*Apocalypse*, plus hardi, voulut supputer les jours. Lorsque, le monde s'obstinant à durer, de complaisantes explications eurent ménagé une retraite à ces annonces trop précises, le levain d'espérances infinies qui était au sein de la religion nouvelle ne périt point pour cela. Une famille non interrompue d'enthousiastes, en un sens très vrais disciples de Jésus, se continua de siècle en siècle, annonçant le prochain accomplissement de l'idéal promis. Ce grand instinct d'avenir a été la force du christianisme, le secret de sa jeunesse sans cesse renaissante. Les congrégations de « saints du dernier jour » qui se multiplient encore en Angleterre et aux États-Unis, que sont-elles à leur manière, si ce n'est un reste du vieil esprit, un fruit direct de l'*Apocalypse*, un parti de millénaires attardés, gardant en plein XIX^e siècle les espérances qui firent la consolation des premiers croyants ?

Entre toutes les utopies qu'ont fait naître ces aspirations vers un état nouveau de l'humanité, devant réaliser ce

qui n'avait été jusque-là que figure et prophétie, la plus originale sans contredit a été la tentative de la secte religieuse et monastique qui, au XIII^e siècle, prétendit réformer l'Église et le monde, et inscrivit hardiment sur son drapeau *Évangile éternel*. Le mauvais succès de cette tentative et les rigueurs dont elle fut l'objet ont détruit les monuments qui nous l'eussent directement fait connaître. Il faut aujourd'hui la plus minutieuse enquête pour retrouver la trace de ces hardies nouveautés, et souvent, dans l'étude qu'on va lire, nous devons nous rapprocher des formes reçues dans les recueils d'érudition. Mais le fait qui nous occupe est le plus extraordinaire peut-être du plus grand siècle du moyen âge ; rien ne doit paraître fastidieux ou puéril, quand il s'agit de ranimer le souvenir de ceux qui ont aimé l'humanité et souffert en croyant la servir.

I

JOACHIM DE FLORE

Un nom à demi légendaire brille en tête de la doctrine de l'Évangile éternel. Vers la fin du XII^e siècle et dans les premières années du XIII^e, vécut en Calabre un saint abbé de l'ordre de Cîteaux, nommé Joachim (1). Placé sur les confins de l'Église grecque et de l'Église latine, il vit avec une rare clairvoyance l'état général de la chrétienté. Tout le monde latin le reconnut pour prophète ; un ordre nouveau, celui de Flore, tira son nom du lieu, voisin de Cosence, où il se retira. L'étroite et soupçonneuse théologie scolastique, qui devait bientôt dessécher tous les bons germes que le siècle portait en son sein, n'était pas encore dominante. La doctrine de Joachim ne fut jamais attaquée de son vivant. Il fut fort honoré des papes Lucius III et Clément III. On convenait généralement qu'il avait reçu, pour expliquer les oracles obscurs contenus dans les livres saints, des lumières surnaturelles et une assistance spéciale.

(1) Voir sa vie dans les Bollandistes, *Acta SS. Maii*, t. VII, p. 93 ss.

Doué d'une imagination ardente, le Calabrais enthousiaste conçut dans ses rapports fréquents avec l'Église grecque, gardienne plus fidèle de l'ancienne discipline, et peut-être avec quelque branche de l'Église cathare, une grande aversion contre l'organisation de l'Église latine, contre l'intrusion de la féodalité dans les choses sacrées, contre les mœurs corrompues et mondaines du haut clergé simoniaque. L'idée qui, trois siècles plus tard, amènera une révolution religieuse, je veux dire la profonde dissemblance de l'Église du moyen âge et de l'Église primitive, est déjà chez lui tout entière. La Bible et surtout les prophètes, dont il faisait sa lecture habituelle, lui révélèrent une philosophie de l'histoire qu'il appliquait sans hésiter au présent, par laquelle même il prétendait régler l'avenir. Les destinées de l'Église catholique, telle que l'avait faite le cours des siècles, lui parurent toucher à leur terme. L'Église grecque, disait-il parfois, est Sodome, l'Église latine est Gomorrhe (1). Il sembla croire que la doctrine du Christ n'était pas définitive, et que le règne du Saint-Esprit, obscurément promis par l'Évangile, n'était pas encore fondé.

De telles pensées venaient spontanément, dans les pays les plus divers, aux âmes qui ressentaient les angoisses du temps. Les courageux hérétiques, disciples d'Amauri de Bène, brûlés aux Champeaux en décembre 1210, professaient exactement les mêmes idées (2), et rien absolument ne fait croire qu'ils aient eu la moindre connaissance des doctrines de Joachim.

Comme remède à la corruption du siècle, Joachim de Flore semble avoir déjà rêvé la pauvreté. Il prédit, à ce qu'on assure, l'apparition d'un ordre composé d'hommes spirituels, qui dominerait d'une mer à l'autre et jouirait de la vision du Père; mais ce que vingt ans plus tard devait réaliser François d'Assise, Joachim ne fit que l'entrevoir. Son ordre de Flore n'acquiesça jamais une bien grande impor-

(1) Lettre *Loquens Dominus Ezechieli*, n° 58 de Saint-Germain, dernier folio, verso.

(2) Voir le mémoire de M. Hauréau dans la *Revue archéologique*, déc. 1864. Cf. Fleury, livre LXXVI, n° 59.

tance, et les doutes graves qui pesèrent après sa mort sur son orthodoxie empêchèrent l'opinion de sa sainteté de prévaloir d'une manière définitive en dehors de la Calabre. La physionomie de cet homme étrange, entourée d'une auréole de mystère, resta toutefois vivement empreinte dans le souvenir de ses contemporains. La légende s'en empara de très bonne heure. On raconta de lui d'innombrables miracles, on lui fit prédire les révolutions de l'Église et des empires. L'imagination dès lors ne s'arrêta plus. Dante lui donne un brevet formel de prophète (1). C'est encore un curieux spectacle que celui des manuscrits assez nombreux qui contiennent les prédictions attribuées à Joachim. On voit qu'ils ont été lus avec foi et anxiété. Les marges sont chargées de notes : *Nota, nota, nota! Nota bene! Nota mirabilem prophetiam!* Au bas de la page, des chiffres et des calculs ; le lecteur inquiet a voulu supporter ses terreurs et voir si les redoutables événements annoncés par le livre s'accompliront bientôt (2).

Joachim est d'ordinaire présenté comme l'auteur de *l'Évangile éternel*. Tout le moyen âge, depuis le milieu du XIII^e siècle, a cru, et les critiques modernes ont généralement admis que ce mot d'*Évangile éternel* fut le titre d'un livre secret, dont on essayait méchamment de substituer la doctrine à l'Évangile du Christ. Des doutes s'élèvent sur ce point, lorsqu'on voit la plupart des auteurs contemporains ne parler d'un tel livre que vaguement, sur ouï-dire, et sans jamais le citer textuellement, quand on remarque, d'ailleurs, entre leurs témoignages les contradictions les plus flagrantes sur la nature et l'origine du livre. En voyant ce volume introuvable servir d'aliment et de prétexte aux passions et aux intérêts qui se disputaient le monde au XIII^e siècle, on est par moment tenté de le placer dans la même catégorie que le livre des *Trois imposteurs*, qui bien certainement n'a jamais existé (3), au rang de ces chimères créées par la calomnie, et toujours tenues en réserve contre ceux qu'il importe de perdre. Le mot d'*Évangile éternel*, en effet, pris

(1) *Paradis*, XII, p. 140-141.

(2) Voir par exemple le manuscrit ancien fonds latin, n° 427.

(3) Voir mon essai sur *Averroès et l'Averroïsme*, p. 227.

comme le nom d'une école, apparaît pour la première fois dans le monde théologique en 1254. C'était le moment où les querelles de l'Université avec les ordres mendiants et des ordres mendiants entre eux avaient atteint le plus haut degré de vivacité. *L'Évangile éternel* devint dans cette mêlée générale une arme pour les différents partis. Les dominicains le reprochaient aux franciscains et ceux-ci aux disciples de saint Dominique. L'Université, par l'organe de Guillaume de Saint-Amour, en accusait les mendiants, et, en vertu d'un singulier retour, Guillaume de Saint-Amour en passait lui-même pour l'auteur aux yeux de l'opinion (1).

A bien des égards, nous pouvons mieux que les contemporains démêler ces confusions. Certes *l'Évangile éternel* ne provient ni des dominicains ni de l'Université ; il provient de cette fraction dissidente de la famille de saint François qui, gardant, au milieu de l'amollissement général de l'ordre, l'esprit du fondateur, continua de croire, durant le XIII^e siècle et une partie du XIV^e, que la règle séraphique renfermait le principe d'une génération de l'humanité, un second Évangile supérieur au premier par sa perfection et par la durée qui lui était assurée. Sur ce point, le doute n'est plus permis ; mais sur tout le reste que d'incertitudes ! A-t-il réellement existé un livre intitulé *l'Évangile éternel* ? S'il a existé, quel en est l'auteur ? Ce livre est-il conservé en tout ou en partie ? Reste-t-il quelque espérance de le retrouver ? Telles sont les questions que je vais essayer de résoudre au moyen de certains documents inédits, ou dont la critique n'a pas encore tiré tout le parti possible. Les écrits de Joachim, en toute hypothèse, ayant été le prétexte et ayant fourni la matière de *l'Évangile éternel*, une discussion critique de l'authenticité des ouvrages de Joachim doit précéder toute recherche sur le sujet qui nous occupe. Ce travail n'ayant trouvé place dans aucun recueil d'histoire littéraire ou ecclésiastique, je suis obligé de l'entreprendre ici.

(1) Voir l'article de M. Daunou sur Jean de Parme, dans le t. XX de *l'Histoire littéraire de la France*, p. 23 ss, et les additions aux articles de Guillaume de Saint-Amour et de Gérard d'Abbeville, dans le t. XXI, p. 468 ss.

II

DISCUSSION SUR L'AUTHENTICITÉ DES OUVRAGES
DE JOACHIM DE FLORE

Dans une lettre en guise de testament, datée de l'an 1200 (1), Joachim, exposant avec détail l'état où se trouvaient alors ses écrits, mentionne comme terminés trois ouvrages : la *Concorde de l'Ancien et du Nouveau Testament*, le *Commentaire sur l'Apocalypse* et le *Psaltérion décadecorde*, « sans parler, ajoute-t-il, de quelques opuscules contre les juifs et contre les adversaires de la foi catholique ».

Ces trois écrits sont les seuls grands ouvrages attribués à Joachim dont l'authenticité soit bien établie. Joachim mourut le 30 mars 1202, selon l'opinion la plus probable ; en tout cas, il mourut peu après 1200. On ne peut croire qu'en ses deux ou trois dernières années il ait composé les autres ouvrages qu'on lui attribue, et qui forment à eux seuls une masse plus volumineuse que les livres dont la rédaction occupa le reste de sa vie. Luc, depuis archevêque de Cosence, qui fut son secrétaire, ne mentionne que les trois ouvrages précités (2). Guillaume de Saint-Amour, combattant ses erreurs, n'en connaît pas d'autres (3). Les cardinaux qui condamnèrent sa doctrine à Anagni ne citent qu'une lettre en dehors de ces trois écrits (4). Florent, évêque de Saint-Jean-d'Acre, qui remplit les fonctions de promoteur en cette affaire, n'allègue que les trois grands ouvrages. Guillaume d'Auvergne ne mentionne que le

(1) On peut la lire en tête des éditions de la *Concorde de l'Ancien et du Nouveau Testament* (Venise, 1519), et du *Commentaire sur l'Apocalypse* (Venise, 1527) ou dans d'Argentré, *Collectio judiciorum*, I, p. 121, ou dans les Bollandistes, loc. cit., p. 104. M. Preger croit que cette lettre a été fabriquée vers le milieu du XIII^e siècle avec les écrits apocryphes de Joachim. Mais il semble bien que le 4^e concile de Latran (1215) l'a visée (Labbe, *Conciles*, XI, 1^{re} part., col. 148).

(2) *Act. SS.*, I. c., p. 93.

(3) Dans Martène et Durand, *Amplissima Collectio*, t. IX, col. 1323. Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 474.

(4) Voir ci-après, p. 877 ss.

Commentaire sur l'Apocalypse et la *Concorde* (1). Enfin nous montrerons bientôt que les autres livres dont on a grossi les œuvres du saint abbé portent tous les caractères intrinsèques de la supposition.

Les trois grands ouvrages authentiques dont nous venons de parler ont été imprimés plusieurs fois, et se trouvent dans un grand nombre de manuscrits. Nous n'avons donc pas à les décrire. Il importe seulement d'observer que les éditions ont été faites avec beaucoup de négligence, et qu'il a pu se glisser dans le texte des gloses et des additions n'appartenant pas à Joachim. Il faut aussi remarquer que les six livres du *Commentaire sur l'Apocalypse* sont précédés d'un *Liber introductorius in Expositionem Apocalypsis*, qui est souvent présenté comme un ouvrage à part, sous le titre d'*Enchiridion* ou *Apocalypsis nova* (2).

Le traité contre les juifs dont Joachim nous parle dans son testament paraît se trouver dans un manuscrit de Dresde (3) et se rattacher à la *Concorde*.

Aux ouvrages authentiques de Joachim, il faut cependant, à ce qu'il semble, ajouter deux lettres :

1^o Une lettre inédite adressée à tous les fidèles et commençant par ces mots : *Loquens Dominus Ezechieli prophetæ* ; on la trouve dans les manuscrits 3595 de l'ancien fonds, fol. 19, verso ; Saint-Germain, 58, dernier feuillet, verso ; Sorbonne, 1726, fol. 59 ;

2^o Une lettre *De articulis fidei, ad quemdam filium suum Joannem*, identique sans doute à un traité *De articulis fidei* mentionné dans les anciennes listes des écrits de Joachim (4). Cet ouvrage n'est connu que par l'extrait qu'on en trouve dans les procès-verbaux de la commission d'Anagni qui condamna l'*Évangile éternel* en 1255, procès-verbaux dont

(1) *De Virtutibus*, c. XI, p. 152, Paris, 1674.

(2) Ms. Sorb., 1726, fol. 92 v., lignes 27 et 28 ; fol. 103, lignes 2 et 3. — Ce même ouvrage, dans le n^o 427 de l'ancien fonds latin, est intitulé, je ne sais pourquoi, *Liber de diversitate mysteriorum Dei*. — Voir de Visch, *Biblioth. Cisterciensis*, p. 172.

(3) *Katalog der Handschriften der Bibl. zu Dresden*, t. I, p. 57. Cf. de Visch, *Bibl. Cisterc.*, p. 172 ; Trithème, n^o 389.

(4) *Joachim abbas et Florentis ordinis chronologia* (Cosence, 1612), p. 92. — *Acta SS. Maii*, t. VII, p. 103, 105. Les Bollandistes n'ont émis sur cet ouvrage que des conjectures invraisemblables.

nous parlerons bientôt (1). Joachim recommande à son disciple de tenir le livre soigneusement caché, pour échapper aux soupçons de faux zélés qui ne cherchent que des prétextes pour crier au scandale. On comprend que le caractère ésotérique et secret que Joachim voulut donner à cet écrit ait empêché les copies de se répandre. C'était là peut-être qu'il soutenait sur la Trinité ces doctrines opposées à celles de Pierre Lombard, qui lui attirèrent une condamnation au quatrième concile de Latran (2). Les procès-verbaux d'Anagni contiennent encore deux fragments du même ouvrage, l'un extrait du premier chapitre, intitulé : *De fide Trinitatis*, l'autre du dernier, intitulé : *Confessio fidei ejus, id est Joachim* (fol. 185) ; mais ces extraits ne renferment que des arguties théologiques d'un médiocre intérêt pour la critique.

Peut-être faut-il aussi regarder comme appartenant à Joachim deux hymnes sur le paradis, l'une en vers saphiques, l'autre en vers trochaïques, que l'on trouve dans les éditions de ses œuvres à la suite du *Psaltérion décacorde*. La seconde de ces compositions, présentant le récit d'un voyage dans le monde surnaturel, est curieuse comme antécédent de *La divine Comédie* (3).

(1) On y lit (fol. 104 v. du ms. de Sorbonne, 1725) : « *Idem habetur apertius in libello ipsius Joachim De articulis fidei, descripto ad quemdam filium suum Iohannem, quod opus suspectum est ex ipso prologo, ubi sic incipit dicens : « Rogasti me attentius, fili Iohannes, ut tibi compilatos traderem articulos fidei, et notarem illa quae occurrerent Scripturarum loca, in quibus solent simplices frequenter errare. Ecce in subjecta pagina invenies quod petisti. Tene apud te, et lege sub silentio, observans ne perveniat ad manus eorum qui rapiunt verba de convallibus, et currunt cum clamore, ut vocentur ab hominibus Rabbi, habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus penitus abnegantes. » Ecce qualiter in hoc prologo vult iste Joachim articulos fidei legi in abscondito, more haeticorum qui in conventiculis dogmatizant. Item inhibet ne tractatus suus veniat ad manus magistrorum, quos etiam tam impudenter quam superbe vituperat. »*

(2) Le concile semble cependant avoir en vue un traité distinct. « *Libellum sive tractatum quem abbas Joachim edidit contra magistrum Petrum Lombardum, de unitate seu essentia Trinitatis.* » Labbe, *Conc.*, t. XI, 1^{er} part., p. 144 ss, 240 ; d'Argentré, *Coll. Jud.*, I, p. 120-121. Voir de Visch, *Bibl. Cisterc.*, p. 173 ; Trithème, *De script. eccl.*, n° 389 ; de Lauro, dans de Riso, p. 150-151.

(3) Ni M. Ozanam, ni M. Labitte, ni M. Thomas Wright n'ont, je crois, parlé de cette pièce dans leurs travaux sur les origines de la trilogie dantesque.

Abordons maintenant la discussion des ouvrages qui ont été attribués à Joachim, et que la critique peut ou doit lui contester (1).

Le plus important est le *Commentaire sur Jérémie* (2), censé dédié à l'empereur Henri VI et imprimé plusieurs fois à Venise. Le caractère de cet écrit est fort différent de celui des ouvrages authentiques de Joachim. Quand Joachim veut être prophète, il l'est sobrement et avec réserve. Il ne nomme personne : les événements sont à peine indiqués ; l'ampleur du style biblique lui permet ces phrases vagues qui deviennent prophétiques quand les événements s'y prêtent, sans être compromettantes quand les faits prennent un autre tour. Le *Commentaire sur Jérémie*, au contraire, est d'une extrême précision. Les allusions aux événements du XIII^e siècle y sont évidentes. Frédéric II, qui n'avait que deux ans à l'époque où Joachim aurait écrit cet ouvrage, est déjà désigné par les métaphores habituelles à ses ennemis, *viperæ*, *regulus*. Son règne est présenté comme celui d'un tyran ennemi de l'Église, destructeur de ses privilèges, persécuteur de ses ministres, d'un nouvel Évil-mérodach qui s'assoira dans le temple et se fera adorer comme dieu.

« Dans son enfance, dit le prophète, il paraîtra doux et aimable, il sera allaité des mamelles de l'épouse de l'agneau, mais, dans la suite, comme un autre Balthazar, il ne suivra que la fougue de ses passions et profanera avec des femmes les vases sacrés du temple de Dieu. Mais, puisque vous me demandez quelle sera sa fin, écoutez Isaïe qui vous l'apprendra. Une épée non humaine le renversera, une épée qui n'est

(1) Quelques indications de Lauro, de Trithème, de Visch sont trop vagues pour être discutées.

(2) Postérieurement à la première composition de ce travail, a paru, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* de M. Hilgenfeld, (2^e année, Iéna, 1859), un mémoire de M. Karl Friderich relatif à ce commentaire et au *Commentaire sur Isaïe*, également attribué à Joachim. M. Friderich est arrivé au même résultat que nous sur la question d'authenticité. M. Völter accepte cette thèse comme démontrée. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* de Brieger (4^e année, Gotha, 1880), p. 367 ss. M. J.-A. Schneider, sans avoir connu les recherches de M. Friderich ni les miennes, est arrivé à des conclusions analogues (*Joachim von Floris*, p. 27 ss).

autre que le glaive de la parole de Dieu l'exterminera, afin que vous sachiez que Dieu n'a pas besoin de la main des hommes pour tirer ce monstre de sa caverne. »

Le guelfe du XIII^e siècle se révèle ensuite dans ces curieuses paroles :

« Le Seigneur dégainera son épée, car l'empire des Allemands a toujours été pour nous dur et cruel. Il faut donc que le Seigneur le renverse par le glaive de sa fureur, afin qu'au bruit de sa ruine tous les rois tremblent (1). »

Et ailleurs :

« L'armée des Chaldéens combattant contre Jérusalem et Juda, à l'exception de Lachis et d'Azecha, représente les Allemands et les autres persécuteurs armés contre l'Église romaine et les cités latines de l'Italie, à l'exception de celles qui sont fortes par le peuple ou qui savent se concentrer dans leurs murs (2). Le schisme de l'Église et de l'empire, commencé par les Normands, se consummera par les Allemands, dont les flots étoufferont la liberté des pontifes — en sorte que l'empire, qui servit d'abord à élever l'Église, en sera la ruine aux derniers jours (3).

» L'empire des Chaldéens, dit-il encore, tend au néant. L'aigle viendra, comme dit la sibylle Érythrée, léopard par la férocité, renard par la fraude, lion par la terreur. Sous prétexte de réprimer les patarins, il marche traîtreusement contre l'Église, et, malgré la résistance de l'Italie, malgré les anathèmes de l'Église, il satisfait sa rage. Quels seront les maux qui pèseront alors sur la Ligurie et sur l'Italie ? Il sera plus facile de le sentir que de le dire. Sous l'effort des Germains et des Francs, toute la noblesse romaine périra ; le pontife sera banni, les monastères seront renversés, le culte chrétien sera effacé de la terre. »

La France n'excite pas moins les appréhensions du prophète ultramontain :

(1) Fol. 46 et 62 (Ven. 1525). Cette édition paraît tronquée en quelques passages. Le texte cité par dom Gervaise (*Histoire de l'abbé Joachim*, p. 35 ss) est plus complet.

(2) « *Exceptis illis quae vel fortes populariter sunt, vel quae esse appetunt in suis munitionibus singulares.* »

(3) Fol. 58 v. — Comparez 53 v.

« Que l'Église y prenne garde ! L'alliance de la France est un roseau qui perce la main de celui qui s'y appuie (1). »

Sans doute les personnes les mieux disposées à reconnaître en Joachim le don prophétique admettront difficilement qu'il ait pu partager à un si haut degré les passions d'un siècle dont il n'a vu que les premières années. Une dernière preuve suffirait, s'il en était besoin, pour démontrer notre thèse. L'ouvrage dont nous parlons est dédié à Henri VI, qui mourut en 1197 : il aurait dû par conséquent être composé avant cette époque. Or, dans la liste de ses écrits dressée en 1200, Joachim ne fait aucune mention du *Commentaire sur Jérémie*.

Le *Commentaire sur Jérémie* doit certainement être considéré comme une production de l'école sortie de l'ordre de Saint-François qui, ainsi qu'on le verra bientôt, chercha vers le milieu du XIII^e siècle à se prévaloir du nom de Joachim pour faire triompher ses doctrines. Les idées des joachimites franciscains s'y retrouvent à chaque page. L'année 1260, conformément aux théories de cette école, est donnée comme le terme de la grande affliction qui clora le règne du Christ et ouvrira celui du Saint-Esprit (2). Les allusions aux deux grands ordres mendiants dont on voulait que Joachim eût annoncé l'institution future reviennent fréquemment. Enfin, comme si le parti qui prêtait ses opinions à Joachim eût craint que des pensées exprimées d'une façon énigmatique n'atteignissent pas suffisamment le but qu'il se proposait, quelques adeptes de ce parti prirent soin d'expliquer les passages obscurs dans un opuscule qui nous a été conservé, au n^o 836 de Saint-Germain, sous ce titre : *Verba quaedam de dictis Joachim abbatis explanativa super Jeremiam*. Là, chaque anathème porte son adresse, et à chaque menace est appliqué un nom propre.

Notre démonstration sera portée au comble de l'évidence

(1) « Videat generalis ecclesia si non fiet ei baculus arundineus potentia gallicana, cui siquidem si quis nititur perforat manum suam. » (Cf. Isaïe, xxvi, 6. Voir la chronique *De rebus in Italia gestis*, publiée par M. Huillard-Bréholles, p. 257 ; cf. *ibid.*, p. xxxvi. Voir aussi les extraits de M. Waitz, dans Pertz, *Archiv.*, t. XI, 3^e et 4^e fasc., p. 511-512 (1855).

(2) F. 45 v, 58 v., 62.

quand on verra la place importante que tiennent ces productions apocryphes dans l'école de l'Évangile éternel. La *Chronique* récemment publiée (1) de frà Salimbene, franciscain du XIII^e siècle, nous fournit à cet égard de précieuses lumières. Le commentaire de Joachim sur *Jérémie* y est souvent cité. Salimbene en eut pour la première fois connaissance en 1248 (2). La brouille irréconciliable de Frédéric II avec le parti italien et pontifical ayant commencé vers 1239, l'époque de la rédaction du *Commentaire sur Jérémie* est ainsi fixée entre des limites assez étroites (3).

On a imprimé plusieurs fois à Venise et on trouve dans quelques manuscrits (4) sous le nom de Joachim des commentaires sur *Isaïe*, *Ézéchiël*, *Daniel* et les petits prophètes. Ces ouvrages prêteraient aux mêmes observations que le *Commentaire sur Jérémie*. On ne peut croire qu'en deux ou trois années Joachim ait composé tant d'écrits. Les anachronismes et les traces de supposition s'y retrouvent d'ailleurs fréquemment.

Le *De oneribus provinciarum* présenté comme un ouvrage distinct dans le n^o 836 de Saint-Germain et dans quelques autres (5) est un extrait du *Commentaire sur Isaïe*. L'auteur range par provinces toutes les villes du monde dont il connaît le nom, et prononce sur chacune d'elles un mot prophétique. Indépendamment de l'intérêt d'un pareil écrit pour la géographie, on y trouve une foule de renseignements historiques sur les affaires de la première moitié du XIII^e siècle. L'auteur est dominé par les mêmes préoccupations que le commentateur de *Jérémie*. L'animosité contre

(1) Parme, 1857.

(2) P. 102, 122, 176, 389.

(3) Le mouvement de Hall en Souabe (Fleury, LXXXIII, 3) et l'*Epistola fratris Arnoldi, ordinis praedicatorum, de correctione ecclesiae*, publiée par Winkelmann (Berlin, 1865) présentent la contre-partie allemande, gibeline et dominicaine du même mouvement. Voir le mémoire de M. Völter, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte* de Brieger, t. IV, 1880, p. 360 ss.

(4) Voir C. de Visch, *Bibl. Cisterc.*, p. 172-173. — Bolland., *Acta SS. Maii*, t. VII, p. 103, 105. — Fabricius, *Bibl. med. et inf. latin.*, t. IV, p. 40-41. — J. Wolf, *Lectionum memorabilium et reconditarum centenarii XVI*, t. I^{er}, p. 488 ss.

(5) De Visch, p. 173. — De Riso, p. 122, 153, l'admet à tort.

la maison de Hohenstaufen se révèle sans cesse. La Sicile est le foyer de la tyrannie et de l'erreur (*alumpna tyrannidis et erroris*) ; la Calabre est la caverne des roitelets, le trou des vipères (1). L'Ombrie et l'Espagne verront s'élever, comme deux étoiles, deux ordres destinés à prêcher l'Évangile du royaume, vêtus de sacs et de cilices. Le diable suscitera contre eux une bête féroce ; c'est la secte des patarins (2).

Il faut ranger dans la même classe les commentaires attribués à Joachim sur les prophéties de Merlin et de la sibylle Érythrée, dédiés également à Henri VI (3). On peut les lire dans le n° 3319 de l'ancien fonds, et en partie dans le n° 865 de Saint-Victor (4). Ces textes, très peu arrêtés, se découpaient selon le caprice des compilateurs, et il est difficile d'en fixer l'identité. Ainsi le n° 3319 contient à la suite l'une de l'autre deux rédactions différentes de notre commentaire. Il est remarquable, du reste, que Merlin et la sibylle Érythrée sont souvent cités dans le *Commentaire sur Jérémie*. Ici encore, les idées franciscaines éclatent à chaque instant. Frà Salimbene a connu toutes ces prophéties apocryphes et les rapproche du *Commentaire sur Jérémie* (5) ».

Le *De oneribus prophetarum* est un commentaire supposé adressé à Henri VI, sur certains chapitres de *Nahum*, d'*Habacuc*, de *Zacharie*, de *Malachie*. Il se trouve dans les manuscrits 3595 de l'ancien fonds, 836 de Saint-Germain et

(1) Fol. 83 v., 84.

(2) Fol. 80 v. — Je signalerai quelques autres passages sur les patarins : *Haeresis Patarena in Lombardiae terminis invalescens adeo suos circumquaque stimulos pravitatis extendit ut non minus sit infesta catholicis quam olim prophetis Domini fuit Athalia filia Jezabelis, etc... Lombardorum gens impia... Deo detestabilis... quia quae de fumo putei, doctrina scilicet seculari, haereticos imbuunt et aerem ecclesiasticae puritatis infectit, aeternae rhomphaeae ultionis necesse est ut non evadat... Verona nutrix haeresis dirum deflebit excidium filiorum* (fol. 81, v., 82). — *Ut si campus tribulis et urticis, scilicet Patarenis, Gazaris et aliis schismaticis in Tholosa, Livonia (sic) et Ausonia et Liguria diversisque partibus per Italiam occupetur, quum de fumo erroris eorum partes etiam remotissimae denigrantur.* (Fol. 93 v.). »

(3) De Visch, p. 172-173. De Lauro, dans de Riso, p. 151.

(4) Peut-être dans le manuscrit joachimite de Saint-Omer. Voir le suppl. au catalogue de cette bibliothèque par M. Théodore Duchet. *Revue critique*, 15 nov. 1873, p. 323-234.

(5) P. 175-176 ; cf. p. 106 ss.

865 de Saint-Victor (incomplet), et dans le manuscrit 278 de Saint-Omer (1) : il a été imprimé à Venise, en 1519. Ce fut évidemment un parti pris chez les faussaires de dédier ces pièces apocryphes à Henri VI, pour leur donner un air d'authenticité. Ajoutons que les épîtres dédicatoires sont d'une telle inconvenance et pleines de menaces si injurieuses, que le ton seul suffirait pour en démontrer la fausseté (2).

Dans les nos 58 de Saint-Germain (avant-dernier feuillet) et 3595 de l'ancien fonds, fol. 22, se trouve, joint à d'autres ouvrages de Joachim, un opuscule sans titre et sans nom d'auteur, sous forme de tableau synoptique, et commençant par ces mots : *Helias jam venit, et non cognoverunt eum*. C'est l'exposé de toute la philosophie de l'histoire de Joachim rapportée symboliquement à l'ouverture des sept sceaux de l'*Apocalypse*. Frà Salimbene le cite sous le titre de *Livre des Figures* (3). La fin du Nouveau Testament y est fixée à l'an 1260. Alors apparaîtra Élie, et l'Église romaine, qui aura été détruite par l'empereur, sera rétablie. Le dernier pape nommé dans cet opuscule est Innocent III, qui régna de 1198 à 1216. L'auteur ne semble employer aucun autre artifice pour faire croire qu'il est Joachim.

Frà Salimbene déclare avoir reçu, à Hyères, du grand joachimite Hugues de Digne, et avoir copié à Aix, pour Jean de Parme, un commentaire de Joachim sur les quatre Évangiles (4). Cet ouvrage existe dans un manuscrit de Dresde (5). C'est certainement un écrit supposé.

Ch. de Visch (6) signale, dans un couvent cistercien, près de Saragosse, un ouvrage de Joachim intitulé *De seminibus scripturarum*. Le savant M. Théodore Duchet a trouvé cet ouvrage dans le n° 278 de la bibliothèque de Saint-Omer (7).

(1) De Visch, p. 173. — Duchet, loc. cit.

(2) Comparer Salimbene, p. 4.

(3) P. 85, 124, 224.

(4) P. 124, 125.

(5) *Katalog der Handschr. der Bibl. zu Dresden*, I, p. 57 (Leipzig, 1882). Voir aussi *Acta SS.*, vol. cité, p. 103 ; De Visch, *Bibl. Cisterc.*, p. 172 ; Trithème, n° 389 ; de Lauro, dans de Riso, p. 151. — Le *De septem sigillis* (De Visch et Trithème, loc. cit.) en paraît un extrait (*Katalog*, loc. cit.).

(6) Op. cit., p. 173.

(7) Voir *Revue critique*, 15 nov. 1873, p. 323.

Le vrai titre est *De semine scripturarum*. J'engage quelque jeune travailleur à examiner cet écrit et à voir quel en est le caractère et le degré d'authenticité. Le manuscrit de Saragosse contenait, ce semble, un commentaire joachimite sur le *Testament des douze patriarches*, écrit qui ne fut connu des Latins que par la traduction de Robert de Lincoln, faite vers 1242.

L'important manuscrit de Dresde, A, 121, contient (p. 235 et suiv.) deux autres opuscules joachimites (1), dont il importerait aussi de faire un examen détaillé.

La *Glose sur les prophéties de Cyrille*, imprimée à Venise en 1517, et dont il existe plusieurs manuscrits, est aussi une œuvre évidemment apocryphe. Les prophéties sur les papes, attribuées à Joachim, qui jouirent au moyen âge d'une si grande popularité, méritent encore moins d'être discutées. Une fois le rôle de prophète attribué à l'abbé de Flore, son nom devint le couvert à l'abri duquel se placèrent ceux que l'enthousiasme et la politique engagèrent à prédire l'avenir. Un même sentiment paraît inspirer les auteurs de ces singulières compositions et donne une grande unité aux œuvres apocryphes de Joachim : c'est la haine de la cour de Rome assimilée à la courtisane de l'*Apocalypse*, du pape identifié avec l'Antéchrist, de l'empereur présenté comme l'oppresser de l'Italie. Tout décèle la main d'une secte dominée par une pensée de réforme profonde et de révolte avouée contre l'Église. Il nous suffit pour le moment d'avoir établi qu'on ne saurait faire remonter la responsabilité de ces productions bizarres jusqu'à l'abbé de Flore, et d'avoir prouvé que trois grands ouvrages, savoir : la *Concorde de l'Ancien et du Nouveau Testament*, — le *Commentaire sur l'Apocalypse*, — le *Psaltérion décacorde*, et quelques lettres ou traités d'importance secondaire méritent seuls de porter le nom de Joachim.

(1) *Katalog der Handschr. der Bibl. zu Dresden*, I, p. 57.

III

L'ÉCOLE FRANCISCaine EXALTÉE. JEAN DE PARME.

La discussion à laquelle nous venons de soumettre les écrits du prophète calabrais suffirait pour prouver qu'aucun des ouvrages authentiques ou apocryphes qui figurent sous son nom ne portait le titre d'*Évangile éternel*. Si des savants tels que Tillemont, Crevier, d'autres encore, ont supposé que Joachim avait composé un ouvrage ainsi nommé, cela vient d'une confusion que nous expliquerons bientôt. Il paraît même que Joachim ne s'avoua jamais bien clairement l'idée séditeuse qu'on lui prêta plus tard. Le quatrième concile de Latran (1215), tout en condamnant l'opposition qu'il fit à Pierre Lombard sur un point de métaphysique, reconnaît sa soumission à l'Église et sa parfaite docilité.

Joachim n'eût donc pas dépassé le renom d'un théologien de second ordre et d'un exégète aventureux, sans une fortune inespérée qui vint relever son nom et l'attacher à l'une des tentatives les plus hardies dont l'histoire des réformateurs chrétiens ait conservé le souvenir.

On n'a pas encore assez montré toute la signification historique de l'ordre de Saint-François. L'institution monacale, qui a surtout préoccupé les historiens des ordres religieux, l'incomparable élan poétique, qui a surtout frappé les hommes d'imagination et de goût, n'ont point permis d'apprécier à leur juste valeur les aspirations politiques et sociales qui se cachaient sous ce mouvement en apparence purement ascétique. Le fait est que, depuis les premiers jours du christianisme, on n'avait jamais osé concevoir de telles espérances. Le *Livre des Conformités*, de Barthélemy de Pise, n'est pas une œuvre isolée ; c'est le manifeste tardif de la plus secrète pensée de l'ordre. Le but de saint François ne fut pas d'ajouter une règle nouvelle à la liste déjà longue des règles monastiques ; son but fut de réaliser l'idéal chrétien, de montrer ce qui pouvait sortir du Discours sur la

montagne pris à la lettre comme loi de la vie. Au fond de la tentative franciscaine, il y avait l'espérance d'une réforme générale du monde, d'une restauration de l'Évangile. On admettait que, pendant douze cents ans, l'Évangile n'avait pas été bien pratiqué, que le précepte essentiel de Jésus, le renoncement aux biens terrestres, n'avait pas été compris ; qu'après des siècles de veuvage la Pauvreté avait enfin retrouvé un époux (1). N'était-ce pas avouer que la naissance de François d'Assise avait été l'ouverture d'une ère nouvelle pour le christianisme et pour l'humanité (2) ?

Ces prétentions audacieuses, dominées chez le fondateur par une grande tendresse mystique et par un tact souvent très fin, ne se dévoilèrent que peu à peu ; mais la pensée que la sainteté est tout entière dans le renoncement à la propriété devait porter ses fruits. Quand on soutenait que l'homme a le droit de chercher une perfection plus élevée que celle dont l'Église a le secret, ne disait-on pas assez clairement que l'Église allait finir pour faire place à la société qui enseignait cette nouvelle perfection ? Du vivant même du fondateur, et surtout au premier chapitre tenu après sa mort, deux partis se manifestèrent dans l'ordre. Les uns, incapables de soutenir l'entreprise surhumaine qu'avait rêvée le sublime mendiant, et plus sages selon la chair que ne le voulait l'esprit de l'institut séraphique, croient que la rigueur primitive de la règle est au-dessus des forces de l'homme, que cette règle admet des adoucissements, que le pape peut en dispenser. Les autres soutiennent avec une surprenante audace que l'œuvre de saint François n'a pas encore donné tous ses fruits, que cette œuvre est supérieure au pape et à l'Église de Rome, que la règle est une révélation qui ne dépend que de Dieu. Au fond de leur cœur était, sans qu'ils l'avouassent, cette croyance que l'apparition de François n'était ni plus ni moins que l'avènement d'un second Christ, aussi grand que le premier, supérieur même par la pauvreté. De là cette étrange légende où le séraphin d'Assise, égalé en tout au Christ, est mis

(1) Dante, *Paradis*, XI, 58 ss.

(2) Voir *Fioretti*, ch. XVI, vers la fin.

au-dessus de lui, parce qu'il n'a rien possédé en propre, pas même les choses qui se consomment par l'usage. De là enfin cette prétention hautement avouée, que l'institut de saint François était destiné à absorber tous les autres ordres, à remplacer l'Église universelle elle-même, et à devenir la forme définitive de la société humaine à la veille de finir.

Ces idées exaltées, comprimées par le bon sens et aussi par l'esprit assez terrestre de la majorité, étaient le secret d'un petit nombre, lorsque l'élection de Jean Borelli ou Buralli à la dignité de général, en 1247, vingt et un an après la mort du patriarche d'Assise, amena un éclat et donna un nom définitif à la doctrine nouvelle. Jean Buralli, né à Parme vers 1209, était le représentant le plus décidé du parti qui, voulant l'accomplissement littéral des révélations de l'Alvernia, ne reculait pas devant les applications sociales les plus exagérées du principe de la pauvreté. Il rejetait toutes les interprétations de la règle, même celles qui avaient été proposées par des docteurs et sanctionnées par des papes. Persuadé que dans l'institution de saint François était renfermé l'avenir de l'Église et du genre humain, il conçut le projet de relever la pensée du fondateur, que la mollesse des disciples avait laissée tomber dans l'oubli. Le commencement de son généralat fut une sorte de retour à l'idéal franciscain le plus pur. La règle fut partout remise en vigueur. Il était arrivé dans le sein de l'ordre d'Assise ce qui se passe à l'origine de toutes les religions. Les vrais disciples du fondateur, les saints, les austères, étaient devenus vite un embarras ; dans les années qui suivirent la mort de François, les héritiers de son esprit avaient été presque tous exilés ou emprisonnés ; un ou deux furent même assassinés. Jean de Parme rappela les saints bannis. La légende de François fut reprise et embellie (1). On supposa un testament dicté, disait-on, par François stigmatisé, et qui renchérissait encore sur les prescriptions de la règle. Par sa haute piété, par son mépris des grandeurs terrestres, par son aversion pour l'éclat mondain des dignités ecclésiastiques, Jean de Parme rendit durant quelque temps aux

(1) La rédaction du récit des « Trois compagnons » est de l'an 1247.

zélés de l'ordre l'image vive de leur saint fondateur ; les neuf années que dura son généralat furent le règne d'une coterie pieuse, que nous connaissons à merveille depuis que les mémoires de l'un des affiliés, le naïf et aimable frà Salimbene, ont été livrés au public (1). Joachim était après François d'Assise l'oracle de cette petite école. Ses écrits y étaient avidement lus et copiés avec ardeur. L'abbé de Flore, qui n'avait laissé en Calabre que des disciples inconnus, trouvait ainsi dans un autre ordre une famille dévouée et d'ardents continuateurs.

Nous sommes ici certainement à l'origine de l'Évangile éternel. Déjà, au xiv^e siècle, le dominicain Nicolas Eymeric, dans son *Directorium inquisitorum*, désigne Jean de Parme comme l'auteur du livre dont il s'agit, et ce sentiment est resté celui de presque tous les critiques et historiens ecclésiastiques. Les efforts tentés par les auteurs de l'histoire littéraire des franciscains, Wadding et Sbaraglia, pour écarter d'un supérieur de leur ordre la tache d'hérésie, n'ont pu obscurcir une vérité dont la certitude va jusqu'à l'évidence (2). Pourtant une foule de questions restent encore à résoudre. Le livre de *l'Évangile éternel* existe-t-il dans les collections de manuscrits ? Quelle en était la nature ? Quelles furent dans la rédaction la part du maître et celle de son disciple Gérard de Borgo San-Donnino, qui, selon frà Salimbene, fut le seul auteur de l'ouvrage ? C'est ici que les documents manuscrits viennent jeter beaucoup de lumière. Nous espérons montrer que des fragments de *l'Évangile éternel* et les pièces de la procédure dont il fut l'objet sont venus jusqu'à nous.

(1) Voir surtout p. 98 ss, 101 ss, 104, 317 ss.

(2) Voir l'article précité de M. Daunou.

IV

DOCUMENTS ORIGINAUX QUI SERVENT A ÉCLAIRCIR
LA QUESTION DE L'ÉVANGILE ÉTERNEL

Ces documents sont conservés dans deux manuscrits de la bibliothèque de l'ancienne Sorbonne, maintenant à la Bibliothèque nationale (fonds de Sorbonne, n^{os} 1726, xiv^e siècle ; 1706, xv^e siècle), et dans un manuscrit ayant autrefois appartenu au collège de Navarre, maintenant à la bibliothèque Mazarine (n^o 391, xv^e siècle). Ces manuscrits ne sont pas restés entièrement inconnus aux critiques. Les deux savants dominicains Quétif et Échard, qui se livrèrent à un dépouillement minutieux des manuscrits de la Sorbonne, avaient cité un passage tiré du n^o 1726, incidemment il est vrai, à l'article de Hugues de Saint-Cher (1). M. Daunou eut connaissance du fragment cité par Quétif et Échard, et en fit usage dans son excellent travail sur Jean de Parme ; mais il ne recourut pas au manuscrit original. M. Victor Le Clerc aperçut immédiatement l'importance des documents contenus dans ce manuscrit et le parti qu'on en pouvait tirer. Le n^o 1706, bien moins complet que le n^o 1726, fut employé par l'évêque de Tulle, du Plessis d'Argentré, pour sa grande compilation : *Collectio judiciorum de novis erroribus* (tome I, Paris, 1724). M. Hauréau l'a repris et examiné. Quant au manuscrit actuellement déposé à la bibliothèque Mazarine, j'en dus l'indication au savant M. Taranne, qui l'avait décrit en vue du catalogue commencé par lui des manuscrits de ladite bibliothèque (2).

Les pièces relatives à *l'Évangile éternel* contenues dans ces trois manuscrits sont au nombre de quatre.

(1) *Script. ord. Praed.*, t. I, p. 202.

(2) Dans les extraits des manuscrits de Rome, par La Porte du Theil, qui sont à la Bibliothèque nationale, département des manuscrits (t. VII, feuillet 323 ; t. XVIII, feuillet 56), figurent, comme se trouvant dans le n^o 4380 de la reine Christine : *Articuli cujusdam libri, Parisiis combusti, qui dicebatur Evangelium sempiternum. Incipit : Sequuntur articuli quadraginta*. Je n'ose identifier cette pièce avec certitude. Je la recommande aux jeunes gens de l'École de Rome.

I. — Dans le n° 1726 de Sorbonne, et seulement dans ce manuscrit (1), se trouve un écrit portant pour titre : *Exceptiones librorum viri eruditissimi venerabilis Joachim, primi Florentium abbatis, de pressuris seculi et mundi fine et signis et terroribus et aerumnis, seu etiam de pseudo-christis et pseudo-prophetis, quorum plura scripta sunt in divinis sermonibus, sed idcirco non omnibus clara, quia multis sunt nodis perplexa et occultis mysteriis. Quae omnia spiritaliter intellecta ostendunt nobis nulla quae futura sunt novissimis diebus, laboriosos scilicet rerum fines et, post multos et magnos agones et certamina, pacem victoribus impertiri.*

L'ouvrage continue ainsi pendant soixante-dix-huit feuillets et se termine brusquement sans *explicit* ni conclusion. C'est un extrait des ouvrages authentiques ou apocryphes de Joachim, sans aucune glose du compilateur (2). L'intention qui a présidé à la composition de ce recueil est évidente. On a voulu resserrer sous un petit volume toute la doctrine de l'abbé Joachim. Nous aurons à examiner si la

(1) Le manuscrit de Sorbonne 1726 se compose de fragments divers réunis ensemble et ayant chacun une pagination distincte. La partie qui seule nous intéresse renferme 106 feuillets. On lit sur le dernier feuillet les notes suivantes écrites de différentes mains : *Errorum qui continentur in Introductorio in Evangelium eternum et in libro Concordiarum Joachim; puis : In hoc volumine continentur extractiones librorum Joachim, et extractiones de Evangelio eterno, et reprobationes eorumdem. — Quod volumen est pauperum magistrorum de Sorbona, ex legato magistri Petri de Lemovicis, quondam socii domus hujus. — Pretii 20 solidorum. — 39^{us} inter originalia mixta sanctorum. — Residuum require in papiro post librum de gradibus electorum. — Chatenabitur.*

(2) Les ouvrages ainsi abrégés sont au nombre de sept. 1^o Du fol. 1 au fol. 38 v., s'étendent des extraits du livre de la *Condorde de l'Ancien et du Nouveau Testament*. — 2^o Du fol. 38 v. au fol. 48, s'étendent des extraits du *Liber introductorius in Apocalypsim*, qui, comme nous l'avons vu précédemment, sert d'introduction à l'*Exposition de l'Apocalypse* par Joachim. — 3^o Du fol. 48 au fol. 49, extraits du *Psaltérion decacorde*. — 4^o Du fol. 49 au fol. 59, extraits du *Commentaire sur Jérémie*, attribué à Joachim. — 5^o Du fol. 59 au fol. 63 v., la lettre de Joachim commençant par *Loquens Dominus Ezechieli*, dont il a été parlé ci-dessus. Elle est inachevée et suivie d'un petit fragment français d'une autre main : *Cest que len dit es profecies de Joachim escrit ou grand liure de Concordances : an lan de grace mil et cc. et III^{xx} et v. serunt batallies es pleins de Nerbone de quatre rois esqueles morront, etc.* — 6^o Une lacune, puis du fol. 65 au fol. 76, des extraits du *De oneribus prophetarum*, attribué à Joachim. — 7^o Du fol. 76 au fol. 78 v., des extraits du *Commentaire sur Ézéchiél*, attribué de même à Joachim.

compilation contenue dans notre manuscrit peut être identifiée avec quelqu'un des écrits qui jouèrent un rôle dans l'affaire de 1254.

II. — Le second document qui se trouve dans les trois manuscrits cités est l'extrait des propositions condamnables trouvées dans le livre intitulé *Introductorium in Evangelium aeternum* par la commission de cardinaux que le pape Alexandre IV nomma, en 1255, pour examiner ledit ouvrage. Ce document a été publié par du Plessis d'Argentré d'après le manuscrit 1706 de Sorbonne (1), qui est le moins bon des trois. L'édition de d'Argentré offre des lacunes qui portent sur des passages importants, en particulier sur les renvois très précis que font les censeurs pontificaux au texte de l'*Introductorium*. Nous donnerons en notes le texte original toutes les fois qu'il sera nécessaire pour compléter celui de d'Argentré (2). Dès à présent, il importe de relever un passage capital omis par le savant évêque. « Au XII^e chapitre, vers la fin, on lit ces mots : ... Jusqu'à cet ange qui eut le signe du Dieu vivant (3) et apparut vers l'an de l'incarnation 1200, ange que frère Gérard reconnaît n'être autre que saint François (4). » Ce Gérard est sûrement Gérard de Borgo San-Donnino, à qui Salimbene attribue le rôle principal dans l'affaire de l'Évangile éternel.

III. — Après cette énumération d'erreurs vient, dans le manuscrit de Sorbonne 1726 (fol. 91 v.) et dans le manuscrit de la Mazarine (fol. 86 v.), un procès-verbal étendu d'une des séances de la commission d'Anagni. Cette pièce, ne se trouvant pas dans le n^o 1706, a échappé à d'Argentré ; elle est tout à fait inédite.

(1) *Coll. jud.*, I, p. 193 ss.

(2) Voici le commencement, écourté par d'Argentré : « *Haec notavimus et extraximus de Introductorio in Evangelium aeternum, misso ad dominum papam ab episcopo Parisiensi, et tradito nobis tribus cardinalibus ad inspiciendum ab eodem domino papa, videlicet O. Tusculanensi, Stephano Praenestino episcopis, et Hugoni Sanctae Sabinae presbytero cardinali.* »

(3) Les stigmates.

(4) *Item in XII. capitulo, versus finem, ponit haec verba : « Usque ad illum angelum qui habuit signum Dei vivi, qui apparuit circa M. CC incarnationis dominicae, quem angelum frater Gerardus vocat et confitetur sanctum Franciscum. »*

L'an du Seigneur 1255, le 8 des ides de juillet, à Anagni, devant nous, Eudes, évêque de Tusculum (1), et frère Hugues, cardinal prêtre (2), commissaires nommés par le pape, ainsi que le révérend père Étienne (3), évêque de Préneste, qui s'est fait excuser par son chapelain, et nous a remis ses pouvoirs pour cette affaire, a comparu maître Florent, évêque d'Acre (4), qui nous a soumis quelques passages tirés des livres de Joachim qui lui paraissaient suspects... Et, pour l'examen de ces passages, nous nous adjoignîmes deux autres personnes, savoir frère Bonevalet, évêque de ... (6), et frère Pierre, lecteur des frères prêcheurs d'Anagni, dont l'un tenait les livres originaux de Joachim de Flore et vérifiait devant nous si les citations que ledit évêque d'Acre lisait ou faisait lire par notre greffier se trouvaient en effet dans les susdits livres. Il commença ainsi :

« D'abord, il faut noter le principe fondamental de la doctrine de Joachim : il consiste à distinguer trois états dans l'histoire de ce monde ; c'est ce qu'il fait au iv^e chapitre du II^e livre, qui commence par ces mots : *Intelligentia vero illa*, disant : *Aliud tempus fuit in quo vivebant homines secundum carnem*, etc. (6). »

(1) Eudes de Châteauroux, qui joue un rôle important dans la vie de saint Louis. Voir Fleury, *Histoire ecclésiastique*, livre LXXXII, n° 33 ; LXXXIII, n° 45 ; LXXXV, n° 7.

(2) C'est le célèbre Hugues de Saint-Cher.

(3) Hongrois, archevêque de Strigonic. Voir Fleury, *Histoire ecclésiastique*, LXXXV, n° 7.

(4) Florent ou Florentin, évêque d'Acre, devint ensuite archevêque d'Arles. Nous le trouverons vers 1260 condamnant de nouveau les joachimites au concile d'Arles. Cf. *Gallia Christiana*, t. I, p. 569.

(5) Ce nom d'évêché est douteux. Serait-ce l'*ecclesia Panidensis* de l'*Oriens christianus* III, col. 966-967 ?

(6) « Anno Domini M^o.CC^o.LV^o, VIII. idus Julii, Anagninae, coram nobis, Odone episcopo Tusculano, et fratre Hugone presbytero cardinali, auditoribus et inspectoribus datis a papa, una cum reverendo patre Stephano Praenestino episcopo, se excusante per proprium capellanum suum, et nobis quantum ad hoc vices suas committente, comparuit magister Florentius, episcopus Acconensis, proponens quaedam verba de libris Ioachim extracta, suspecta sibi, ut dicebat, nec publice dogmatizanda aut praedicanda, nec in scriptis redigenda, ut fieret inde doctrina sive liber, pro ut sibi videbatur. Et ad haec audienda et inspicienda vocavimus una nobiscum duos alios, scilicet fratrem Bonevaletum, episcopum Pavendensem, et fratrem Petrum, lectorem fratrum praedicatorum Anagninae, quorum unus tenebat originalia Ioachim de Florensi monasterio, et inspiciebant coram nobis utrum haec essent in praedictis libris quae praedictus episcopus Acconensis legebat et legi faciebat per tabellionem nostrum, et incipiebat sic :

» Primo nolandum est fundamentum doctrinae Ioachim. Et proposuit tres status totius seculi, IIII. capitulo secundi libri, quod incipit : Intelli-

Ce qui suit se compose principalement d'une série de passages tirés des ouvrages authentiques de Joachim, c'est-à-dire de la *Concorde*, de l'*Apocalypsis nova* ou *Liber introductorius in Apocalypsim*, et du *Psaltérion décacorde*, avec la critique des propositions malsonnantes qui s'y rencontrent. De temps en temps, on trouve des citations d'un commentateur de Joachim nommé *frater Gerardus* (I), qui n'est autre que Gérard de Borgo San-Donnino, dont

gentia vero illa, etc., dicens : « Aliud tempus fuit in quo vivebant homines secundum carnem, hoc est usque ad carnem, cui initiatio facta est in Adam... » Ce passage se lit en effet dans la *Concorde* (p. 8, éd. de Venise, 1519).

(I) Je donne ici les principaux endroits où figure cet important personnage :

Fol. 94 du manuscrit 1726. *Quod exponens frater G. scripsit : « Haec abominatio erit pseudopapa, ut habetur alibi. » Et istud « alibi » reperitur longe infra, V. libro Concordiae de Zacharia propheta, ubi dicitur : « In Evangelio dicitur : « Quum videritis abominationem desolationis quae dicta est a Daniele, etc... » Rursus et ibi frater G. : « Haec abominatio quidam papa erit simoniaca labe respersus, qui circa finem sexti temporis obtinebit in sede, sicut scribit in quodam libello ille qui fuit minister hujus operis. »*

Fol. 96 v°. Après une citation du *Commentaire sur l'Apocalypse* : « *Hucusque verba Ioachim et fratris Gerardi.* »

Fol. 99. Item habetur per notulam fratris Gerardi super principium ejusdem capituli Danielis, ubi dicit sic frater Gerardus : « Haec tribulatio, quae erit talis qualis nunquam fuit, debet fieri, ut ex multis locis apparet tam in hoc libro quam in aliis, circa M.CC.LX annum incarnationis dominicae ; post quam revelabitur Antichristus. Haec tribulatio erit in corporalibus et spiritualibus maxime. Sed tribulatio maxima, quae statim sequetur interposito tamen cujusdam spatio quantulaecumque pacis, erit magis in spiritualibus ; unde erit periculosior quam prima. »

Fol. 100 v°. Super hoc Gerardus in glossa : « In hoc mysterio vocat terram scripturam prioris Testamenti, aquam scripturam novi Testamenti, ignem vero scripturam Evangelii aeterni. »

Ibid. Super hoc glossa fratris Gerardi : « Declaratio estejus quod dicitur Evangelium aeternum in secundo libro Psalterii decem chordarum, scilicet XIX. capitulo, quod incipit : In primo sane tempore. »

Fol. 102. Notula fratris Gerardi : « In hoc loco vir indutus lineis, qui fuit minister hujus operis, loquitur de se et de duobus qui secuti sunt eum statim post M.CC.^{um} annum incarnationis dominicae ; quos Daniel dicit se vidisse super ripam fluminis ; quorum unus dicitur in Apocalypsi Angelus habens falcem acutam, et alius dicitur Angelus qui habuit signum Dei vivi, per quem Deus renovavit apostolicam vitam. » Idem ibidem, super illud verbum Evangelium regni, dicit similiter Gerardus in notula : « Evangelium regni vocat Evangelium spirituale, quod beatus Ioachim vocat Evangelium aeternum, quod in adventu Helyae praedicari oportet omnibus gentibus, et tunc veniet consummatio. »

Fol. 102 v°. Dicit frater Gerardus in notula : « Iste doctor sive angelus apparuit circa M.CC. annum incarnationis dominicae, hoc est ille liber de quo loquitur hic, in quo VII. tonitrua locuta sunt voces suas, quae sunt mysteria VII. signaculorum. »

nous avons déjà trouvé le nom dans le second document ci-dessus mentionné. Nous tirerons plus tard les conséquences de tout ceci.

IV. — Le quatrième document ne se trouve que dans le n° 1706 de Sorbonne. D'Argentré l'a publié d'après ce manuscrit avec quelques fautes et omissions (1). M. Preger l'a publié d'après deux manuscrits de Munich (2). C'est une nouvelle énumération des erreurs contenues dans *l'Évangile éternel*, erreurs identiques à celles qui sont attribuées par Nicolas Eymeric à Jean de Parme (3) ; mais Nicolas Eymeric se contente d'énoncer les erreurs sans dire d'où elles sont tirées, tandis que notre manuscrit fournit à cet égard des indications importantes. Usserius et Meyenberg (4) ont reproduit, d'après la chronique de Henri de Herford, un texte semblable à celui de notre manuscrit, beaucoup moins correct en général, mais plus complet vers la fin. Au lieu de s'arrêter, en effet, comme le texte de d'Argentré, aux erreurs tirées du quatrième livre de la seconde partie, le texte de Meyenberg, d'accord avec celui de M. Preger, distingue deux traités dans ce quatrième livre (5), donne les erreurs de l'un et de l'autre, puis passe au cinquième livre, et y distingue cinq traités, un traité *De septem diebus*, un autre *De Jobo*, un troisième *De Joseph et pincerna cui somnium apparuit*, un quatrième *De tribus generibus hominum, videlicet Israeliticis, Ægyptiacis, Babyloniiis*, un cinquième *De historia Judith*. A la fin, dans les manuscrits de Munich, se lit cette curieuse annotation : *Ex hiis autem quae dicuntur ibi in expositione hystoriae de David potest intelligi quod ille qui composuit opus quod dicitur Évangeliū aeternum non fuit Joachim, sed aliquis vel aliqui moderni temporis, quoniam facit ibi mentionem de Frederico imperatore, persecutore romanae ecclesiae* (6).

(1) *Coll. jud.*, I, p. 164 ss.

(2) *Abhandl.* de l'Acad. de Munich, t. XII, 3^e partie, p. 33 ss.

(3) *Direct. Inq.*, p. 188-189, Rome, 1578.

(4) *De pseudo-Evangelio aeterno* (praeside J. A. Schmidt), p. 11 ss., Helmstadt, 1725.

(5) Au lieu de « *De quarto libro hujus duo errores extrahi possunt* » (d'Argentré), il faut lire : « *De quarto libro hujus partis, in primo tractatu, duo errores extrahi possunt.* »

(6) Preger, mém. cité, p. 36.

V

LE LIVRE DE « L'ÉVANGILE ÉTERNEL »

Après avoir indiqué les textes sur lesquels j'ai l'intention d'appuyer mon argumentation, il me reste à en tirer les conséquences. Quelle idée peut-on se faire du livre intitulé *l'Évangile éternel*? — Ce livre était-il distinct de l'*Introduction à l'Évangile éternel*? Ce second ouvrage existe-t-il encore? — L'ouvrage de Gérard qui est cité dans le procès d'Anagni est-il identique à l'*Introduction à l'Évangile éternel*? — Dans quelle relation étaient tous ces ouvrages avec les livres mêmes de l'abbé Joachim? — A quelle date ont-ils été composés?

Les embarras que présentent des questions en apparence aussi simples ne doivent pas nous surprendre. Il n'est pas de questions historiques plus difficiles à résoudre que celles où l'on cherche à retrouver dans le passé des catégories créées par l'esprit moderne. Les scrupules d'une bibliographie exacte n'existaient guère au moyen âge. L'individualité rigoureuse du livre est une idée récente. La typographie elle-même, qui devait opérer à cet égard un changement si profond, ne modifia que lentement les habitudes du public.

La composition et la forme de *l'Évangile éternel* nous sont clairement révélées par le rapport des cardinaux d'Anagni (la deuxième des pièces énumérées ci-dessus). Il y est dit en propres termes (1) que *l'Évangile éternel* était divisé en trois parties et formé par la réunion des trois ouvrages authentiques de l'abbé Joachim, savoir la *Concorde de l'Ancien et du Nouveau Testament*, formant le premier livre; l'*Apocalypse nouvelle* (2), formant le second;

(1) D'Argentré, p. 163. Après *haec verba*, il faut ajouter : « *In primo libro Evangelii aeterni, videlicet in secundo secundae Concordiae. Et tria praedicta probantur similiter expresse XXI. capitulo, B, ubi distinguitur triplex littera. Ibi : « Attendent vero, etc... » et similiter ante finem ultimi capituli, ubi dicitur : « Illud attendendum, etc. »* »

(2) Voir ci-dessus p. 858, 859. On remarquera qu'il s'agit ici non pas du commentaire complet sur l'*Apocalypse*, mais du livre préliminaire que Joachim mit en tête de son exposition sur l'*Apocalypse*.

le *Psaltérion décacorde*, formant le troisième. Les parcelles que nous avons des notes de Gérard supposent la même chose. Gérard, en effet, a pour habitude de désigner Joachim par ces mots : *ille qui fuit minister hujus operis*. Une curieuse note marginale du manuscrit de la bibliothèque Mazarine, qui a appartenu au collège de Navarre, est conçue dans le même sens (1). Cette note attribue formellement à Joachim un livre intitulé *Evangelium aeternum*, distinct de l'*Introductorium in Evangelium aeternum*, et elle indique sa place dans la bibliothèque du collège de Navarre. Il y avait donc encore au xiv^e siècle et au xv^e des manuscrits où les trois écrits de Joachim étaient réunis et portaient le titre commun d'*Evangelium aeternum*. De semblables manuscrits devaient être un fruit du mouvement de 1254, puisque nous avons vu que Joachim lui-même ne donna jamais ce titre ni à aucun de ses écrits ni à la collection de ses écrits. Je ne crois pas que dans aucune bibliothèque il existe aujourd'hui un manuscrit ainsi intitulé.

Le quatrième document énuméré ci-dessus, malgré une contradiction apparente, confirme le résultat auquel nous venons d'arriver touchant la composition de l'*Évangile éternel*, et prouve que ce n'était pas là seulement une vue personnelle des commissaires d'Anagni. Nous y trouvons en effet que l'*Évangile éternel* proprement dit contenait au moins deux parties. La première s'appelait *Praeparatorium in Evangelium aeternum*, la seconde s'appelait *Concordia Novi et Veteris Testamenti* ou *Concordia veritatis*, et était divisée en cinq livres. Il est évident que l'auteur de ce document aura considéré l'*Introductorium* ou *Praeparatorium in Evangelium aeternum*, qui ailleurs est distinct de l'*Évangile éternel*, comme un premier livre de ce même *Évangile éternel*. La *Concorde* se trouve ainsi n'être plus que le second livre. S'il n'est pas ici question de l'*Apocalypse* et du *Psaltérion décacorde*, c'est sans doute parce

(1) Voici cette note, correspondant à *Item quod per virum* du second document : « *Nota ista usque ad finem de erroribus contentis in libro abbatis Joachim quem vocavit de Evangelio aeterno, qui liber est in pulpitrō affixo parieti.* » Cette note est d'une main du xv^e siècle.

qu'on jugeait ces parties moins importantes, ou parce qu'elles ne faisaient que répéter les erreurs du *Praeparatorium* et de la *Concordia*. Mais ce qui prouve invinciblement que notre hypothèse est véritable, c'est : 1^o que les erreurs données dans le quatrième document comme extraites de la première partie de *l'Évangile éternel*, intitulée *Praeparatorium in Evangelium aeternum*, sont identiques à celles que nous avons trouvées dans le rapport des cardinaux d'Anagni comme extraites de *l'Introductorium in Evangelium aeternum* ; 2^o que les erreurs données par le quatrième document comme extraites de la seconde partie de *l'Évangile éternel* sont bien réellement extraites du livre de la *Concorde* de Joachim, dont l'ordre et les divisions sont suivies de point en point. Il n'y a là qu'une simple différence d'arrangement. Nous adopterons comme préférable la division suivie par la commission d'Anagni.

Il reste donc tout à fait acquis que *l'Évangile éternel* proprement dit n'était autre chose que la réunion des trois principaux écrits de Joachim, et par conséquent que *l'Introduction à l'Évangile éternel* en était distincte, bien qu'on l'y réunit quelquefois comme un premier livre. Cette distinction résulte avec évidence du rapport de la commission d'Anagni. Nous y voyons, en effet, que les cardinaux avaient entre les mains un ouvrage intitulé : *Introductorium in Evangelium aeternum*, qui avait été adressé au pape par l'évêque de Paris ; nous y apprenons, en outre, que cet ouvrage était simplement divisé en chapitres et non en livres ; enfin c'est d'après cet ouvrage que les cardinaux concluent que *l'Évangile éternel* proprement dit était formé par la réunion des trois ouvrages de Joachim. Voici une nouvelle preuve de la même distinction. Ce Florent, évêque d'Acre, qui remplit les fonctions de promoteur dans la commission d'Anagni, devenu ensuite archevêque d'Arles, présida vers 1260 un concile où il condamna de nouveau les erreurs de Joachim. Or il résulte du discours qu'il tint à ce concile que l'assemblée d'Anagni voulut condamner des *opuscules* qu'on répandait sous le titre d'« Évangile du Saint-Esprit » et d'« Évangile éternel », et non les ouvrages mêmes de Joachim, qui étaient restés jusque-là peu lus et

non discutés (1). Enfin frà Salimbene appelle l'ouvrage de son ami Gérard « un petit livre », *libellum* (2). Malheureusement, embarrassé pour l'honneur de son ordre de toute cette affaire, il évite de nous donner le titre exact de l'opuscule de Gérard.

L'idée que nous sommes amenés d'après ces renseignements à nous former de l'*Introduction à l'Évangile éternel* est celle d'un livre destiné à résumer la doctrine de Joachim et à la faire revivre au profit des idées franciscaines. Toutefois, le peu de précision que le moyen âge portait en bibliographie amena sur ce point beaucoup de méprises. Presque toujours le nom d'« Évangile éternel » fut appliqué à l'*Introduction*. Nous venons d'en avoir la preuve dans les paroles de l'archevêque Florent au concile d'Arles. Matthieu Pâris et Guillaume de Saint-Amour commettent la même confusion, le premier, quand il dit que les frères composèrent un livre qui commençait par ces mots : *Incipit Evangelium aeternum*, livre qu'il appelle un peu plus loin : *Novus ille liber quem Evangelium aeternum nominant* (3); le second, quand il cite comme de l'*Évangile éternel* des mots qui ne se trouvent pas, du moins, avec la même intention, dans les ouvrages de Joachim (4). Nicolas Eymeric (5) présente comme extraits de l'*Évangile éternel* les erreurs

(1) « *Et licet nuper, praesentibus nobis et procurantibus, a sancta Dei sede apostolica damnata fuerit nova quaedam, quae ex his pullulaverat, doctrina venenata Evangelii spiritus Sancti pervulgata nomine, ac si Christi Evangelium non aeternum nec a Spiritu Sancto nominari debuisset; tanquam pestis hujusmodi fundamenta non discussa fuerint nec damnata, liber videlicet Concordantiarum et alii libri Joachitici, qui a majoribus nostris usque ad haec tempora remanserunt intacti, ulpote latitantes apud quosdam religiosos in angulis et antris, doctoribus indiscussi; a quibus si ruminati fuissent, nullatenus inter sacros alios et sanctorum codices mixti remansissent, quin alia modica Joachitica opuscula, quae ad eorum pervenire notitiam, tam solemniter sint damnata; etc.* » (Labbe, *Conciles* t. XI, 2^e partie, col. 2361-2362.) Ne semble-t-il pas que Florent eut sous les yeux une note de classement analogue à celle qui se lit à la fin du ms. 1726 de Sorbonne, 92^{us} *inter originalia mixta sanctorum* ?

(2) P. 102, 233, 235, 236.

(3) P. 1254 (éd. Londres, 1571).

(4) *Scripta sunt tria ista verba Mane Thecel Phares in illo maledicto libro quem appellant Evangelium aeternum, quod jam in ecclesia prolatum est, propter quod timendum est de subversione ecclesiae.* (De peric. noviss. temp., p. 37.)

(5) *Directorium Inquisitorum*, p. 188, Rome, 1578.

que la commission d'Anagni relève dans le *Liber introductorius*. Enfin le bibliothécaire de la maison de Sorbonne qui a ajouté au XIV^e siècle diverses notes à la fin du n^o 1726 a commis sans le moindre souci la même confusion.

Il faut avouer que les documents d'Anagni ne disent pas avec toute la clarté désirable que Gérard soit l'auteur de l'*Introduction à l'Évangile éternel*. Le premier document d'Anagni présente l'*Introduction à l'Évangile éternel* comme un livre composé d'un texte suivi et divisé en chapitres. A propos de ce livre, les cardinaux citent bien une opinion de frère Gérard, mais sans dire si cette note se trouve dans l'ouvrage même, ni si frère Gérard est l'auteur de cet ouvrage. Ailleurs, ils disent vaguement : *Scriptor hujus operis* (1), et ils l'accusent de se faire passer pour un des douze anges de saint François, envisagé comme un second Christ (2). Le second document d'Anagni, qui n'est plus relatif à l'*Introduction*, cite toujours les ouvrages de Joachim d'après leurs divisions propres, et mentionne comme distinctes les notes de Gérard. Ce qui résulte de là avec le plus de vraisemblance, c'est que deux ouvrages furent censurés par la commission d'Anagni : d'abord, l'*Introductorium*, texte suivi composé par Gérard ; en second lieu, une sorte de nouvelle édition, ou, si l'on veut, une série d'extraits des trois ouvrages authentiques de Joachim, avec des notes de Gérard (3), soit à la marge,

(1) Ce passage est omis presque en entier dans d'Argentré. « *Item quod per virum indutum lineis intelligat Joachim scriptor hujus operis probatur XXI. capitulo, circa medium, per verba de quinque intelligentiis generalibus et septem typicis, ubi sic ait : « Vir indutus lineis in apertione mysteriorum Ieremiae prophetæ : ecce, ait, præter historicum, moralem, tropologicum, etc... » Item XXII, circa principium, ita dicitur : « Ad quam scripturam tenetur populus tertii status mundi, quemadmodum populus primi status ad Vetus Testamentum, et populus secundi ad Novum, quantumcumque hoc displiceat hominibus generationis istius. »*

(2) « *... Sic in principio tertii status erunt tres similes illorum, scilicet vir indutus lineis, et angelus quidam habens falcem acutam, et alius angelus habens signum Dei vivi (ici le ms. 1726 porte en interligne : scilicet sanctus Franciscus). Et habuit (d'Argentré : habebit) similiter angelos duodecim, inter quos ipse fuit unus, etsi Jacob habuit duodecim in primo statu, et Christus in secundo. »*

(3) La forme de la glose est sensible en particulier dans des passages comme celui-ci : « *... Illae generationes valde breves erunt, ut apparebit inferius in multis locis* » (omis par d'Argentré).

soit dans le texte même. C'est ce dernier livre que tenait à la main maître Florent, le promoteur de la commission, et dans lequel il lisait. Les deux lecteurs adjoints, au contraire, frère Bonvalet et frère Pierre d'Anagni, tenaient les œuvres mêmes de Joachim, vérifiaient les citations et distinguaient ce qui appartenait à Joachim de ce qui appartenait à Gérard. Quelquefois, en effet, les procès-verbaux d'Anagni semblent donner les paroles des deux auteurs comme indivises.

Un accord parfait existe, du reste, entre les idées contenues dans les *notes* de Gérard citées par la commission d'Anagni et les idées du *Liber introductorius*. Toutes ces notes sont écrites dans le sens de Jean de Parme et de la fraction exaltée de l'ordre de Saint-François. L'antipathie contre la papauté temporelle, la haine contre le clergé riche, la croyance que l'abomination finale viendra d'un pape mondain et simoniaque, la fixation de cette date fatale à l'an 1260, la croyance que l'apparition de l'Antéchrist est proche et que ce monstre s'élèvera de Rome, saint François désigné comme le rénovateur du siècle et Joachim présenté comme son précurseur, ce sont là autant de traits qui appartiennent, à n'en pas douter, à l'école qui, vers le milieu du XIII^e siècle, releva le nom de Joachim pour appuyer ses projets de réforme sociale et religieuse. Plusieurs des propositions de cette école, relevées par Salimbene (1) et par Jean de Meung (2), se retrouvent textuellement dans les fragments de Gérard dont nous devons la conservation aux rapporteurs d'Anagni.

Quant à la part respective de Jean de Parme et de Gérard dans la composition de l'*Introductorium*, nos documents ne disent rien à cet égard. Le passage où « l'auteur » se met au nombre des douze anges de saint François conviendrait mieux à Jean de Parme qu'à Gérard. Les rapports ne nomment que Gérard, sans doute parce que l'on voulut ménager le général des franciscains. Salimbene, de son côté, fait tout peser sur Gérard, et met beaucoup

(1) P. 123, 240.

(2) *Roman de la Rose*, vers 12014 ss.

d'affectation à montrer comment l'ordre a su punir de tels écarts (1). Il ne peut nier cependant que Jean de Parme n'ait été joachimite décidé, et ne se soit créé par de telles opinions beaucoup de difficultés (2). Plus tard, Nicolas Eymeric, en sa qualité de dominicain, n'ayant plus les mêmes motifs de réserve, met purement et simplement sous le nom de Jean de Parme la liste d'erreurs qui constituait la doctrine de « l'Évangile éternel ». Certainement, Jean de Parme fut en un sens l'apôtre et le principal interprète des doctrines qui cherchaient à s'autoriser du nom de l'abbé Joachim. Toutefois, rien n'autorise à croire que Jean de Parme ait participé directement à la rédaction du livre poursuivi de tant d'anathèmes. A l'égard de Gérard de Borgo San-Donnino, les preuves sont positives. Frà Salimbene, son confrère, son compatriote et son ami, l'accuse à plusieurs reprises d'avoir composé un livre déplorable en falsifiant la doctrine de Joachim (3), et il raconte les redoutables disgrâces qui l'atteignirent sans fléchir son opiniâtreté. Affò, qui le premier connut ce texte capital, alors inédit, et après lui Sbaraglia et Tiraboschi se sont rangés avec raison à l'autorité péremptoire de frà Salimbene.

Il résulte de tout ce qui précède que nous avons le texte de ce qu'on appelait proprement *l'Évangile éternel* dans les trois principaux ouvrages authentiques de Joachim. Quant aux notes de Gérard, elles sont très probablement perdues sans retour, à l'exception des fragments qui nous ont été conservés par l'acte d'accusation de la commission d'Anagni. A plus forte raison doit-on désespérer de retrouver jamais le texte complet de l'*Introductorium*. La rigueur avec laquelle les livres hétérodoxes étaient pros crits au moyen âge explique une telle disparition. Plusieurs années après la condamnation de 1255, Salimbene vit un exemplaire sur papier de l'ouvrage de Gérard, lequel avait été copié à Rome par un notaire d'Imola. Le gardien du couvent vint le consulter comme ancien joachimite sur la

(1) P. 103, 203, 236.

(2) P. 98, 124, 131 ss.

(3) P. 103 ss ; 233 ss.

valeur de cet écrit. Salimbene eut peur, craignit peut-être quelque piège, et dit qu'il fallait sur-le-champ brûler le volume; ce que l'on fit (1).

Comme le volume que tenait maître Florent avait pour texte principal une suite d'extraits des écrits de Joachim, on peut se demander si la compilation contenue dans le n° de Sorbonne 1726, du folio 1 au folio 78 (le premier document indiqué ci-dessus), ne doit pas être identifiée avec ce livre mystérieux. Mais les notes de frère Gérard, telles qu'on les trouve dans les actes de la commission d'Anagni, ne se lisent pas dans notre manuscrit. On trouve seulement à la marge de courtes scolies, destinées à faire remarquer les principales idées de Joachim, précisément celles sur lesquelles Gérard insistait de préférence. Une difficulté bien plus grave, c'est que, parmi les extraits que tenait maître Florent, il n'y avait de citations que des trois grands ouvrages authentiques de Joachim, tandis que, dans notre manuscrit, les commentaires apocryphes sur *Jérémie*, sur *Ézéchiël* et le *De oneribus provinciarum* tiennent une place importante. Il faut remarquer, du reste, que la compilation contenue dans notre n° 1726 semble faite parfois un peu au gré du copiste : il y a des blancs, des reprises (2). On ne peut pas l'identifier avec l'édition donnée par Gérard. Nous croyons que, parmi les écrits joachimites qui ont été conservés, celui qui se rapproche le plus de l'ouvrage de Gérard est l'opuscule commençant par *Helias jam venit*, mentionné ci-dessus, page 239-240.

A quelle date fixer la composition du *Liber introductorius in Evangelium aeternum*? Le quatrième document mentionné ci-dessus nous donne à cet égard l'indication la plus précise. Une des erreurs qu'on relève dans le *Liber introductorius* est de fixer le commencement du règne du Saint-Esprit à un terme de *six* années, à l'année 1260 (3), ce qui

(1) P. 235-236; comparer p. 234-235.

(2) C'est sans doute à des compositions de cette nature que Florent fait allusion dans son concile d'Arles : « *Plurima super his phantasiis commentaria facta descripserunt.* » (Labbe, t. XIV, p. 242.)

(3) D'Argentré, p. 164. « *Quod Novum Testamentum non durabit in virtute sua nisi per sex annos proxime futuros, scilicet usque ad annum*

reporte la composition du livre à l'an 1254. C'est aussi la date précise assignée par Guillaume de Saint-Amour (1), et bien connue de tous les savants qui ont traité des affaires de l'Université de Paris et de la cour romaine à cette époque (2).

En réunissant les principaux faits qui sortent de cette discussion, nous arrivons aux conclusions suivantes :

1^o *L'Évangile éternel* désigna dans l'opinion du XIII^e siècle une doctrine, censée de l'abbé Joachim, sur l'apparition d'un troisième état religieux qui devait succéder à l'Évangile du Christ et servir de loi définitive à l'humanité.

2^o Cette doctrine n'est que vaguement exprimée dans les écrits authentiques de l'abbé Joachim. Joachim se contente de comparer l'Ancien et le Nouveau Testament, et ne jette que très timidement les yeux sur l'avenir.

3^o Le nom de l'abbé Joachim fut relevé vers le milieu du XIII^e siècle par la fraction ardente de l'école franciscaine. On lui fit prédire la naissance de saint François et de son ordre ; on lui prêta à l'égard de François d'Assise un rôle analogue à celui de Jean-Baptiste à l'égard de Jésus ; enfin on donna à la doctrine qu'on lui attribuait le nom d'Évangile éternel.

4^o Ce terme ne désignait pas, pour la plupart de ceux qui l'entendaient ou le prononçaient, un ouvrage distinct. C'était l'étiquette d'une doctrine, comme le mot des Trois Imposteurs résumait l'incrédulité averroïste, sortie de l'étude des philosophes arabes et de la cour de Frédéric II.

5^o Néanmoins, dans un sens plus précis, on donnait le nom d'*Évangile éternel* à la réunion des principaux ouvrages de Joachim.

6^o Comme distincte de cette collection, il y eut une *Introduction à l'Évangile éternel*, ouvrage de médiocre étendue, qui fut composé ou du moins mis au jour par Gérard de Borgo San-Donnino en l'année 1254.

incarnationis M.CC.LX. » Le texte de d'Argentré porte à tort 1269. Comp. d'Argentré, p. 165 haut ; Salimbene, p. 123, 223, 231, 240.

(1) « *Jam publice posita fuit ad explicandum anno Domini 1254.* » (*De peric. noviss. temp.*, Opp., p. 38.)

(2) *Histoire littéraire de la France*, t. XX, p. 27-28.

7^o Cette *Introduction* était la préface d'une édition abrégée des œuvres de Joachim, accompagnée de gloses par Gérard. Ces deux écrits, compris sous le nom sommaire d'*Évangile éternel*, transmis par l'évêque de Paris au pape en 1254, furent l'objet des censures de la commission d'Anagni en 1255.

8^o Le texte de l'*Introduction à l'Évangile éternel* semble perdu ; mais la doctrine nous en a été conservée, dans les actes de l'assemblée d'Anagni et dans les autres condamnations qui frappèrent l'*Évangile éternel* (Mss. de Sorbonne, 1706, 1726 ; Bibl. Mazarine, 391). Quant aux notes de Gérard, il nous en reste quelques fragments dans le second document d'Anagni.

Un exemple fera mieux comprendre les rapports de ces textes divers, et comment l'un est sorti de l'autre par amplification ou par interpolation. « Au chapitre VIII de l'*Introduction à l'Évangile éternel*, disent les cardinaux de la commission d'Anagni, l'auteur prétend que, de même qu'au commencement du premier état, sont apparus trois grands hommes, Abraham, Isaac et Jacob, dont le troisième, c'est-à-dire Jacob, a eu douze personnes à sa suite (ses douze fils), de même qu'au commencement du second état il y a eu trois grands hommes, Zacharie, Jean-Baptiste et le Christ homme-Dieu, qui semblablement a eu douze personnes à sa suite (les douze apôtres) ; de même, au commencement du troisième état, il y aura trois grands hommes semblables aux premiers, savoir l'homme vêtu de lin, l'ange tenant la faux aiguë, et un autre ange ayant dans sa main le signe du Dieu vivant. Celui-ci aura pareillement à sa suite douze anges, comme Jacob en a eu douze dans le premier état, et le Christ douze dans le second. Que par l'homme vêtu de lin, continuent les cardinaux, *l'auteur de cet écrit* entende Joachim, c'est ce qui est prouvé par le chapitre XXI vers le milieu..., et par le chapitre XII, où nous trouvons ces mots : « Jusqu'à cet ange qui tient le signe du Dieu vivant, et qui apparut vers l'an 1200 de l'incarnation du Seigneur, ange, ajoutent les cardinaux, que *frère Gérard* reconnaît formellement n'être autre que saint François. »

Voilà une théorie claire, arrêtée, et qui ne pouvait se produire que vers le milieu du XIII^e siècle, au sein de l'école franciscaine exaltée. Que si nous ouvrons la *Concorde* de Joachim, nous y trouvons, au deuxième traité du livre I, le parallèle d'Abraham, Isaac et Jacob d'une part, — de Zacharie, Jean-Baptiste et Jésus d'autre part, — plusieurs fois répété, mais non exprimé avec autant de précision ; nulle trace surtout d'une triade future destinée à fonder un nouvel état religieux de l'humanité, triade dont Joachim ferait partie. En général, les vues de Joachim sur un troisième état devant succéder au Nouveau Testament, comme le Nouveau Testament a succédé à l'Ancien, sont très voilées et à peine indiquées (1). La netteté qu'on prêta plus tard à sa doctrine sur ce point, ses prophéties sur l'institution des ordres mendiants et sur le remplacement de la cléricature par un ordre qui devait marcher nu-pieds, la prédiction en un mot de l'Évangile éternel, tout cela fut le fait des joachimites du XIII^e siècle, lesquels, trouvant dans les idées de l'abbé de Flore sur le parallèle des deux Testaments une base commode pour leur théologie, adoptèrent ces idées et y ajoutèrent l'annonce d'une troisième révélation, dont Joachim aurait été le précurseur, saint François, le messie, et dont eux-mêmes seraient les messagers.

VI

LA DOCTRINE DE L'ÉVANGILE ÉTERNEL.

L'étude des documents confirme donc de point en point le récit de frà Salimbene. La doctrine de l'Évangile éternel arriva à un éclat public dans l'ordre de saint François, sous le généralat et avec la protection plus ou moins avouée de Jean de Parme ; mais Jean de Parme n'écrivit

(1) Voir cependant *Concorde*, l. IV, dernier chapitre, et surtout l. V, ch. LXXXIV. Il se peut que ces passages soient des interpolations de Gérard, ainsi que le passage où Joachim prédit expressément les ordres mendiants.

rien sous ce titre. L'auteur du livre maudit fut Gérard de Borgo San-Donnino. Gérard et Jean de Parme eux-mêmes ne furent pas les inventeurs du système qui effraya la chrétienté en 1254. Depuis longtemps, le joachimisme avait pris racine chez les disciples ardents de saint François. Salimbene raconte (1) que, vers l'an 1240, un vieux saint abbé de l'ordre de Flore vint à Pise prier les religieux de prendre en garde les livres de Joachim que possédait son couvent. Ce couvent était situé entre Lucques et Pise, et il craignait, disait-il, de le voir pillé par Frédéric II. Les meilleurs théologiens du couvent de Pise se mirent à lire les livres apportés par le vieil abbé ; ils furent frappés des coïncidences que les prophéties de Joachim offraient avec les événements du temps, et, laissant là la théologie, ils devinrent de fougueux joachimites. Il ne serait pas trop téméraire de supposer que les livres ainsi mystérieusement confiés aux franciscains de Pise étaient les écrits apocryphes de Joachim, tels que le commentaire sur *Jérémie*, lesquels furent justement composés vers ce temps (2). L'enthousiasme n'entend pas la véracité comme le bon sens vulgaire ; il ne se croit pas assujetti aux règles scrupuleuses de probité littéraire qui sont le propre des siècles de critique et de réflexion. Persuadé de la vérité supérieure des inspirations de sa conscience, le prophète ne se fait pas scrupule d'appeler à son appui ce que l'homme de sens rassis appelle fourberie et imposture.

Près de quarante ans s'étaient écoulés depuis la mort de l'abbé de Flore ; ses livres, tenus secrets et cachés au fond des cellules de quelques moines (3), n'étaient connus que d'un petit nombre d'adeptes ; sa personne, entourée de reflets légendaires, son caractère de prophète déjà universellement accepté, la croyance où l'on était qu'il avait reçu du Saint-Esprit une inspiration spéciale pour prédire les

(1) P. 101.

(2) Les adversaires des joachimites semblent se douter de la fausseté de ces écrits, les appelant *prophetias hominum fantasticorum*. Salimbene, p. 131.

(3) « ... *Libri joachitici, qui a majoribus nostris usque ad haec tempora remanserunt intacti, utpote latitantes apud quosdam religiosos in angulis et antris, doctoribus indiscussi.* » (Concile d'Arles, Labbe, t. XIV, col. 241.)

destinées de l'Église, en faisaient un excellent patron pour la doctrine que l'on voulait établir, et dont les germes se trouvaient réellement en ses écrits. On mit le patriarche de Flore en rapport avec le mouvement nouveau ; on lui fit prédire l'apparition de deux ordres destinés à changer la face de la chrétienté (1). Sa légende fut calquée sur celle de saint François. La grande autorité de saint François venait des stigmates, qui l'assimilaient au Christ : Joachim eut aussi des stigmates. Comme François, il allait nu-pieds ; comme lui, il confondait la nature et les animaux dans un amour universel. Joachim devint ainsi tantôt le précurseur de François d'Assise, tantôt le fondateur d'une foi nouvelle, supérieure à celle de l'Église catholique, destinée à la remplacer et à durer éternellement. On lui donna pour précurseur à lui-même un certain Cyrille, ermite du mont Carmel, prophète comme lui, et dont les oracles portaient un singulier caractère d'illuminisme et de hardiesse. Ses écrits, soit authentiques, soit apocryphes, furent, aux yeux de la petite Église, une sorte de révélation. Bien moins enlacés que les dominicains dans les liens de la théologie scolastique et parfois à peine chrétiens, les franciscains eurent, en fait de spéculations mystiques, comme en fait de science et de poésie, une liberté d'allure qu'on chercherait vainement au moyen âge en dehors de leur institut.

On ne saurait se figurer, en effet, à moins d'avoir lu le curieux ouvrage de frà Salimbene, à quel degré les idées joachimites avaient pénétré l'ordre et combien elles y faisaient travailler les têtes. Un saint homme de Provence, Hugues de Digne, qui prêcha devant saint Louis, était l'oracle de la secte ; on accourait de toutes parts à sa cellule d'Hyères, pour entendre les terreurs et les espérances

(1) Salimbene, p. 118, 123-124, 338, 389, 403. Une tradition fort accréditée parmi les chroniqueurs des ordres mendiants voulait même que Joachim eût fait peindre, dans l'église Saint-Marc de Venise, saint François et saint Dominique dans le costume que l'iconographie chrétienne leur a depuis consacré. L'opinion qui voit dans les mosaïques de Saint-Marc tirées de l'*Apocalypse* la représentation figurée des idées de Joachim n'est guère moins invraisemblable. Ce qu'il y a de curieux, c'est que plus tard les jésuites voulurent aussi avoir été prédits par Joachim. Voir *Acta SS. Maii*, t. VII, p. 141-142.

contenues en la nouvelle Apocalypse (1). Il possédait tous les ouvrages de Joachim écrits en grosses lettres. On le tenait généralement lui-même pour prophète, et il fut le père d'une sorte de tiers ordre de mendiants vagabonds qu'on appelait *saccati* ou *boscarioli*. Hugues fut l'ami intime de Jean de Parme et peut-être son initiateur en ces dangereuses nouveautés. Salimbene vint souvent le voir et parle de lui comme d'un inspiré. Sa sœur sainte Douceline fut la fondatrice des béguines de Marseille, et la trace des épreuves que lui valurent ses relations avec Jean de Parme et les chefs du mouvement franciscain s'aperçoit encore derrière le tour purement édifiant de la biographie provençale qui nous est restée d'elle (2).

La fièvre du joachimisme atteignait les meilleurs esprits. Un des premiers hommes du siècle, Adam de Marsh, l'ami de Roger Bacon, au fond de l'Angleterre, recevait avec empressement d'Italie les moindres parcelles des ouvrages de l'abbé de Flore et les transmettait sur-le-champ à son ami Robert Grossetête, évêque de Lincoln (3), en lui faisant remarquer les menaces qu'on y lisait contre les vices du clergé. Remontant rapidement de couvent en couvent le long du Rhône et de la Saône, le joachimisme se répandit surtout en Champagne. C'est à Provins que Salimbene rencontra les deux coryphées de la secte, Barthélemi Ghiscolo de Parme et Gérard de Borgo San-Donnino (4). En général, tous ces joachimites étaient de vrais saints, mais des croyants fort libres, attachant à leurs idées propres et aux écrits de leur maître autant d'importance qu'à l'enseignement de l'Église et à l'autorité de la Bible.

Le général de l'ordre, Jean de Parme, partageait haute-

(1) Salimbene, p. 98 ss, 124, 141-142, 148, 319-230. Comp. *Histoire littéraire*, XXI, p. 293 ; Albanès, *Vie de sainte Douceline*, p. XLVII ss.

(2) *Vie de sainte Douceline*, publiée par M. l'abbé Albanès, Marseille, 1879, p. XLIX, 35, 37, 99, 115, 137, 155. M. Paul Meyer avait le premier aperçu l'importance de ce document pour l'histoire du mouvement franciscain. *Les derniers troubadours de la Provence*, 1871, p. 19.

(3) « *Paucas particulas de variis expositionibus abbatibus Joachim, quae ante dies aliquot per quemdam fratrem venientem de partibus transmontanis mihi sunt allatae* », dans les *Monumenta franciscana*, publiés par J.-S. Brewer, Londres, 1858, p. 146-147. Comp. Salimbene, p. 99.

(4) Salimbene, p. 101 ss, 318.

ment ces chimères (1) ; plusieurs des affiliés lui accordaient une place parmi les anges précurseurs de l'Évangile nouveau (2) ; on voulait qu'il eût douze compagnons comme saint François (3). Mais de beaucoup le plus exalté joachimite était frère Gérard de Borgo San-Donnino. Gérard avait fait son éducation dans le royaume de Sicile ; c'était un homme jeune encore, instruit à la façon du temps, d'un caractère aimable, de mœurs pures (4). Nous le trouvons, dès 1248, au couvent de Provins, plongé dans la lecture des écrits de Joachim, cherchant à faire des prosélytes, troublant déjà toute la maison par ses sombres prophéties. Ghiscolo et Salimbene le soutenaient ; mais les frères de France lui faisaient une vive opposition. Vers l'an 1249, le petit cénacle joachimite de Provins fut dissous. Ghiscolo fut envoyé à Sens, Salimbene à Autun, Gérard à Paris, pour y représenter aux études de l'Université la province de Sicile. Il y étudia quatre années. Ses idées durant ce temps ne firent que s'exalter, et, en 1254, il publia le livre qui devait produire un si grand scandale. De nombreuses prophéties désignaient déjà l'année 1260 comme l'année critique du monde chrétien. Gérard annonça hardiment que cette année verrait l'inauguration de l'ère nouvelle. Des passages mal compris de l'*Apocalypse* (XI, 3 ; XII, 6 ; XX, 3 et 7) étaient censés appuyer ces étranges calculs. A vrai dire, tous les rêves des nouveaux millénaires sortaient, par une exégèse arbitraire, mais conforme à l'esprit du temps, de la grande source des espérances chrétiennes, du volume écrit à Patmos.

On lit au chapitre XVI de ce livre mystérieux : « Je vis un ange qui volait au zénith, tenant l'*Évangile éternel* pour l'annoncer à ceux qui sont sur la terre, à toute nation, à toute tribu, à toute langue, à tout peuple. » L'imagination du moyen âge ne devait pas laisser ce texte dans l'oubli : on le rapprocha des oracles sibyllins, acceptés par la tradition des Pères, et qui, sortis eux-mêmes de l'efferves-

(1) Salimbene, p. 124, 131-133.

(2) Voir ci-dessus, p. 884.

(3) Salimbene, p. 317-319.

(4) *Ibid.*, p. 102 ss, 233 ss.

cence des anciennes sectes millénaires, renfermaient de puissantes aspirations vers l'avenir. La corruption de l'Église, bien éloignée des prédictions de l'Évangile, portait les esprits à concevoir un état imaginaire où la perfection tant de fois promise serait enfin réalisée.

« Le Père a régné quatre mille ans dans l'Ancien Testament, disaient les prédicateurs de la foi nouvelle (1); le Fils a régné jusqu'à l'an 1200; alors l'Esprit de vie est sorti des deux Testaments pour faire place à l'Évangile éternel; l'an 1260 verra commencer l'ère du Saint-Esprit. Le règne des laïques, correspondant à celui du Père, a duré dans l'ancienne loi; le règne du clergé séculier, correspondant à celui du Fils, a duré dans la nouvelle; le troisième âge sera le règne d'un ordre composé en proportions égales de laïques et de clercs (2), et spécialement voué au Saint-Esprit. Un nouveau sacerdoce remplacera l'ancien; on ne sera prêtre alors et l'on n'aura droit d'enseigner qu'à la condition de marcher nu-pieds (3). Les sacrements de la loi nouvelle n'ont plus que six ans à vivre (4).

Jésus-Christ et ses apôtres n'ont pas été parfaits dans la vie contemplative. La vie active a sanctifié jusqu'à Joachim; maintenant la vie active est devenue inutile; c'est la vie contemplative, dont la tradition se conserve chez les successeurs de Joachim, qui justifie. D'où il suit que l'ordre clérical périra, et sera remplacé par un troisième ordre plus parfait, l'ordre des religieux, prédit par le psalmiste quand il a dit : « Des cordes excellentes me sont tombées en partage (5). » Cet ordre

(1) D'Argentré, op. cit., p. 163 ss. D'Argentré a omis le passage suivant : « *Item in III. capitulo, circa medium, dicitur : « Opera quae fecit Deus trinitas ab initio usque nunc sunt opera Patris (le ms. 1706 porte : Trinitatis) tantum », et post pauca : « Et illud tempus in quod operatus est Deus Pater est principium temporis Patris, et potest dici primus status mundi, etc. »*

(2) C'était là une particularité de l'ordre de saint François, lequel admettait des laïques dans sa confraternité.

(3) D'Argentré a imprimé à tort *independentium* pour *nudipedum*. Il a retranché l'indication des passages visés par la censure et qui sont au nombre de cinq. On lit dans le quatrième document : « *Quod nullus est simpliciter idoneus, etc., nisi illi qui nudis pedibus incedunt.* » D'Argentré porte ici « *idoneus Evangelio* ». Nicolas Eymeric porte : « *Quod nullus simplex homo est idoneus ad instruendum hominem alium de spiritualibus et aeternis, nisi...* »

(4) *Quod sacramenta novae legis non durabunt a modo nisi per sex annos.* Preger, p. 36.

(5) Je n'ai pas besoin de faire remarquer aux hébraïsants le curieux contresens que l'on commettait ici.

se fortifiera justement quand l'ordre des clercs finira. Ce sera l'ordre des petits (1). Dans le premier âge du monde, le gouvernement de l'Église fut confié par le Père à certains grands hommes de l'ordre des gens mariés, et c'est ce qui fait la légitimité de cet ordre. Dans le second âge du monde, le règne a été confié par le Fils à certains de l'ordre des clercs, et c'est ce qui fait la gloire de cet ordre. Dans le troisième âge, le règne sera confié par l'Esprit-Saint à un ou plusieurs de l'ordre des moines, lequel sera ainsi glorifié. Quand les prédicateurs de cet ordre seront persécutés par le clergé, ils pourront passer chez les infidèles, et il est bien à craindre, ajoutait-on, qu'ils ne passent chez eux pour les mener au combat contre l'Église romaine (2).

L'intelligence du sens spirituel des Écritures n'a pas été confiée au pape ; ce qui lui a été confié, c'est seulement l'intelligence du sens littéral. S'il se permet de décider du sens spirituel, son jugement est téméraire, et il n'en faut pas tenir compte. Les hommes spirituels ne sont pas tenus d'obéir à l'Église romaine, ni d'acquiescer à son jugement dans les choses de Dieu.

Les Grecs ont bien fait de se séparer de l'Église romaine ; ils marchent plus selon l'esprit que les Latins, et sont plus près du salut (3). Le Saint-Esprit sauve les Grecs, le Fils opère le salut des Latins, le Père éternel veille sur les juifs et les sauvera de la haine des hommes, sans qu'ils aient besoin pour cela d'abandonner le judaïsme (4).

L'Ancien Testament, œuvre du temps où opérait le Père, peut être comparé au premier ciel ou à la clarté des étoiles ; le Nouveau Testament, œuvre du temps où opérait le Fils, peut être comparé au second ciel ou à la clarté de la lune ; l'Évangile éternel, œuvre du temps où opérera le Saint-Esprit, peut être comparé à la clarté du soleil (5). L'Ancien Testament

(1) « *Ordo parvulorum* » allusion au nom des Frères Mineurs. Cf. Salimbene, p. 122.

(2) « *Quod praedicatores et doctores religiosi, quando infestabuntur a clericis, transibunt ad infideles ; et timendum est ne ad hoc transeant ut congregent eos in praelium contra romanam ecclesiam, juxta doctrinam beati Joannis, Apoc. xvi.* »

(3) « *Quod papa graecus* (Nicolas Eymeric : *populus graecus*) *magis ambulat secundum Evangelium* (Meyenberg : *Spiritum*). » Les centuriateurs de Magdebourg ont aussi : « *Papa graecus.* »

(4) D'Argentré, p. 165 ; au lieu de *infine*, lire *in fine*.

(5) D'Argentré donne mal ce passage. Il faut lire : « ... *comparat vetus Testamentum primo coelo, Evangelium Christi secundo coelo, Evangelium aeternum tertio coelo.* »

représente le vestibule (1); le Nouveau Testament représente le Saint; l'Évangile éternel, le Saint des saints. Le premier a été l'âge de la loi et de la crainte; le second, l'âge de la grâce et de la foi; le troisième sera l'âge de l'amour. Le premier a été le temps de l'esclavage, le second le temps de la servitude filiale, le troisième sera le temps de la liberté. Le premier a été une nuit étoilée, le second a été l'aurore, le troisième sera le plein jour. Le premier représentait l'hiver, le second le printemps, le troisième représentera l'été. Le premier était l'écorce; le second, la coque; le troisième sera le noyau. Le premier portait des orties; le second, des roses; le troisième portera des lis. Le premier est représenté par l'eau, le second par le vin, le troisième par l'huile; ou bien encore le premier par la terre, le second par l'eau, le troisième par le feu. Le premier est figuré par la septuagésime, le second par le carême, le troisième par les joies pascales (2). L'Évangile du Christ est littéral, l'Évangile éternel sera spirituel, et méritera d'être appelé l'Évangile du Saint-Esprit. L'Évangile du Christ a été énigmatique, le nouvel Évangile sera sans paraboles et sans figures; c'est de lui que saint Paul a dit: « Nous voyons maintenant comme en un miroir et par énigmes, mais alors (c'est-à-dire dans le troisième état de l'humanité) nous verrons face à face (3). » La vérité des deux Testaments apparaîtra sans voile; les Écritures divines se diviseront en trois parties, l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et l'Évangile, en entendant par ce mot l'Évangile éternel (4). Ce dernier sera aussi

(1) *Atrio*. D'Argentré donne à tort *sanctuario*, d'après 1706.

(2) Voir *Concorde*, l. V, ch. LXXXIV. Je suppose que beaucoup d'interpolations de Gérard se sont glissées ici dans le texte de Joachim.

(3) Ce passage est mal donné par d'Argentré: « *Item, x. capitulo, D, dicit quod tertius status mundi, qui est proprius Spiritus Sancti, erit sine aenigmate et sine figuris; unde, circa medium ejusdem capituli, ponit haec verba: « Apostolus, I Cor., XIII, loquens de fide et caritate, distinguendo statum fidei, scilicet secundum statum mundi, qui aenigmaticus est, a statu caritatis, qui proprius Spiritus Sancti est et est sine aenigmate, figuravit duorum Testamentorum [differentiam], ut patet alibi, quia comparando unum ad aliud dicit: Ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus, et hoc quantum ad secundum statum: quum autem venerit quod perfectum est, scilicet tempus caritatis, quod est tertius status mundi, evacuabitur quod ex parte est, quasi dicat: Tunc cessabunt omnes figurae, et veritas duorum Testamentorum sine velamine apparebit; et statim subdit: Videmus nunc per speculum, etc. »*

(4) D'Argentré a omis presque tout ce passage: « *Item, xxviii. capitulo, A, dicit Sacram Scripturam divisam in tres partes, scilicet in Vetus Testamentum et Novum et Evangelium, quod capitulum totum est notabile, et totum legatur. Idem expresse habetur xxx. capitulo, ubi dicit: « Haec tria sacra volumina »; et eodem capitulo, D, dicit: « Alia est Scriptura*

obligatoire pour les hommes du troisième état que le Vieux Testament l'a été pour les hommes du premier état, que le Nouveau l'a été pour les hommes du second état, « quoique cette vérité, ajoutait-on, déplaît aux hommes de cette génération ».

Trois grands hommes ont présidé à l'inauguration de l'Ancien Testament, Abraham, Isaac et Jacob, le dernier accompagné de douze personnages (les douze patriarches). Trois grands hommes ont présidé à l'avènement du Nouveau Testament, Zacharie, Jean-Baptiste et le Christ, accompagné de ses douze apôtres. De même, trois grands hommes présideront à la fondation du troisième état, qui est celui des moines : l'homme vêtu de lin (Joachim), l'ange portant la faux aiguisée (saint Dominique ?) (1), et l'ange portant le signe du Dieu vivant (saint François), par lequel Dieu a renouvelé la vie apostolique, et qui a eu douze apôtres comme le Christ. L'an 1200 a été ainsi l'année de l'avènement des hommes nouveaux, l'année où l'Évangile du Christ a perdu sa valeur.

La doctrine de Joachim abroge l'Ancien et le Nouveau Testament. L'Évangile du Christ n'a pas été le véritable Évangile du royaume ; il n'a pas su bâtir la véritable Église (2) ; il n'a conduit personne à la perfection (3). Le règne appartient maintenant à l'Évangile éternel, qui, annoncé par la venue d'Élie, va être prêché à toute nation. Les prédicateurs de ce nouvel Évangile seront supérieurs à ceux de la primitive Église. À l'approche du jour solennel, ceux qui président à l'ordre des moines devront se détacher de plus en plus du siècle, et se préparer à revenir au peuple antique des juifs. Le triomphe de l'ordre des moines, ajoutait-on obscurément, s'effectuera par un homme ou par quelques hommes qui en seront les représentants, et dont la gloire sera celle de l'ordre lui-même. Il s'élèvera de l'ordre des religieux un homme qui sera préféré à tous les autres en dignité et en gloire. Ce

divina quae data est fidelibus eo tempore quo Deus Pater dictus est operari, et alia quae data est christianis eo tempore quo Deus filius operari dictus est, et alia quae nobis data (d'Argentré : « danda ») est eo tempore quo Spiritus Sanctus proprietate mysterii operatur (d'Argentré : « mysterii Trinitatis operabitur »).

(1) Cette interprétation n'est pas donnée dans les manuscrits, sans doute parce que les censeurs dominicains n'auraient pas vu avec plaisir le nom de leur patriarche mêlé à ces systèmes dangereux.

(2) « *Nec aedificatorium ecclesiae* », et non « *Nec aedificatio* », comme porte d'Argentré.

(3) « *Quod Evangelium Christi neminem ducit ad perfectionem* », omis par d'Argentré.

triomphe sera précédé du règne de l'abomination, c'est-à-dire du règne d'un faux pape simoniaque, qui occupera le siège pontifical vers la fin du sixième âge du monde. « Cette tribulation, disait frère Gérard, sera telle qu'il n'y en aura jamais eu de semblable, et elle se produira aussi bien dans l'ordre temporel que dans l'ordre spirituel ; elle aura lieu vers l'an 1260. Alors paraîtra l'Antéchrist. Puis, après un court intervalle de paix, commencera une tribulation pire encore. Celle-ci sera toute spirituelle et par conséquent plus dangereuse. »

A ces vues se rattachaient des calculs empruntés à Joachim sur les généalogies de l'Ancien Testament considérées comme prophétiques (1), et un ensemble de prédictions où la haine contre l'Église de Rome et contre les puissances du siècle se donnait pleine carrière. Tous les prophètes étaient appelés en témoignage pour annoncer la substitution d'une Église monacale et pauvre à l'Église officielle, la prochaine venue de l'Antéchrist, l'abomination de la désolation trônant dans le lieu saint, c'est-à-dire l'avènement d'un pape mondain, qui introduirait dans les églises ses courtisanes et ses chevaux, enfin la ruine imminente de cette Babylone orgueilleuse qui se gorgait des tributs du monde entier et persécutait les justes quand ceux-ci lui reprochaient ses impiétés. On racontait que Joachim, consulté par Richard Cœur-de-Lion sur l'Antéchrist, avait répondu qu'il était déjà né dans Rome, et qu'il y régnerait pour s'élever, comme dit l'apôtre, au-dessus de ce qui porte le nom de Dieu (2). D'autres disaient qu'il désapprouvait les croisades, parce que les infidèles étaient moins éloignés que les Latins de l'Évangile éternel (3). A ceux qu'irritaient ces perpétuelles jérémiades il répondait, à ce

(1) « *Primus est error enumerandi carnales genealogias* », et non « *an-nales* » comme porte d'Argentré. Il faut lire ensuite : « *Secundus est studium noscendi momenta et tempora eorum quae venient vel venerunt in secundo statu mundi per ea quae venerunt in primo statu mundi...* »

(2) Roger de Hoveden, apud Savile, *Rev. angl. script.*, p. 681-682. — On attribuait à Joachim une réponse toute semblable, faite à Adam de Perseigne. Voir *Acta SS. Maii*, t. VII, p. 138-139 ; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, I, p. 29-33.

(3) J. Wolf, *Centenarii*, p. 497. — Il est bien remarquable qu'en 1248, lors du départ de saint Louis, les joachimites se montrèrent peu satisfaits. Salimbene, p. 102.

qu'on assure : « Ceux qui haïssent le royaume du ciel ne veulent pas que le royaume du monde périclite ; ceux qui n'aiment pas Jérusalem ne veulent pas la fin de l'Égypte (1). » Les plus fortes images de l'Écriture étaient invoquées pour peindre à l'imagination le châtiment des prélats mercenaires et la vengeance des saints. Les abus des richesses et du pouvoir temporel de l'Église étaient poursuivis avec une virulence que les plus grands emportements de la Réforme ont à peine connue.

Telles étaient les pensées étranges qui fermentaient sous le froc de quelques moines, et qui, en 1254, osèrent se montrer au grand jour. Je ne sais si je m'égare sur la portée réelle de ces essais ; mais, en voyant la persistance avec laquelle, sous une forme ou sous une autre, de telles idées se produisirent durant plus d'un siècle, et toujours au sein de la famille franciscaine ; en voyant quelle correspondance elles avaient dans les hérésies, les mouvements populaires, les révolutions politiques du temps ; en voyant des sectaires exaltés déclarer que les Grecs schismatiques, les juifs, les infidèles eux-mêmes, chez qui ils espéraient trouver moins d'opposition, valaient mieux que l'Église latine, dont ils désespéraient de triompher, je ne crois point exagérer en disant qu'il y eut là une tentative avortée de création religieuse. Il n'a tenu qu'à peu de chose que le XIII^e siècle, si extraordinaire à tant d'égards, n'ait vu éclore une religion nouvelle, dont l'institution franciscaine renfermait le germe ; si cela n'eût dépendu que des membres fanatiques de l'ordre nouveau, le monde, de chrétien, serait devenu franciscain (2). Nous allons voir comment ces prétentions échouèrent devant la rigueur scolastique de l'Église gallicane, la fermeté de la cour de Rome, le bon sens d'une société laïque qui commençait à naître, et surtout par l'impossibilité même des projets qu'on voulait accomplir.

(1) Salimbene, p. 103.

(2) Ainsi l'entendait certainement Guillaume de Saint-Amour : « Jam sunt 55 anni quod aliqui laborant ad mutandum Evangelium Christi in aliud Evangelium, quod dicunt fore perfectius, melius et dignius, quod appellant Evangelium Spiritus Sancti, sive Evangelium aeternum, quo adveniente, evacuabitur, ut dicunt, Evangelium Christi. » *De peric. noviss. temp.*, p. 38. (Opera, Constantiae [Parisiis], 1632.)

Paris, où le nouvel Évangile choisit de naître, était le point du monde le moins favorable à ses progrès. Ces rêves d'une perfection imaginaire, ces vagues aspirations vers un état idéal et surhumain, vinrent se briser contre le tour pratique de l'esprit français. On est surpris de la justesse et de la netteté avec lesquelles les représentants de l'Université de Paris à cette époque, les grands adversaires de la mendicité religieuse, Guillaume de Saint-Amour et Gérard d'Abbeville, aperçurent la portée sociale des nouvelles institutions monastiques (1). Sans doute les religieux qui ne partageaient pas les théories exagérées des franciscains, et surtout les dominicains, qui, loin de les partager, en furent les plus constants adversaires (2), pouvaient réclamer avec justice contre l'affectation que l'on mettait à confondre la doctrine de la pauvreté monastique avec celle de l'Évangile éternel. Saint Thomas d'Aquin se montre presque aussi sévère que Guillaume de Saint-Amour dans le blâme qu'il inflige aux idées de l'école joachimite, et Guillaume de Tocco, son biographe, rapporte qu'ayant trouvé dans un monastère les ouvrages de l'abbé de Flore, il les lut en entier, souligna tout ce qui lui parut erroné, et défendit impérieusement de lire et de croire tout ce qu'il avait ainsi annulé de son infaillible autorité (3).

On ne peut donc douter que, dans la chaleur de la lutte, à un moment où l'on faisait arme de tout pour amener la condamnation de ses adversaires, l'Université n'ait saisi l'*Évangile éternel* comme une bonne fortune pour décréditer les religieux, de même que ceux-ci exploitaient contre l'Université le reproche d'averroïsme et le blasphème des Trois Imposteurs. Rarement la polémique s'interdit la déloyale manœuvre qui consiste à tirer parti contre une doctrine de ce qui en est l'exagération. Cette fois cependant, la calomnie n'était pas sans quelque fondement de vérité.

(1) Voir l'article de M. Daunou sur Jean de Parme (*Histoire littéraire de la France*, t. XX) et surtout celui de M. Victor Le Clerc sur Guillaume de Saint-Amour et Gérard d'Abbeville (*Ibid.*, t. XXI).

(2) Salimbene, p. 104-108.

(3) « *Ubi aliquid erroneum reperit vel suspectum, cum linea subducta damnavit, quia totum legi et credi prohibuit quod ipse sua docta manu cassavit.* » *Acta SS. Martii*, t. I, p. 667.

L'abus de la logique et l'autorité accordée aux gloses arabes donnaient une certaine couleur aux accusations intentées contre l'Université. Il y avait, d'un autre côté, entre l'Évangile éternel et la doctrine de la pauvreté religieuse, une affinité réelle, que les docteurs de l'Université reconnaissaient avec beaucoup de pénétration. La mendicité était devenue le prétexte des plus étranges doctrines. Guillaume de Saint-Amour ne cessait de prêcher contre les truands, les bons valets et autres sectes de mendiants, qui disaient « que le travail des mains est un crime, qu'il faut toujours prier, que la terre porte bien plus de fruits par la prière que par le travail ». L'évêque de Paris, voulant donner à l'Université le plaisir de voir un moine convaincu des erreurs les plus graves, déféra au pape Alexandre IV l'*Introduction à l'Évangile éternel*. Le pape nomma la commission de trois cardinaux que nous avons vue fonctionner. Au mois de juillet 1255, fut prononcée la condamnation, dont les pièces préliminaires nous ont été conservées.

C'était une satisfaction que la papauté, suivant sa règle de sacrifier les extrêmes les uns aux autres, accordait à l'Université ; mais, par égard pour l'ordre qu'une telle condamnation semblait frapper, le pape ordonna de brûler secrètement à Anagni le livre condamné, tandis que la sentence prononcée l'année suivante contre le *De periculis novissimorum temporum* de Guillaume de Saint-Amour reçut le plus grand éclat (1). Cette digne Église gallicane n'en fut pas moins fière d'avoir arrêté les progrès d'une doctrine perverse, et crut avoir préservé la chrétienté d'un grand danger. Le sentiment de naïf contentement qu'elle éprouva de sa victoire se retrouve dans ces mauvais vers du poète universitaire Jean de Meung :

Et se ne fust la bonne garde
De l'Université qui garde
La clef de la Crestienté,
Tout eust esté bien tormenté,

(1) Matthieu Paris, loc. cit. Fabricius remarque en effet que la condamnation de l'*Évangile éternel* n'est pas mentionnée dans le *Bullaire*, tandis que celle du *De periculis* y est rapportée tout au long. (*Codex apocryphus N. T.*, 2^e éd., t. I, p. 337-338.)

Quant par mauvese entencion,
 En l'an de l'incarnacion
 Mil et deux cens cinc et cinquante,
 (N'est hons vivant qui m'en demēte)
 Fut baillé, c'est bien chose voire,
 Pour prendre commun exempoire
 Ung livre de par le Déable
 C'est l'Évangile pardurable
 Que li Sainz Esperiz menistre,
 Si cum il aparoit au tistre...
 Oû parvis devant Nostre-Dame
 Qui lors avoir ne le peust
 A transcrire, s'il li pleust...
 L'université, qui lors iere
 Endormie, leva la chiere,
 Du bruit du livre s'esveilla...
 Ains s'arma por aler encontre,
 Quant el vit cel horrible monstre...
 Mès cil qui là le livre mistrent,
 Saillirent sus et le repristrent... (1).

Le coup qui frappa *l'Évangile éternel* ne pouvait manquer d'atteindre les apôtres de la nouvelle doctrine. Bien que Jean de Parme eût eu la sagesse de rester dans l'ombre et qu'il se fût gardé, on peut le croire du moins, des exagérations de ses propres partisans, son zèle pour l'observation de la règle, sa sévérité contre les membres tièdes, lui avaient fait de puissants ennemis qui saisirent cette occasion pour le perdre. Un chapitre général tenu à l'*Ara Coeli* en février 1257 souleva contre lui les accusations les plus graves. On l'accusait de préférer la doctrine de Joachim à la foi catholique, et d'avoir pour amis intimes Léonard et Gérard, joachimites déclarés. Il fut forcé d'abdiquer le généralat. Un parti intermédiaire se forma entre la portion relâchée de l'ordre et la partie rigoriste : le mysticisme orthodoxe et réglé l'emporta en la personne de saint Bonaventure. Le premier soin du nouveau général fut de faire

(1) *Roman de la Rose*, vers 11994 ss, de l'édition de Méon. Voir *Histoviens de la France*, t. XXI, p. 78, 119-120, 698, 768 ; P. Paris, *Chron. de Saint-Denis*, t. IV, p. 374 ; *Ancilloniana*, 1698, I, p. 117-118.

juger son prédécesseur et ses deux affidés Léonard et Gérard. Ces deux moines furent condamnés aux fers, au *pain de la tribulation et à l'eau de l'angoisse*, c'est-à-dire à l'horreur d'une prison souterraine où nul ne devait les visiter. Gérard y mourut sans vouloir renoncer à ses espérances (1). On le priva de la sépulture ecclésiastique ; ses os furent enterrés dans le coin du jardin réservé aux ordures.

Quant à Jean, les sympathies que lui avait values son noble caractère et surtout l'amitié personnelle du nouveau général adoucirent sa disgrâce. Il obtint de choisir le lieu de sa retraite et opta pour le petit couvent de la Greccia, près de Rieti. Là, il vécut trente-deux ans dans une solitude profonde. Il garda ses opinions joachimites sans qu'on l'inquiétât. Deux papes songèrent même, dit-on, à le faire cardinal ; les plus grands personnages de la cour de Rome venaient s'édifier près de lui (2). Vers 1289, il rentra un moment dans la vie active ; il voulut retourner chez les Grecs, à la réconciliation desquels il avait déjà travaillé dans sa jeunesse. Une maladie le surprit à Camerino, et il y mourut. Sa légende avait commencé de son vivant ; elle se modela de point en point sur celle de François d'Assise (3). Des miracles s'opérèrent sur sa tombe ; son parti fut même assez fort pour le faire mettre au rang des bienheureux.

Les joachimites, ses amis, à l'exception de Gérard, finirent tous comme des saints. Ghiscolo, à son lit de mort, eut des visions si frappantes que tous les frères qui étaient présents en furent émerveillés (4). Le bon Salimbene continua sa joyeuse vie de spirituel vagabond, tantôt reniant ses erreurs de jeunesse et regrettant le tort que Jean et Gérard avaient fait à l'ordre, tantôt avouant avec un certain plaisir qu'il a été lui-même du cénacle des joachimites et qu'il

(1) Salimbene, p. 102, 103, 233. Selon une autre version, Gérard fut délivré de prison par saint Bonaventure, dix-huit ans après, et Léonard y mourut. Fleury, *Hist. eccl.*, liv. LXXXIV, n° 27. Salimbene ne parle pas de Léonard.

(2) Salimbene, p. 131, 133, 317.

(3) Salimbene, p. 137-138. Pour la circonstance des douze compagnons, voir p. 317-319. Voir aussi la *Vie de sainte Douceline*, p. 136 ss (éd. Albanès).

(4) Salimbene, p. 101, 318.

n'a jamais connu d'hommes si pieux et si aimables (1). Comme tous les héros de ce singulier mouvement étaient fort jeunes, le mot d'*Évangile éternel* mourut longtemps avant eux. Depuis 1256, en effet, ce nom disparaît de l'histoire, où il ne figura que durant une ou deux années. Son sort rappelle celui de ces drapeaux d'un jour, usés vite par les partis, qu'on voit s'élever dans les temps de crise pour représenter, un moment, des causes réservées à bien des transformations ultérieures.

VII

FORTUNES DIVERSES DE LA DOCTRINE DE L'ÉVANGILE ÉTERNEL.

Tout le monde est à peu près d'accord aujourd'hui sur les grandes divisions de l'histoire intellectuelle du moyen âge. Loin de présenter une ombre uniforme, comme on se l'est souvent figuré, la grande nuit qui s'étend de la ruine de la civilisation antique à la reprise de la civilisation moderne offre à l'œil attentif des lignes très claires, d'un dessin très lisible. La nuit ne dure réellement que jusqu'au XI^e siècle. Alors a lieu une renaissance en philosophie, en poésie, en politique, dans les arts. Cette renaissance, qui d'abord se fait par la France, atteint son plus beau moment dans la première moitié du XIII^e siècle ; puis elle s'arrête. Le fanatisme, l'esprit étroit de la scolastique, les atrocités de l'inquisition dominicaine, le pédantisme de l'Université de Paris, l'incapacité de la plupart des souverains amènent une complète décadence. Le XIV^e et le XV^e siècle sont pour toute l'Europe, l'Italie exceptée, de bas siècles, des siècles où l'on ne pense plus, où l'on ne sait plus écrire, où l'art s'affaiblit, où la poésie se tait. Un feu nouveau, cependant, couve au sein de l'Italie. La vraie et définitive Renaissance se prépare ; l'Italie fait une seconde fois pour l'humanité ce que

(1) Salimbene, p. 102, 103, 122, 129, 130, 131, 141, 148, 227, 233, 235, 236.

la Grèce avait fait une première fois ; elle retrouve les règles du vrai et du beau ; elle devient la maîtresse de tout art, de toute science, l'éducatrice du genre humain.

Il n'y a pas de grand siècle sans mouvement religieux. La renaissance du XII^e et du XIII^e siècle eut ses tentatives de réforme. Le plus grand étonnement de ceux qui étudient de près l'histoire du moyen âge est que le protestantisme ne se soit pas produit trois cents ans plus tôt. Toutes les causes d'une révolution religieuse existaient au XIII^e siècle ; toutes furent étouffées. Il arriva au XIII^e siècle ce qui serait arrivé au XVI^e, si Luther eût été brûlé, si Charles-Quint eût exterminé les réformés, si l'Inquisition eût réussi dans toute l'Europe comme elle réussit en Espagne et en Italie. Des aspirations vers une Église spirituelle et un culte plus pur se faisaient jour de tous les côtés. L'Évangile éternel ne fut qu'une tentative entre plusieurs autres pour substituer un nouvel ordre religieux et social à celui qui était fondé sur l'autorité de l'Église établie.

De même que la Renaissance italienne ne put se faire sans un souffle venant du monde grec, les mouvements religieux du XIII^e siècle furent aussi à beaucoup d'égards un effet de l'influence de l'Église orientale. En ce qui concerne l'Évangile éternel, je ne doute pas qu'il n'en faille chercher l'origine dans l'Église grecque. L'abbé Joachim, durant toute sa carrière, fut dans les rapports les plus intimes avec la Grèce. La Calabre, où il vécut et où son école se continua par une tradition à peine interrompue, était un pays à demi grec. Ses principaux disciples, les rédacteurs de sa légende, les personnages prophétiques avec lesquels on le met en rapport sont des Grecs (1). Lui-même voyage en Grèce à plusieurs reprises, afin, comme on disait alors, de travailler à la réunion des deux Églises. Cette réconciliation est donnée comme la préoccupation principale de tous ceux qui relèvent de sa doctrine. Jean de Parme passa plusieurs années chez les Grecs, et, sur la fin de sa vie, voulut aller mourir parmi eux (2). Toute l'école de l'Évangile éternel,

(1) *Acta SS. Maii*, t. VII, p. 91, etc.

(2) Salimbene, p. 148-149, 297, 319.

depuis Joachim jusqu'à Télesphore de Cosence, à la fin du xiv^e siècle, n'a qu'une voix pour proclamer que l'Église orientale est supérieure à l'Église latine, qu'elle est bien mieux préparée à la rénovation qui va s'accomplir, que c'est par le secours des Grecs que la réforme triomphera de l'église charnelle des Latins, que cette réforme ne sera pas autre chose qu'un retour à l'*Église spirituelle* des Grecs. La Grèce est le refuge des *fraticelli* chassés d'Italie par Boniface VIII. Elle nous apparaît à cette époque comme le pays idéal auquel songeaient tous les réformateurs. « Peut-être, dit Fleury, avaient-ils été frappés de quelques bons restes de l'ancienne discipline qu'ils y avaient vus, surtout de la frugalité et de la pauvreté de leurs évêques, si éloignés du faste et de la grandeur temporelle des évêques latins de ce siècle (1). »

Quand on songe que la Grèce était le foyer du catharisme (2), dont les analogies avec les doctrines de l'Évangile éternel ne peuvent être méconnues, quand on voit d'ailleurs l'école de l'Évangile éternel suivre une voie toute semblable à celle du catharisme et s'identifier presque avec lui, on est tenté d'envisager la première de ces doctrines comme une branche détournée de la seconde, formée non par affiliation directe, mais par des influences secrètes et inavouées. Le catharisme semble ainsi avoir pénétré en Occident par deux routes et avoir déterminé, au moyen âge, deux courants d'hérésies parallèles, qui aboutissent presque au même résultat, se confondent dans l'opinion et sont arrêtées par les mêmes moyens. Ces affinités deviennent plus frappantes encore quand on surprend les auteurs contemporains attribuant à Amauri de Bène, dans les premières années du xiii^e siècle, des doctrines analogues à celles de l'Évangile éternel (3). Les doctrines d'Amauri avaient elles-mêmes la

(1) *Hist. eccl.*, liv. LXXXIV, n° 35.

(2) Voir l'*Histoire des Cathares ou Albigeois*, de M. C. Schmidt, de Strasbourg, Genève, 1848.

(3) Voir J.-M. Meyenberg, *De pseudo-Evangelio aeterno*, §§ 2 et 3. Saint Antonin attribue à Amauri des doctrines tellement identiques à celles de l'Évangile éternel, qu'il faut supposer qu'il en parlait, non d'original, mais par induction et d'après un type convenu pour toutes les sectes empreintes de catharisme et de mysticisme.

plus grande analogie avec celles des hérétiques d'Orléans de 1022 ; or, ces derniers, M. Schmidt les rattache sans hésiter à l'Église cathare (1).

Quoi qu'il en soit de ce point, il est impossible de douter que de telles idées de réforme ne répondissent à des besoins profonds. Même après leur condamnation, les idées joachimites continuèrent encore près d'un siècle d'agiter les esprits. Elles vivaient surtout dans le Midi de la France, où les écrits de la secte se copiaient avec activité et se passaient de main en main (2). En 1260, un concile, assemblé à Arles par ce même Florent qui remplit les fonctions de promoteur auprès de la commission d'Anagni, condamne avec insistance les partisans des ternaïres joachimites et ceux qui annonçaient comme prochains l'ère du Saint-Esprit, le règne des moines, la cessation des images, des figures, des sacrements. Cette même année, si longtemps annoncée comme fatale, vit en effet éclore plusieurs nouveautés, les folles tentatives de Gérard Ségarelle et de ses apôtres, la première épidémie de flagellants (3). Jamais on ne vit un tel déluge de prophéties de toute espèce (4), ni tant de sectes de mendiants (5). Le dernier écrit de Guillaume de Saint-Amour, qui date de la même époque, ce livre *De Antichristo*, qui nous est si bizarrement parvenu sous l'anagramme de Nicolas Oresme (6), est consacré presque tout entier à la réfutation des erreurs joachimites, contre lesquelles l'énergique défenseur de l'Université

(1) *Histoire des Cathares*, t. I, p. 28 ; t. II, p. 151, 287. — Voir dom Bouquet, t. X, p. 35, 536, etc. ; *Cartulaire de Saint-Père de Chartres*, t. I, p. 100 ss, et l'introduction de M. Guérard, p. 219 ss.

(2) « *Praesertim quum in partibus provinciarum quibus licet immeriti in parte praesidemus, jam plurimos etiam litteratos hujusmodi phantasiis intellexerimus eatenus occupatos et illectos ut plurima super iis commentaria facta descripserint, et, de manu ad manum dando circumferentes, ad externas transfuderint nationes* (Concile d'Arles en 1260, dans Labbe, t. XIV, col. 242). »

(3) Salimbene, p. 123-124, 228, 240 ; d'Argentré, *Coll. jud.*, I, 367 ; *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 477. Voir la pièce publiée par M. Boutaric dans les *Notices et Extraits*, t. XX, 2^e partie, p. 235-237.

(4) Salimbene, p. 234-235, 265 ss, 284, 303, 308.

(5) Salimbene, p. 109-124, 241-242, 262, 330-331, 371-372, etc.

(6) Voir à cet égard la discussion de M. V. Le Clerc (*Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 470 ss.). — L'ouvrage de Guillaume peut se lire dans Martène et Durand, *Amplissima collectio*, t. IX, col. 1273 ss.

s'était si vivement esrimé quelques années auparavant. Partout on se préoccupait de l'avenir de l'Église, de ses épreuves futures. Les uns, dit Guillaume, annoncent avec l'abbé Joachim qu'une ère pacifique va s'ouvrir par l'avènement du Saint-Esprit et l'apparition d'un troisième Testament, où les hommes seront exclusivement spirituels. D'autres, frappés du refroidissement de la charité et des maux qui se multiplient de plus en plus dans l'Église, annoncent pour la fin des temps l'apparition de prédicateurs excellents, qui ranimeront la foi ; d'autres enfin, promettant à l'Église de longs jours de paix et de prospérité, prétendent que sa vieillesse durera autant que ses autres âges et ne leur sera point inférieure. — L'inflexible recteur de l'Université se refuse à toutes ces hypothèses consolantes : il consacre son livre à exposer les sombres théories de l'Antéchrist, les horreurs de la dernière persécution, le débordement d'erreurs qui précédera le jugement. La cessation de l'Empire romain par le grand interrègne, l'arrivée de faux missionnaires (les mendiants) qui envahissent le champ des vrais pasteurs, l'aveuglement et la lâcheté des prélats, la translation de l'office de la prédication, la fausse sécurité où l'Église s'endort, la cessation des miracles, les progrès de l'infidélité, le refroidissement de la charité, et surtout l'annonce d'une loi nouvelle que l'on donne comme devant remplacer l'Évangile, paraissent à Guillaume les signes certains d'une catastrophe prochaine. Il s'élève à ce propos avec une grande force contre Joachim et ses disciples, contre ces ministres non du Saint-Esprit, mais de l'Antéchrist, qui osent dire que le *Mane Thekel Phares* a déjà été écrit sur les murs de l'Église, que les sacrements de la loi chrétienne vont finir, que le Saint-Esprit est encore à venir. Joachim n'a-t-il pas annoncé que, douze cents ans environ après l'incarnation du Christ, s'élèverait de Babylone un chef nouveau, pontife de la nouvelle Jérusalem, c'est-à-dire de l'Église à son troisième état ? Plus de soixante ans se sont écoulés depuis cette prédiction, et rien n'a paru (1). Il n'est donc qu'un faux prophète.

(1) Col. 1333-84. Dans le *De periculis novissimorum temporum* (p. 38), Guillaume, exprimant une pensée toute semblable, dit 55 ans, ce qui

Je sortirais du plan que je me suis tracé en essayant de suivre l'influence de l'Évangile éternel dans la deuxième moitié du XIII^e et la première moitié du XIV^e (1). S'il nous était donné d'écrire cette histoire, nous montrerions l'idée franciscaine et joachimite passionnant encore durant près d'un siècle une foule d'âmes enthousiastes ; nous assisterions presque à son triomphe, quand la papauté est tombée entre les mains du faible Pierre Célestin ; nous verrions le ferme successeur de ce pieux et incapable vieillard, Boniface VIII, réagir avec énergie contre les concessions de son prédécesseur, et la haine des *fraticelli*, inspirant les amères satires de frère Jacopone, contribuer puissamment à la réputation que ce pontife a laissée (2). Vers le même temps, un religieux exalté, Pierre-Jean d'Olive, reprend dans le Midi de la France les doctrines les plus révolutionnaires de Gérard de San-Donnino (3), soutenant que le renouvellement du monde est à la veille de se faire, et qu'il s'accomplira par la règle de saint François observée à la lettre ; que, de même que le crucifiement du Christ a ouvert une ère nouvelle, de même le moment de la stigmatisation de saint François a mis fin à l'Église charnelle et marqué le commencement d'un âge où la vie évangélique sera pleinement pratiquée ; que c'est par les vertus et les travaux des frères mineurs que s'opérera la conversion des infidèles, des juifs, de l'Église grecque, destinée à prévaloir sur l'Église charnelle des Latins ; que la règle de saint François étant vraiment la

reporte la composition du *De Antichristo* cinq ans environ après celle du *De periculis*.

(1) Un des plus curieux ouvrages écrits sous l'influence de la philosophie de Joachim est le traité de symbolique chrétienne composé par Jacques de Carreto, et contenu dans le n^o 124 du fonds de Saint-Germain. Je signale ce volume singulier à quelque jeune paléographe.

(2) Voir dom Luigi Tosti, *Storia di Bonifazio VIII*, I, p. 183 ss, 188 ss. Les prophéties joachimites sur ce pape sont un flot de haine : « *Ecco l'huomo della progenie di Scarioto... Neronicamente regnando, tu morirai sconcolato... Perchè tanto desideri il babilonico principato ?...* »

(3) Guy de Perpignan, en sa *Summa de haeresibus*, identifie expressément les erreurs de Joachim et celles de Pierre-Jean. Voir les pièces publiées par le père Jeiler, dans l'*Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, III, p. 648-659, et par le P. Zighara, *De mente concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore*, Rome, 1878, p. 106 ss. Comp. *Zeitschrift für Kirchengesch.*, t. VI, 1883, p. 132-133.

loi évangélique, il n'est pas surprenant qu'elle soit persécutée par l'Église charnelle, comme l'Évangile le fut par la synagogue ; qu'il faut que l'Église charnelle, pour mettre le comble à ses crimes, condamne la règle de saint François ; que cette loi alors, mieux accueillie par les Grecs, les juifs, les Sarrasins, les Tartares que par les Latins, reviendra avec ces nouveaux auxiliaires pour écraser Rome, qui n'a pas voulu la recevoir ; que cette Église communément appelée universelle, catholique et militante, est la Babylone impure, la grande prostituée, vouée à la simonie, à l'orgueil, à tous les vices, et finalement à l'enfer, de même que l'altière Vasthi a été répudiée et l'humble Esther couronnée. L'Église charnelle alors se desséchera, dévorée par la haine ardente qu'elle aura vouée à la doctrine des saints.

Nous verrions autour de Pierre-Jean d'Olive une foule d'hommes remplis d'un zèle ardent et pur prêcher plus fermement que jamais la réforme du monde par la pauvreté, et leur mémoire rester suspendue entre la canonisation et l'anathème, selon que l'admiration excitée par leur noble caractère ou l'horreur de leurs témérités l'emporte, hérétiques pour les uns, saints à miracles pour les autres. Bernard Délicieux, l'ardent ennemi de l'Inquisition, est un joachimite ardent (1). Les mêmes prétentions relevées par Ubertin de Casal, frà Dolcino, Michel de Césène, acquièrent une importance politique et sociale toute nouvelle par l'alliance de la partie exaltée de l'ordre de saint François avec Louis de Bavière. Une fois encore nous verrions la question de la pauvreté diviser le monde chrétien, allumer des bûchers, créer un antipape ; nous verrions un général des frères mineurs, Michel de Césène (2), défendre la pensée franciscaine contre la papauté, et chercher hors de l'Église un appui contre l'Église, qui le condamnait. Le tiers ordre de saint François nous paraîtrait comme le foyer principal d'où émanaient ces sectes, moitié religieuses, moitié laïques, dont l'ambition effraya l'Église et la société civile : béguins

(1) Hauréau, *Bernard Délicieux*, Paris, 1877, p. 154-155.

(2) Les doctrines de Michel de Césène étaient mot pour mot celles de Joachim, telles que les interprétaient Jean de Parme et Gérard de San-Donnino. Voir Baluze, *Miscell.*, t. I, p. 272 ss.

et béguines, fraticelles, frérôts, bizoques (*binzocchieri*, frères bis, bisets), *barbozati*, frères pyes, frères agaches, frères aux sacs, frères de la pauvre vie, flagellants, lollards, apostoliques, *apôtres* même (car ils allaient jusqu'à se donner ce nom), auxquels correspond l'apparition de plusieurs messies apocryphes, prétendues incarnations du Saint-Esprit, tels que Gonzalve de Cuença (1).

Qu'une pensée hardie et populaire se cachât sous ces dehors monastiques, c'est ce qu'on ne saurait mettre en doute, quand on entend tous les sectaires ci-dessus désignés déclarer unanimement qu'ils ne relèvent que de Dieu, qu'ils ne sont assujettis à aucune obédience, qu'ils imitent la vie du Christ et des apôtres, et que toute l'autorité de l'Église romaine, de cette Église condamnée à cause de la malice des cardinaux et des prélats, a passé au peuple (2). L'habit monacal n'était souvent, au moyen âge, qu'un sauf-conduit, une garantie d'inviolabilité, souvent aussi un prétexte pour le vagabondage, comme le prouvent les innombrables décrets des conciles provinciaux contre les moines et les écoliers gyrovagues, portant indûment le vêtement religieux. L'habit de saint François, confinant à celui du mendiant, servit ainsi, en Italie et dans le Midi de la France, à couvrir de dangereuses associations populaires, les unes condamnant le travail, érigeant la mendicité en devoir, proclamant que la perfection serait d'aller nu, que la prière n'est efficace que quand on la fait nu, pleines de déclamation et de colère contre les riches et les hommes du monde ; les autres déclarant qu'elles seules avaient le droit de faire descendre le Saint-Esprit par l'imposition des mains, qu'on ne pouvait se sauver que dans leur ordre, que les prélats de l'Église charnelle ne méritaient que le mépris, que tous les papes, depuis saint Sylvestre, n'avaient été que des séducteurs, à l'exception toutefois de Pierre Célestin, que nulle excommunication ne pouvait les atteindre,

(1) Cf. *Direct. inq.*, p. 200 ; d'Argentré, I, p. 176 ; Fleury, liv. XCI, §§ 42, 59, 60 ; XCVI, § 36 ; Tosti, op. cit., I, p. 185 ss ; Schmidt, *Histoire des Cathares*, fréquemment, et surtout la *Summa de haeresibus* de Guy de Perpignan, Paris, 1528, in-fol.

(2) *Direct. inq.*, p. 201 ss.

puisque la règle de saint François est supérieure au pape et à l'Église. L'ordre de saint François, dans son ensemble, avait droit assurément de repousser la responsabilité de ces extravagances ; cependant l'opinion qui supposait des liens de parenté entre les familles diverses de mendiants religieux reposait sur des fondements réels. La même confusion avait lieu pour les cathares, que la longueur de leur vêtement et leur extérieur austère faisaient souvent ranger parmi les frères du tiers ordre sous le nom de bonshommes et de cagots. Que l'on parcoure les registres de l'inquisition de Toulouse et de Carcassonne (1), on y verra non sans étonnement que tous les condamnés de ce redoutable tribunal sont des frères du tiers ordre ou des béguins. On s'en tenait à l'extérieur et souvent à des indices plus légers encore, témoin ces inquisiteurs qui envoyaient au bûcher des malheureux suspects de catharisme, uniquement à cause de la pâleur de leur teint : *audierat enim eos solo pallore notare haereticos, quasi quos pallere constaret, haereticos esse certum esset* (2).

On ne saurait se figurer, à moins d'avoir parcouru les documents originaux que nous venons de citer, l'importance que de telles sociétés secrètes et errantes avaient acquise dans le Midi de la France. La corruption du clergé provoquait ces réactions, pires encore que le mal. Il est remarquable, en effet, que, chez les auteurs du temps qui nous ont réellement transmis l'écho de l'opinion publique, toutes les sympathies sont pour les béguins et les cathares : ceux-ci sont les saints et les purs, les prêtres orthodoxes au contraire sont les hérétiques (3). Le même fait se produisait

(1) Ph. de Limborch, *Hist. Inquis., cui subjungitur liber sententiarum Inquis. Tolosanae ab anno 1307 ad 1323* (Amsterdam, 1692). — Baluze, *Miscell.*, t. I, p. 213 ss. — Manuscrits de Saint-Germain, nos 395, 396 (actes de l'Inquisition de Toulouse, de 1285 à 1304, inédits), et plusieurs pièces de la collection Doat. Comparez ancien fonds, n° 6193. Étudiez le procès de Bernard Délicieux (Hauréau, op. cit.). La bibliothèque de la Minerve à Rome possède beaucoup de pièces du même genre. Voir surtout les extraits de la *Practica* de Bernard Gui, dans Molinier, *L'Inquisition dans le Midi de la France*, p. 230-231.

(2) *Gesta episcoporum Leodiensium*, dans Martène et Durand, *Ampliss. collectio*, t. IV, col. 901.

(3) Voir C. Schmidt, *Histoire des Cathares*, t. I, p. 189.

d'une manière non moins frappante en Lombardie. Milan surtout était devenu un centre redoutable d'hostilité contre l'Église. Le catharisme y était ouvertement professé. En 1280, la béguine Guillelmina s'y fit passer pour le Saint-Esprit, et après sa mort il se fit des miracles sur son tombeau. Au milieu de l'extrême complication des luttes de ce temps, il est d'ailleurs très difficile de tracer toujours avec certitude les limites des différents partis. Les contraires faisaient souvent alliance : c'est ainsi que nous voyons les cathares ouvertement protégés par les gibelins, et le parti franciscain exalté allié plus d'une fois à l'empereur contre le pape.

Mais ni ces coalitions trompeuses, ni aucun des stratagèmes par lesquels les sectaires cherchaient à donner le change à l'autorité, ne suffisaient pour les protéger. L'Église romaine, secondée par un ordre autrement discipliné que celui de saint François, ne cessa de poursuivre les associations populaires qui sortaient de la règle d'Assise. D'une part, elle essayait de régulariser les parties inoffensives de ces foules dévotes ; de l'autre, elle faisait aux parties séditieuses la terrible guerre de l'*immuration* et du bûcher. Ce fut par milliers que les frères du tiers-ordre et les béguins furent brûlés dans le Nord de l'Italie, dans le Midi de la France, en Flandre et en Allemagne, tandis qu'ailleurs ils passaient pour des saints, et faisaient arriver leurs adeptes aux honneurs de la canonisation populaire. Même contradiction dans les textes historiques sur le caractère de leur vie et de leurs mœurs. Ici on les présente comme des oisifs, se plaisant dans le vagabondage et la mendicité, livrés aux plus ignobles dépravations ; là, comme des associations laborieuses, vivant de leur travail et dans une grande pureté de mœurs. Il est probable que, suivant les différents pays et selon les noms divers que recevaient les associations, de tels jugements avaient leur vérité. Ces pauvres gens n'avaient de commun qu'un vêtement analogue à celui des religieux mendiants, un air austère et dévot qui les faisait aimer du peuple, les rendait suspects aux gens d'église, et les faisait railler des gens d'esprit et de qualité.

Le moyen âge appliquant le nom d'*hérésie* à toute déviation de la règle tracée par l'Église, on ne manqua pas de le leur appliquer. Ce mot ne doit pas faire supposer qu'ils eussent toujours une doctrine cachée et un symbole arrêté. Quelquefois, sans doute, des idées cathares, plus souvent encore les idées de l'Évangile du Saint-Esprit, se cachaient sous le vêtement de ces petits moines ; mais le plus souvent leur hérésie n'était que dans le caractère dangereux ou suspect de leur manière de vivre. Après le milieu du XIV^e siècle, ces associations ne sont plus que des confréries pieuses, assujetties à l'Église, réglées par elle, et c'est ainsi qu'elles se sont prolongées jusqu'à nos jours en Belgique, en Italie et dans le Midi de la France. La pensée de réforme qu'elles renfermaient à l'origine, limitée sans cesse par l'Église officielle, par les universités, par la société laïque, fut ainsi étouffée ou bornée à un petit nombre d'adeptes, réduits à l'impuissance par l'esprit dominant de leur ordre et de leur siècle.

Ces aspirations vers un avenir religieux inconnu repa-rurent cependant encore par intervalles jusqu'au seuil des temps modernes, et même au delà. Le déplorable spectacle que représentait la papauté, à la fin du XIV^e siècle et au commencement du XV^e, excita de nouveau les imaginations. Le prophète avignonnais Jean de Rochetaillade rivalisa parfois avec Joachim de sévérité contre le haut clergé et de hardiesse chrétienne (1). Un ermite de Calabre, Télesphore ou Théolosphore de Cosence, essaya de relever le nom de l'autorité de son compatriote Joachim (2). Le matin du jour de Pâques de l'année 1386, comme il pleurait sur les douleurs du grand schisme et sur le déclin de l'Église, un ange lui apparut et lui ordonna de lire les prophéties de Cyrille et de Joachim, en lui annonçant qu'il y trouverait la prédiction des malheurs présents et de la fin que Dieu y réservait. Télesphore s'empressa de recueillir les prophéties

(1) D'Argentré, *Coll. jud.*, I, p. 374-76 ; Fleury, liv. XCVI, § 33.

(2) *Acta SS. Maii*, t. VII, p. 139-140. — Meyenberg, *De pseudo-Evangelio acterno*, p. 21 ss. — *Histoire littéraire de la France*, t. XXV, p. 257. — *Extraits de Laporte Du Theil*, t. IX, p. 100 (n° 1108 Ottonbonten).

de Joachim qu'il trouva répandues dans les monastères de Calabre, et écrivit un livre pour en faire l'application à son siècle. Il essaya de démontrer au moyen de ces mystérieux oracles que l'Église romaine était à la veille d'être exterminée par les Grecs, les Sarrasins, les Tartares, instruments de la colère divine, lesquels la purifieraient en lui enlevant les biens temporels qui l'avaient corrompue — qu'à la place du faux pontife apparaîtrait un pasteur angélique, qui, unissant ses forces à celles de l'empereur, ferait fleurir par toute la terre l'Évangile éternel (1). Ce sera le règne du Saint-Esprit, âge de perfection et de bonheur, où disparaîtront les schismes et les scandales qui ont affligé l'Église aux siècles passés. L'intelligence alors sera pour tous, car la vie contemplative sera ouverte à tous, sans qu'on ait besoin du ministère des docteurs. Les Grecs et les juifs, que la loi évangélique n'a pas eu la force de s'assimiler, se convertiront et surpasseront à leur tour l'ancien peuple latin en sainteté et en ferveur. C'était, on le voit, une reproduction pure et simple des rêves de Joachim, de Jean de Parme, de Pierre-Jean d'Olive.

En 1388, ces idées furent prêchées de nouveau à Paris par un certain Thomas de Pouille, lequel annonçait après mille autres l'avènement du règne du Saint-Esprit, la fin de la domination des prélats, et proclamait l'inutilité des sacrements. L'évêque de Paris, Pierre d'Orgemont, le livra au bras séculier ; mais, depuis le règne de Charles V, le bon sens avait pris quelques droits dans le monde : les médecins le déclarèrent fou, et on ne brûla que son livre (2). Guillaume de Hildernissem et les « frères de l'intelligence » renouvelèrent les mêmes doctrines dans les pays flamands vers 1411 (3). Ils trouvèrent dans Pierre d'Ailly, alors évêque de Cambrai, un autre Guillaume de Saint-Amour, je veux dire un zélé gardien de la tradition gallicane, tra-

(1) « *Insurget sanctissima et nova religio, quae erit libera et spiritualis, in qua romanus pontifex dominabitur spiritualiter in omni gente a mari usque ad mare. Erit autem illud in tempore vel circa tempus persecutionis Babylonis novae, id est Romae, tempore angelici Pastoris, quando afflicta nimis ecclesia liberabitur a iugo servitutis illius.* »

(2) D'Argentré, *Coll. jud.*, I, 2^e partie, p. 151.

(3) D'Argentré, *Coll. jud.*, I, 2^e partie, p. 207.

dition essentiellement épiscopale, toujours opposée à l'esprit sectaire et monacal.

Le xvi^e siècle vit se renouveler plus d'une fois les mêmes songes (1). Il est bien remarquable que, pour les premiers auteurs de la Réforme, Joachim fut un auxiliaire. Ses ouvrages apocryphes furent lus avidement par les publicistes protestants, jaloux de se trouver des ancêtres. J. Wolf, en particulier, dans la compilation qu'il intitula *Lectionum memorabilium et reconditarum centenarii XVI* (Lauingen, 1600), réunit tous les passages de Joachim et des joachimistes qui favorisaient les doctrines ou les antipathies de ses coreligionnaires (2). On ne peut imaginer un concert plus bizarre de malédictions. Ceux qui regardent le moyen âge

(1) Voir sur ce point la monographie de Meyenberg, déjà plusieurs fois citée.

(2) Voici quelques-uns de ces curieux passages (Wolf, I, p. 488 ss). Je les ai vérifiés pour la plupart, et les ai trouvés exacts : « *Nullus populum legitur ad tantam amaritudinem perduxisse Romanam Ecclesiam sicut domesticus Alemannus. — Videat Ecclesia si, de acceptandis et improbandis electionibus principum, confusionis maculam non incurrit : qui tangit picem inquinatur ab ea ; qui communicat superbo induet superbiam. — Intra Ecclesiam romanam sunt mercenarii plurimi non pastores, qui etiam bestiae dicuntur a vastando, dracones a saeviendo, struthiones a simulando, sirenae a luxuriando, pilosi a propinquos amando. — Transcendit papale praetorium cunctas curias in calumniosis litibus et quaestibus extorquendis. — Ad Petrum dictum fuit : quum senueris, alius te cinget et ducet quo tu non vis. — Quid dicam de summo pontifice Aarone, qui modernos praesules repraesentat, qui ad instantiam populi qui egressus fuerat de Aegypto vitulum conflavit et sculptile, quod totum ad librum Decretalium referendum est, in quo omnis dolus et calumnia perseverat : ac per hoc curia sedis Petri nullum pontificat qui hujus simulacra non adorat. — Quod Deus minus punit laicos quam clericos et praelatos, quia minus voluntatem Dei cognoverunt. — Quod principes Alemannorum jura temporalia exculent ab Ecclesia romana. — Quod Ecclesia prius confundenda et spolianda et praedanda ac captivanda est ab Imperio. — Quod Ecclesia putabit ut Imperium Alemannorum et regnum Franciae sibi favorem impenderent et a cunctis molestiis eam liberarent, sed nihil ab eis habebit prosperum. — Quod auctor usque modo prohibitus est revelare et denudare ignominiam matris suae Ecclesiae, sed nunc cogitur prodere ejus iniquitates. Ait enim : Pudorem mihi ingero, quia meae matris pudenda denudo. — Quod oppressi ab ecclesiasticis clamant ad Deum dicentes : O Deus quousque non vindicas sanguinem innocentum sub altari clamantium. — Quod Ecclesia Latina et Romana graviora quam Graeca passura est in proximo, quia nequiora commisit. — Quod ipsi praelati et Ecclesia carnalis erubescere deberent ad redargutionem virorum spiritualium et doctorum et a culpa desistere. Sed quia factus est eis frons meretricis, et induit malitia, nolunt erubescere. — Quod apprehendendus est Petrus, scilicet summus pontifex, et ligandus, etc. »*

comme l'époque de la parfaite soumission à l'Église seraient surpris de ce ton d'hostilité implacable et de rage concentrée.

Nous nous abstiendrons de rechercher si, de nos jours, Joachim pourrait encore réclamer quelque postérité législative (1). Pour conserver un sens précis au mot d'*Évangile éternel*, nous croyons qu'il faut le restreindre à la première phase de ce vaste mouvement, dont le centre est dans l'ordre de saint François, et qui devait aboutir à de si curieuses aberrations populaires. Telle qu'elle est, malgré ses défaillances et son mauvais succès, cette tentative n'en est pas moins l'essai le plus hardi de création religieuse dont les siècles modernes offrent l'exemple, et l'on peut dire qu'elle eût changé la face du monde, si toutes les forces disciplinées et réfléchies du XIII^e siècle ne l'eussent brusquement arrêtée. L'Église romaine, l'Université de Paris, l'ordre de saint Dominique, le pouvoir civil, si souvent ennemis, se trouvèrent ligués contre des prétentions qui n'allaient à rien de moins que changer les conditions fondamentales de la société humaine. L'atrocité des moyens employés pour anéantir ces étranges doctrines nous révolte ; une foule d'instincts louables furent enveloppés dans la condamnation qui les frappa ; on peut dire néanmoins que le véritable progrès n'était pas avec ces bons sectaires. Il était dans le mouvement parallèle qui portait l'esprit humain vers la science, vers les réformes politiques, vers la constitution définitive d'une société laïque. Dès 1255, on put déjà reconnaître que le progrès, comme l'entendent les sociétés modernes, vient d'en haut et non d'en bas, de la raison et non de l'imagination, du bon sens et non de l'enthousiasme, des hommes sensés et non des illuminés qui cherchent dans de chimériques rapprochements les secrets de la destinée. Certes le penseur ne peut que saluer avec respect l'homme qui, pénétré d'une haute idée de la vie humaine, proteste contre l'imperfection nécessaire de tout

(1) Comment oublier cependant le beau roman de *Spiridion*, où la figure de Joachim a été heureusement devinée et introduite dans l'ensemble du tableau avec un art merveilleux ? M^{me} Sand tenait ses indications à cet égard de M. Pierre Leroux.

état social, et rêve une loi idéale conforme aux nobles besoins de son cœur ; mais tous les efforts humains ne sauraient déplacer la limite du possible. Le monde est le résultat de causes trop compliquées pour qu'on puisse espérer de le faire tenir dans les cadres d'un système absolu. Aucun symbole ne saurait exprimer la marche de l'humanité dans le passé, encore moins contenir la règle de son avenir.

.

FRANÇOIS D'ASSISE (1)

I

L'OUVRAGE de M. Karl Hase, intitulé *Franz von Assisi* (Leipzig, 1856), est un petit chef-d'œuvre de critique religieuse. M. Hase a une manière à lui de traiter l'histoire ecclésiastique. Professeur de théologie et membre du haut conseil de l'Église saxonne, en même temps que libre esprit, persuadé que Dieu ne regarde ni aux formes ni aux symboles, mais à l'homme intérieur, il a créé, pour raconter les grands faits religieux, en dehors de tout préjugé confessionnel, des tours de style pleins de discrétion, de finesse et de réserve. Si dans quelques parties de ses nombreux écrits, et surtout dans son *Histoire de l'Église*, ce parti pris de modération un peu feinte, ce ton à la fois ironique et caressant amènent une certaine obscurité, des allusions recherchées, des façons de dire à demi-mot, qu'on peut trouver prétentieuses et contournées, de tels défauts sont à peine sensibles dans la vie de François d'Assise. Ici, l'on n'a qu'à louer la justesse et la sagacité du jugement, la précision du style, la profonde connaissance des sources. Il est heureux que cet excellent livre ait trouvé un traducteur digne de lui. M. Charles Berthoud a fait preuve, dans son petit volume, d'une parfaite entente de l'histoire religieuse et d'une grande aptitude pour les recherches savantes. Ce n'est pas une traduction complète qu'il nous donne. La pensée de M. Hase est partout conservée religieusement ; mais, selon un usage qui semble prévaloir de nos jours dans

(1) Article paru sous le titre : *Saint François d'Assise, étude historique d'après le Dr Karl Hase*, dans le *Journal des Débats*, 20 et 21 août 1866. (N. de l'éd.)

la traduction des ouvrages allemands, et que pour ma part je regrette, M. Berthoud a remanié certains chapitres et retranché une partie des notes. Tel qu'il est, le joli opuscule de M. Berthoud est certainement le meilleur écrit qu'on puisse consulter en notre langue sur la vie de celui qu'un de ses disciples a nommé le « patriarche des mendiants (1) ».

François d'Assise a, pour la critique religieuse, un intérêt hors ligne. C'est, après Jésus, l'homme qui a eu la conscience la plus limpide, la naïveté la plus absolue, le sentiment le plus vif de sa relation filiale avec le Père céleste. Dieu a été vraiment son commencement et sa fin. En lui, Adam semblait n'avoir pas péché. Sa vie est un accès de charmante folie, une perpétuelle ivresse d'amour divin. Une semaine entière, il vécut du chant d'une cigale. Son œil, clair et profond comme celui de l'enfant, a vu les derniers secrets, ces choses que Dieu cache aux prudents et révèle aux petits. Or, ce prodige de sainteté, ce miracle de douceur, de simplicité, en un homme qui fut énormément regardé du public, qui fut toujours en vue, qui s'est montré grand homme d'action et puissant fondateur, ce miracle, dis-je, nous pouvons l'étudier de très près.

Les siècles de petite vertu comme le nôtre sont essentiellement sceptiques. Jugeant tout à leur mesure, ils proclament impossibles et chimériques les grandes figures idéales du passé. Pour plaire à certains esprits, il faudrait construire l'histoire sans admettre qu'un seul homme ait été grand. Dès qu'on leur présente une peinture qui dépasse le niveau de médiocrité auquel ils sont habitués, ils vous accusent d'introduire la légende dans l'histoire. Ils croient que tous les hommes ont été bas, intéressés comme eux. Or, voici une des légendes les plus riches, les plus complètes. François d'Assise nage pour nous dans une lumière aussi éthérée que Jésus, que Çakya-Mouni. Et pourtant nous avons la preuve que, sauf les circonstances miraculeuses, le

(1) *François d'Assise*, étude historique, d'après le Dr Karl Hase, professeur à l'Université d'Iéna, par M. Charles Berthoud, Paris, Lévy, 1864, petit in-8°. L'ouvrage de M. Frédéric Morin, *Saint François d'Assise et les Franciscains*, Paris, Hachette, 1858, a des parties fort bien traitées. Mais François y est trop présenté comme un organisateur réfléchi, presque comme un homme politique.

caractère réel de François d'Assise répond exactement au portrait qui est resté de lui. François d'Assise a toujours été une des raisons les plus fortes qui m'ont fait croire que Jésus fut à peu près tel que les évangélistes synoptiques nous le dépeignent. Des exemples récents nous porteraient à concevoir les grands fondateurs comme des hommes personnels, égoïstes, pleins d'enflure, uniquement préoccupés d'eux-mêmes et de leur rôle, sacrifiant tout à eux. Il est très vrai que l'homme qui, de nos jours, voudrait faire une partie de ce que fit François d'Assise serait bien vite souillé. Mais ne prenons jamais notre âge de plomb pour mesure historique quand il s'agit de juger des grandes choses. François traversa une popularité extraordinaire, sans aucun retour d'amour-propre, sans rien perdre de sa simplicité. Il fut en quelque sorte canonisé de son vivant par le peuple, et cependant il resta toujours pur.

Pour être, en effet, toute légendaire et tout imprégnée de surnaturel, la vie de François d'Assise ne nous en est pas moins bien connue. Des peintures presque contemporaines nous ont conservé ses traits ; nous voyons, comme si elle vivait de nos jours, cette jolie petite figure italienne, maigre et blanche, avec ses grands beaux yeux, ses traits réguliers et fins, sa mine souriante, presque enjouée, sa mobilité extrême. Les trois légendes de François d'Assise, rédigées, l'une (celle de Thomas de Celano) trois ans après sa mort ; la seconde (celle des « trois compagnons », Leo, Rufinus, Angelus), dix-sept ans après celle de Thomas de Celano ; la troisième écrite par saint Bonaventure, dix-sept autres années plus tard, sont des chefs-d'œuvre de rédaction naïve, où l'on voit clairement la part qui doit être faite à l'imagination et à la réalité historique. Ces grandes légendes, à la fois idéales et vraies, furent le don spécial de l'ordre de saint François, ou, si l'on veut, du XIII^e siècle. Le livre des *Dits des quatre ancelles* ou Vie de sainte Élisabeth, composé avec les récits des quatre femmes qui la servaient, est un admirable miroir, d'une lucidité sans égale. Voilà les textes qu'il faut lire pour comprendre ce que c'est qu'une légende ; comment un récit anecdotique et fabuleux dans la forme peut être plus vrai que la vérité même ; comment la gloire d'une

légende appartient en un sens au grand homme dont cette légende retrace la vie, et qui a su inspirer à ses humbles admirateurs des traits que, sans lui, ils n'eussent certes pas trouvés.

Hâtons-nous de le dire, il n'en est pas toujours ainsi. Souvent la physionomie des grands fondateurs est transformée par leurs disciples. Quelquefois la légende crée le héros de toutes pièces ; mais souvent aussi le héros crée sa propre légende. En d'autres termes, il y a des légendes qui, sans être des biographies ni de l'histoire (il faut réserver ces deux mots pour les récits positifs, où il n'y a pas de surnaturel), sont des portraits véritables. En pareil cas, pour trouver la vérité, il n'y a qu'une simple opération à faire : écarter le merveilleux, le tour concret et anecdotique qui, matérialisant l'idée, concentre en un fait particulier le trait général qui s'est montré épars en toute une vie. Ceux qui pensent que le caractère fabuleux d'une biographie suffit pour lui dénier toute valeur historique devraient soutenir que François d'Assise n'a jamais existé, qu'il est un mythe créé pour exprimer l'idéal conçu par ses disciples. C'est certainement le contraire de cette dernière opinion qui est le vrai. Le mouvement franciscain eut pour cause première la forte impression que François d'Assise fit sur quelques disciples analogues à lui, mais bien inférieurs à lui. La légende de saint François a la physionomie que nous lui connaissons, parce que saint François eut réellement cette physionomie et en imprima l'image dans l'esprit de ses disciples. La beauté du portrait appartient cette fois à l'original et non au génie du peintre qui l'a tracé.

La cause de cette remarquable exception est, du reste, fort simple. Ce qui distingue François d'Assise en son siècle et dans tous les siècles, c'est sa complète originalité. Il est chrétien sans doute, et même chrétien très soumis à l'Église ; mais son genre de piété vient uniquement de lui-même. Il est probable qu'en France, ou, pour mieux dire, partout ailleurs que dans cette douce et rêveuse vallée ombrienne, il eût été argué de quelque hérésie. Il procède peu de la Bible, et il ne la lisait guère. Il n'a pas fait de scolastique ; il n'est ni prêtre ni théologien. Il est également

très détaché des cultes populaires du moyen âge, en particulier de celui des saints ; sans se l'avouer, il se sent leur égal. Ses vraies origines sont — d'abord l'Ombrie, « la province séraphique », cette Galilée de l'Italie, à la fois fertile et sauvage, riante et austère — puis la poésie provençale. Il aimait les troubadours ; il les prit à plusieurs égards comme modèles. Il priait et chantait en leur langue. De leur nom (*juggleor*), il appelait ses disciples des « jongleurs de Dieu ».

Ce qui n'appartient qu'à lui, c'est sa manière de sentir. Le bouddhisme lui-même n'a rien offert de semblable. François est bien supérieur à l'arhat bouddhiste. Il a le goût de la réalité. Il ne dédaigne rien ; il ne se détache de rien ; il aime tout ; il a une joie et une larme pour tout ; une fleur le jette dans le ravissement ; il ne voit dans la nature que des frères et sœurs. Ce qui nous révolte dans l'ascétisme oriental, c'est l'affreuse simplification qu'il fait de la vie. J'ai vu un de ces saints dans un village d'Égypte, aux confins du désert (1) ; il était là depuis vingt ans, assis sur le sable, plongé dans un sommeil morne, ne voyant plus, n'entendant plus. Ses jambes étaient aussi sèches que les tibias d'un squelette. Le soleil, lui dévorant le crâne, avait desséché en lui toute conscience propre ; il vivait bien moins que le roseau ou le palmier. A force de faire le vide autour d'eux, le stylite, le fakir aboutissent à la stupidité. François d'Assise fut l'inverse de cela. Tout a pour lui un sens et une beauté. On connaît ce cantique admirable qu'il appela, dit-on, lui-même le *Chant des créatures*, le plus beau morceau de poésie religieuse depuis les Évangiles, l'expression la plus complète du sentiment religieux moderne (2) :

« Très-haut, tout-puissant et bon Seigneur, à toi appartiennent les louanges, la gloire, l'honneur et toute bénédiction : on ne les doit qu'à toi, et personne n'est digne de te nommer.

(1) A Tell-el-Kébir, du côté de l'isthme de Suez.

(2) L'authenticité de ce morceau paraît certaine ; mais il faut remarquer qu'on n'en a pas l'original italien. Le texte italien qu'on possède est une traduction d'une version portugaise, laquelle était elle-même traduite de l'espagnol. Le morceau original fut rimé par frère Pacifique. Or le texte actuel n'offre aucune versification.

Loué soit Dieu, mon Seigneur, avec toutes les créatures, et singulièrement Monseigneur Frère le Soleil, qui nous donne le jour et la lumière : il est beau et rayonnant d'une grande splendeur, et de toi, ô Seigneur, il nous offre l'image.

Loué soit mon Seigneur pour Sœur la Lune et pour les étoiles, que tu as formées dans le ciel, claires et belles.

Loué soit mon Seigneur pour Frère le Vent, pour l'air et le nuage, pour le ciel pur et pour tous les temps, qui donnent aux créatures la vie et le soutien.

Loué soit mon Seigneur pour Sœur l'Eau, qui est très utile, humble, précieuse et chaste.

Loué soit mon Seigneur pour Frère le Feu, par lequel tu illumines la nuit : il est beau et agréable, indomptable et fort.

• Loué soit mon Seigneur pour notre Mère la Terre, qui nous soutient et nous nourrit, et qui produit toute sorte de fruits, les fleurs colorées et les herbes.

Loué soit mon Seigneur à cause de notre Sœur la Mort corporelle, à qui nul homme vivant ne peut échapper. Heureux ceux qui seront trouvés conformes à tes saintes volontés ; car la seconde mort ne leur pourra nuire. »

Il n'y a là rien de contraint à la façon de Port-Royal et des mystiques de l'école française du *xvii^e* siècle, rien d'exagéré, de frénétique, à la façon des mystiques espagnols. La mort, au point où en était François d'Assise, n'avait plus aucun sens. Dans la nature entière, il ne voyait rien d'ennemi ou de trop humble. Il ramassait les vers du chemin et les mettait à l'abri des passants ; il s'ingéniait pour sauver un agneau de la mort ou de la mauvaise compagnie des chèvres et des boucs ; il conspirait pour faire échapper l'animal pris au piège, et lui donnait de bons conseils pour ne plus se laisser prendre. Il aimait jusqu'à la pureté de la goutte d'eau et évitait qu'elle ne fût trépannée et souillée. Le grand signe auquel on reconnaît les âmes préservées de pédantisme vulgaire, l'amour et l'intelligence de l'animal, fut en lui plus qu'en aucun homme. Bien éloigné de la férocité du faux spiritualisme cartésien, il ne reconnaissait qu'une manière de vivre ; il voyait les degrés dans l'échelle des êtres, mais non de brusques ruptures ; il n'admettait pas plus que l'Inde cette fausse classification qui met d'un côté l'homme, et de l'autre, en un seul bloc, ces mille formes

de la vie dont nous ne voyons que l'extérieur, où l'œil distrait ne voit qu'uniformité et qui cachent peut-être des infinis divers. François, lui, n'entendait qu'une voix dans la nature. Un jour, comme il retournait à son ermitage de l'Alverne, les oiseaux gazouillaient en foule près de sa cellule : « Vois, mon frère, dit-il, comme nos sœurs semblent se réjouir de notre arrivée. » Plus tard, à l'heure de sa mort, saint Bonaventure raconte avec admiration que les alouettes, ces amies de la lumière, volaient joyeusement sur le toit de sa maison, déjà enveloppée des ombres du soir.

Sa parfaite bonté rend croyables ces miracles de naïveté. Il était arrivé à la suprême indulgence, à la joie perpétuelle du grand artiste, celui de tous les êtres qui est le plus près de Dieu. Imitateur du Père céleste, qui fait lever sa lumière sur les bons et sur les méchants, ou du soleil, qui chaque matin voit avec un égal sourire la fourmilière humaine se lever pour aller où l'entraîne le désir, il ne croit pas au mal ; il n'en admet pas l'existence. Ce n'est pas qu'il fût indifférent ; mais, voyant le fond du cœur, il ne trouvait d'autre péché irrémissible que la bassesse. L'avarice, le sentiment étroit du père de famille qui songe aux siens plus qu'à son âme, est le seul vice contre lequel il se montre sévère. La faiblesse et l'erreur lui paraissent à peine un mal. Il veut qu'on reçoive bien les brigands, qu'on les héberge ; il est persuadé que c'est la faim qui les conduit aux mauvaises actions. A un homme qui vient d'être dépouillé et qui blasphème, il offre tout ce qu'il possède s'il veut bien ne pas maudire la Providence. Il faut le dire ; comme le Père céleste aussi, il semble parfois avoir une secrète sympathie pour les pécheurs ; certaines faiblesses lui paraissent des marques de bonté ; certains écarts, des vivacités de forte nature. On sait l'histoire du loup de Gubbio. François ayant fait stipuler pour lui une pitance journalière, le loup, honorablement nourri de maison en maison, renonça désormais à ses habitudes meurtrières ; ce que M. Hase rapproche non sans quelque raison des procédés paternels de l'ancien gouvernement pontifical, qui servait des pensions aux brigands pour les convertir.

On peut dire que, depuis Jésus, François d'Assise a été le

seul parfait chrétien. Ce qui fait sa haute singularité, c'est d'avoir, avec une foi et un amour sans bornes, entrepris l'accomplissement du programme de Galilée. La première règle ne fut autre chose que le Sermon sur la montagne lui-même, sans interprétation ni atténuations. François ne voulut nullement être le chef d'un ordre particulier ; il voulut tout simplement pratiquer la morale évangélique, réaliser la primitive perfection chrétienne. La thèse du livre des *Conformités* est la vraie : François a été vraiment un second Christ, ou, pour mieux dire, un parfait miroir du Christ. L'idée fondamentale de l'Évangile est la vanité des soucis terrestres, qui détournent l'homme des joies du royaume de Dieu. C'est là aussi le principe essentiel de François d'Assise. L'oiseau lui paraît, comme à Jésus, mener la vie parfaite ; car l'oiseau n'a pas de grange ; il chante sans cesse ; il vit à toute heure du don de Dieu, et il ne manque de rien. Dante, dont le sentiment est à beaucoup d'égards plus ombrien que toscan, l'a dit en vers admirables : « Veuve de son premier époux, la Pauvreté, cette fiancée, à qui, comme à la Mort, personne n'ouvre volontiers sa porte, était restée onze cents ans méprisée, oubliée, quand celui-ci, devant le Père éternel et devant la cour céleste, la prit pour épouse et chaque jour l'aima davantage. » Notre siècle, dont le trait essentiel est de juger des choses, non par leur côté esthétique ou moral, mais par leurs inconvénients matériels, ne comprend plus cet idéalisme absolu. Sa prétention est de faire des grandes choses sans grandeur morale. Son inexpérience de l'histoire, la prétention qu'il a d'inaugurer une ère nouvelle, lui inspirent une confiance exagérée en la richesse. Or, voici un pauvre homme, le fils d'un marchand d'Assise, une sorte de fou tour à tour mendiant, cuisinier, vagabond, qui fait ce que ne feront jamais nos grands hommes d'action, nos capitalistes, une œuvre durable pour sept ou huit siècles et impliquant certains principes vrais pour l'éternité.

II

L'idée principale de François d'Assise, cette idée que posséder est une imperfection, qu'il est plus noble d'être pauvre que riche, que la mendicité est une belle chose et une vertu, demande à être approfondie. Remarquez bien, d'abord, que François défend de posséder, mais qu'il ne défend nullement de jouir. Or s'il est des cas où la jouissance suppose la possession, il en est d'autres où la possession exclut la jouissance, les plus belles choses étant par leur nature indivises. Quelles sont les choses qui causent à l'homme les plus vives joies ? Ce sont justement celles qui n'appartiennent à personne, telles que les gloires de la patrie, les grandeurs du passé, les chefs-d'œuvre de la poésie, les symboles religieux, la mer, la plaine inculte, la forêt, le désert, les sommets neigeux des montagnes. Il n'y a pas de poésie de la Beauce et de la Normandie. Un monde coupé de murs de propriété, où l'on chemine sur des routes nettement tracées, où chacun goûte la nature dans son jardin, est fort peu poétique. Il semble, au premier coup d'œil, que le rêve de François d'Assise aurait dû amener la fin de tout art et de toute noble vie. Chose étrange ! ce sordide mendiant fut le père de l'art italien. Cimabue et Giotto trouvèrent leur génie en s'efforçant de peindre sa légende sur son tombeau. L'art, cet aristocrate raffiné, refuse obstinément ses services aux riches ; il lui faut des princes ou des pauvres. Jamais la riche Angleterre avec ses millions n'aura un art vraiment digne de ce nom. L'art est le fils d'un monde exalté, vivant de gloire et d'idéal. Il s'accommode des républiques municipales, de la vie princière d'une aristocratie à peu près souveraine, de la vie monastique, parce que cette vie prête aux grandes distributions, aux larges œuvres communes. Je vois ce qu'ont fait pour la civilisation les rois, les républiques, les princes, les nobles, les moines, les pauvres ; mais ce que produirait de grand une société fondée sur l'âpreté de la possession individuelle, je ne l'imagine pas. Je crains que le dernier terme de telles sociétés ne soit une déplorable médiocrité.

Je serais certes accusé de paradoxe si je venais soutenir que les idées de François d'Assise sont le remède à ce mal de notre temps. La thèse de l'excellence et de la noblesse de l'aumône ne trouvera pas de nos jours beaucoup de partisans. Il faut reconnaître, d'ailleurs, que l'antipathie de l'école franciscaine pour l'argent et l'économie reposait à beaucoup d'égards sur des exagérations. Posséder n'est pas un mal. Il est très vrai cependant que l'acquisition de la richesse suppose quelque imperfection. Car enfin, si l'homme devenu riche eût été moins âpre au gain, moins préoccupé de son négoce, plus adonné à la vie de l'âme ; s'il eût fait plus d'aumônes, s'il eût eu plus de ce laisser aller qui est la marque d'une âme élevée, il eût été moins riche. On fait fortune par ce qu'on a d'imparfait ; pour devenir riche, il faut user de son droit en toute rigueur, garder soigneusement son argent, en tirer parti, soutenir des procès, toutes choses qui ne sont pas un mal, mais qui ne sont pas ce qu'il y a de mieux, ni le fait d'âmes très nobles. Là où l'homme met son trésor, il met aussi son cœur ; la propriété rétrécit l'âme, lui fait perdre quelque chose de sa légèreté ; l'oiseau est plus agile que le limaçon qui traîne sa coquille.

Mais il est une autre partie des idées franciscaines que je trouve plus vraie encore : c'est ce principe hautement proclamé qu'on ne paye pas les choses de l'âme. Entre ces choses et un prix quelconque, il y a une telle disproportion, que le salaire, en pareil cas, ne peut jamais être regardé que comme une aumône. L'Église a vu ceci avec son tact exquis des choses spirituelles. Elle n'admet pas qu'elle soit jamais rétribuée. Elle se proclame pauvre, lors même qu'elle est riche ; car, lui donnerait-on le monde entier, elle dirait encore que ce n'est pas assez. On ne fera jamais accepter aux hommes voués aux professions nobles l'idée qu'on les paye. J'ai entendu raconter dans mon enfance que, du temps des corsaires, les matelots bretons revenaient de leurs courses héroïques chargés d'or. Mais ces fières natures, ayant horreur d'un gain qui les eût transformés en mercenaires, inventèrent un divertissement singulier. Ils rougissaient au feu leurs pièces d'or et les jetaient dans la rue,

s'amusant des efforts de la canaille pour s'en saisir. Ayant la gloire, ils jugeaient indigne d'avoir le profit, et abandonnaient celui-ci aux natures inférieures, à qui il convient.

Pour nous, dont le sort est de traîner notre vie dans la boue d'une Atlantide disparue, ces grands rêves d'un ciel à jamais perdu sont la profonde, la vraie, l'*internelle* consolation. Figurons-nous ce premier chapitre de l'ordre, ces cinq mille mendiants campés sous des huttes de paille ou de branchages au pied de la montagne d'Assise, et les assistants émerveillés s'écriant : « Oui, c'est ici vraiment le camp de Dieu ! » — ou bien encore la grande indulgence de la Portioncule. Dès le premier coup de vêpres du premier août jusqu'aux vêpres du jour suivant, la foule se rue, s'étouffe sous un ciel brûlant, pour traverser la petite chapelle et obtenir le plein pardon. « Bonnes gens que vous êtes, disait le dominicain, pourquoi vous exposer à cette chaleur, à ces fatigues ? L'indulgence qui vous est promise n'est pas si grande qu'on vous le dit, et les frères mineurs n'en peuvent montrer le diplôme. » C'était vrai ; le pape n'avait jamais voulu donner d'écrit à François : « Le Christ, disait le saint homme, est mon notaire ; les anges sont mes témoins ! » Le soir, une vieille femme mourait, apparaissait aux pèlerins et leur disait : « Par la vertu de cette indulgence, je suis entrée droit au ciel. »

On voit que la beauté de cette légende franciscaine est d'être sortie tout entière, sans intermédiaire ecclésiastique, de la conscience populaire. C'est la gloire de l'Italie que le peuple y est à la fois le maître du parler élégant, du goût raffiné, du tact exquis, l'inspirateur, le collaborateur, l'appréciateur des belles choses. Après le christianisme, le mouvement franciscain est la plus grande œuvre populaire dont l'histoire se souvienne. On y sent la naïveté d'hommes qui ne connaissent que la nature et ce qu'ils ont vu ou entendu dire à l'église, puis qui combinent tout cela de la façon la plus libre. On est à mille lieues de la scolastique ; François d'Assise est presque le seul homme du moyen âge qui ait été complètement exempt de cette lèpre, qui n'ait été en rien souillé par la fausse discipline de l'esprit que les subtilités de l'école avaient introduite. Il n'a d'autre

instruction théologique que celle d'un simple fidèle. Sa prédication était étrange. Il prêchait de l'abondance de son cœur ; la parole venait-elle à lui manquer, il bénissait le peuple et le congédiait. Un jour, cependant, qu'il devait prêcher devant le pape Honorius et ses cardinaux, il étudia soigneusement son discours et l'apprit par cœur. A peine a-t-il commencé, que la mémoire lui échappe. Alors, laissant là le sermon préparé, il se mit à improviser et trouva des paroles bien plus entraînantes. Il se démenait des pieds et des mains comme s'il eût voulu prendre son vol ; mais il ne vint à personne l'idée de le trouver ridicule, bien que son ami, le cardinal d'Ostie, plein d'inquiétude, priât silencieusement pour que la simplicité d'un tel homme ne fût pas méprisée.

En qualité d'Italien, il avait une espèce d'habileté instinctive, celle qui fait réussir sans efforts les entreprises les plus difficiles. On admire qu'il ne se soit pas brisé vingt fois contre l'étroite orthodoxie de son temps. Sa douceur était capable de tout désarmer. Et puis, à un certain degré de sainteté, il n'y a pas d'hérésie possible ; car, à une certaine hauteur, le dogme n'existe plus, il n'y a plus lieu à dispute. Ses rapports avec Innocent III sont présentés par ses biographes de façons très diverses, mais qui toutes font honneur à son jugement. Des tentatives semblables à la sienne, celle des Pauvres de Lyon, par exemple, avaient été fort durement réprimées. La mendicité religieuse, l'austérité extérieure était un des traits qui, rappelant les cathares, excitaient le plus les soupçons de la haute Église. Il fallut des prodiges de simplicité honnête pour ne pas aller se perdre contre cet écueil. Quant aux puissances du monde, François ne les connut jamais. Sa politique était des plus naïves. Il rêvait parfois de voir l'empereur. « Je lui demanderais, disait-il, pour l'amour de Dieu et pour l'amour de moi, de publier un édit qui défende de prendre mes sœurs les alouettes et de leur faire aucun mal, et qui ordonne que, dans la sainte nuit de Noël, celui qui a un bœuf ou un âne le soigne particulièrement bien, et que, dans cette fête, les pauvres soient nourris abondamment de la table des riches. »

Tout prenait entre ses mains un tour poétique et concret. Il vivait dans l'état d'esprit où se créent les images premières qui servent de base au langage et aux mythologies. Pendant une nuit d'hiver, un de ses disciples le vit entrer dans le jardin et faire des hommes de neige, en disant à part soi : « Voici : cette grande est ta femme ; ces deux-ci sont tes fils ; ces deux-là sont tes filles, et ces deux autres le valet et la servante. Dépêche-toi de les vêtir, car ils meurent de froid. Mais, si c'est trop pour toi de tant de soucis, contente-toi de servir le Seigneur. » Voilà qui est vieux de huit ou dix mille ans. Toute idée se matérialisait pour lui en un petit drame ; chacune de ses sensations revêtait un corps et recevait de lui-même une sorte de réalisation plastique à l'extérieur.

Le monde qui se pressait autour de lui était analogue à lui, légèrement irrégulier, fort peu théologique ; il se composait de mendiants, d'anciens poètes, de femmes, de brigands convertis, de gens déclassés de toute sorte. L'humeur de tout ce monde était joviale ; c'était comme un accès de folle gaieté, un carnaval de sainteté. François avait certains principes qui ne permettaient pas une grande sévérité dans le choix des sujets. Il était trop bon pour être soupçonneux et pour avoir ce qu'on appelle la connaissance des hommes. Il recevait aussi bien les voleurs que les honnêtes gens ; en général, les voleurs, touchés de cet accueil, devenaient des saints ; cependant quelquefois le naturel reparaissait. Souvent le fondateur accorda sa confiance à des gens suspects. On sait l'histoire de ce frère Elie de Cortone, qui fut son confident intime, son successeur immédiat. C'était un intrigant qui, avant et après la mort du saint, joua le rôle le plus équivoque. François l'estimait, justement parce qu'il ne lui ressemblait guère ; Elie était un politique consommé et un grand administrateur. Le bon saint homme, séduit par les qualités qu'il n'avait pas, fit de lui son bras droit, et sa dernière bénédiction s'égara sur la tête d'un fourbe, qui fit dévier l'œuvre séraphique de la façon la plus étrange. Il est vrai que sans lui on peut se demander si elle eût réussi. Ce fut frère Elie qui fit rentrer dans les conditions du possible et accommoda

à la faiblesse humaine l'idéal trop absolu du fondateur. La première règle, écrite de la main de François, et que l'on croyait lui avoir été inspirée sur la montagne comme une révélation, établissait la pauvreté sans réserve ; cela ne plaisait pas à frère Élie. Il détruisit le manuscrit dont il était le gardien, et prétendit l'avoir égaré par mégarde. Il représenta cette part de charlatanisme sans laquelle, vu la sottise des hommes, il paraît qu'aucune grande chose populaire ne peut réussir. M. Hase pense, et je suis tout à fait de son avis, que les stigmates du saint, ces stigmates qui parurent son premier titre à une place exceptionnelle dans le ciel chrétien, furent une invention du frère Élie.

La discussion du miracle des stigmates est peut-être la partie la plus intéressante de l'ouvrage de M. Hase. Ce miracle, outre qu'il est le plus grand de l'histoire de l'Église durant le moyen âge, a cela de remarquable qu'il est garanti par des témoins tout à fait contemporains. Non seulement Thomas de Celano, les « trois compagnons » et saint Bonaventure en parlent (avec des variantes capitales il est vrai) ; non seulement des passages d'écrivains étrangers à l'ordre, passages d'une authenticité irrécusable et postérieurs seulement de cinq ou six ans à la mort du saint, le mentionnent ; mais nous avons ici un document décisif. Élie, qui, pendant les six derniers mois, tint presque en tutelle le saint mendiant et ne le quitta pas un instant, Élie, dans les bras duquel il mourut, et qui, à partir du moment où il rendit le dernier soupir, gouverna l'ordre à sa place, Élie, dis-je, presque en face du cadavre, écrit une lettre circulaire pour annoncer aux frères de France la mort du patriarche. Dans cette pièce, dont l'original se trouvait au couvent de Valenciennes, et que Wadding a reproduite d'après une copie, Élie parle du « nouveau miracle qui s'est montré dans le corps du saint peu de temps avant sa mort », et décrit ce miracle d'une façon conforme aux autres textes, quoique un peu plus timide. Impossible, par conséquent, de songer ici à une élaboration légendaire, à un bruit né tardivement du désir de conformer la vie de François d'Assise à celle de son divin modèle. Non : le jour même de la mort de saint François, on parla de ses stigmates. Rien ne prouve qu'on

en ait parlé auparavant ; en sorte qu'on est amené presque forcément à cette conséquence, ou que frère Élie aura inventé la chose, pensant que le bruit ne reviendrait à Assise que quand le corps serait déjà soustrait aux regards, ou qu'il aura imprimé lui-même les marques sacrées sur le corps, qui fut durant une nuit à sa disposition (1).

Cette seconde hypothèse a bien sa probabilité. Le corps, en effet, fut vu à Assise par des milliers de personnes dans les heures qui suivirent la mort : ce corps ne cessa, durant des années, d'être la grande préoccupation de l'Ombrie, des papes, de la chrétienté tout entière. Il était bien dangereux de faire reposer une telle croyance sur un fait dont l'inanité pouvait être vérifiée. Il est vrai que l'inhumation du corps fut singulièrement précipitée ; le saint mourut le samedi soir, et, le dimanche matin, on le porta d'abord au monastère de Sainte-Claire, puis à la cathédrale d'Assise. Contrairement à la coutume italienne, le cercueil était couvert ; on fut obligé de l'ouvrir pour que Claire et ses vierges pussent baiser la main du patriarche, à travers la petite fenêtre par laquelle on tend aux nonnes le saint sacrement. Fait plus singulier encore ! Lors de la translation du corps, qui eut lieu le samedi saint de l'an 1239, à la sépulture définitive, c'est-à-dire à la grande basilique d'Assise, bâtie exprès pour cela dans les trois ans et demi qui suivirent la mort, on retrouve la main d'Élie. Ce rusé personnage semble prendre des précautions pour que personne ne voie le corps. La foule voulait à tout prix savoir si, comme on le disait, le cadavre avait réellement l'aspect vivant ; elle voulait plus ardemment encore toucher les stigmates. On s'y opposa ; il s'ensuivit un effroyable tumulte, dont on fit peser la responsabilité sur Élie. C'est une tradition constante de l'ordre qu'Élie s'empara du corps et l'enterra secrètement en un endroit de l'église qui ne devait être connu que du général. Cette prompte et bizarre disparition fait supposer qu'il y avait quelque raison puissante de dérober le cadavre du saint

(1) Le doute se posa dès le XIII^e siècle : « *An pia fuisset illusio, sive suorum fratrum simulata intentio.* » Ces mots se lisent dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine.

aux regards des hommes. Ce qui paraît le plus probable, c'est que le corps portait en effet des marques où, avec un peu de complaisance, il était permis de voir les stigmates sacrés, mais qu'on ne se souciait pas d'exposer à un rigoureux examen.

Diverses circonstances confirment cette supposition. Quelques jours avant sa mort, le saint subit des cautérisations. C'est alors qu'il s'écria : « Mon frère le feu, le Seigneur t'a créé beau et utile ; sois-moi doux à cette heure. » Il n'est pas impossible que les traces de ces cautérisations, trouvées par Elie sur le cadavre, lui aient suggéré l'idée de la fraude et lui aient presque épargné la peine d'y tremper matériellement. S'il est vrai que l'église de la Portioncule possède le cœur du saint, la blessure du côté trouve aussi une explication fort naturelle dans les opérations qui, selon cette hypothèse, durent être pratiquées après la mort.

Il faut lire dans M. Hase le récit des grandioses légendes qui ne cessèrent de sortir de cet étrange tombeau. Au-dessous des deux splendides basiliques superposées, l'imagination ombrienne en creusa une troisième, plus haute, plus belle encore. Là, dans son église deux fois souterraine, seul avec quelques cierges jusqu'au jour de jugement, François vivant est debout, sur l'autel de marbre, sans avoir senti la corruption, les mains jointes, les cinq plaies dégouttantes de sang. Les yeux levés au ciel, il prie pour les hommes. Quelques privilégiés, étant en prière dans l'église basse, avertis par des tremblements de terre, virent le sol s'entr'ouvrir et purent descendre. De fantastiques récits se répandirent. Paul V défendit, sous peine d'excommunication, de procéder à la recherche du saint tombeau. En 1818, on détruisit cette merveilleuse légende. Le général des franciscains, autorisé par Pie VII, fit faire des fouilles ; on prétendit découvrir le squelette de François dans un cercueil de pierre sous le maître-autel. On brisa comme un verre la splendide cathédrale idéale, et on la remplaça par une mauvaise petite chapelle souterraine du goût le plus chétif.

Qui nous donnera un jour l'histoire complète de tout le premier siècle de cette histoire franciscaine ? Il n'y eut

jamais de révolution populaire assujettie à des lois plus régulières. On verrait, dès la mort du saint, sa pensée tiraillée, si j'ose le dire, par deux partis contraires : l'un, fidèle à la pensée du maître, voulant régénérer le monde par la pauvreté, aboutissant vers 1254 à la hardie tentative de l'Évangile éternel, et dont les principaux représentants sont Jean de Parme, Pierre-Jean d'Olive, Ubertain de Casal, frà Dolcino, Michel de Césène ; l'autre, plus terrestre, plus gouvernable, bien vite dominé et enrégimenté par la Cour de Rome. Deux choses apparaîtraient ainsi comme sortant de François : d'abord un ordre religieux, qui a fait plus de mal que de bien ; en second lieu, un ferment de liberté et d'initiative populaire, qui a produit la plupart des novateurs de la seconde moitié du moyen âge. A plusieurs égards, cette école franciscaine exaltée fut un des précédents de la Réforme ; frère Élie, Michel de Césène, Marsile de Padoue pratiquent à beaucoup d'égards la politique de Jean Hus et de Luther ; comme eux, ils invitent les princes allemands à réformer l'Église corrompue, et font appel à la société civile contre la papauté et l'épiscopat.

Mais le développement de ces idées nous mènerait beaucoup trop loin. Remercions M. Berthoud de son charmant petit volume, qui contient le *Pater Seraphicus* tout entier, et espérons qu'il remplira la promesse qu'il fait dans sa préface de nous donner également en français le travail de M. Hase sur sainte Catherine de Sienne. L'histoire religieuse du moyen âge, dont les documents originaux sont depuis si longtemps élaborés, gagnera par de tels travaux ce qui lui a manqué jusqu'ici en fait de juste critique et de fine appréciation.

UNE IDYLLE MONACALE AU XIII^e SIÈCLE (1)

CHRISTINE DE STOMMELN

Les savants physiologistes qui, de nos jours, se sont efforcés de porter l'expérience sur les confins mal définis du corps et de l'âme ont très justement aperçu combien l'histoire des exaltations religieuses du passé projette de lumière sur leurs recherches. Lues avec attention et au grand jour des découvertes nouvelles, les légendes des extatiques, les récits de possessions ont reçu la plus éclatante des confirmations, ou, pour mieux dire, le plus décisif des commentaires. Les faits qu'ils racontent ont pu être observés, analysés, presque reproduits à volonté. Entre toutes les mystiques du moyen âge, Christine de Stommeln est peut-être celle dont la vie se prête le mieux à ce genre d'étude. Nous avons sa correspondance, le journal de ses épreuves. Tout cela est d'une naïveté au-dessus du soupçon. La patience des Bollandistes (2), qui ont consacré trois cents pages in-folio à ces chimères, nous permet de suivre dans les derniers détails un des cas pathologiques les plus bizarres que présentent les annales de l'hallucination, et de voir en même temps combien l'âme peut mêler de sentiments touchants aux plus étranges erreurs des sens.

La pieuse extatique dont nous parlons naquit en

(1) Cette étude a paru d'abord sous le titre : *La bienheureuse Christine de Stommeln, béguine*, en février 1879. Tirage à part, anticipé du t. XXVIII de l'*Histoire littéraire de la France* (1881), puis dans la *Revue des Deux Mondes* le 15 mai 1880. (N. de l'éd.).

(2) *Acta SS. Junii*, t. IV, p. 270 ss. Comparez Quétif et Echard, *Script. ord. Praed.*, I, p. 407 ss.

l'année 1242. Elle eut pour parents des paysans aisés du village de Stommeln, situé à environ cinq lieues au nord-ouest de Cologne. Son père s'appelait Henri Bruso, sa mère Hilla. La maison où elle vit le jour existe encore, et a conservé le nom de *Brusius-Haus*. Son éducation fut très ordinaire, elle n'apprit pas à écrire, et ne savait guère lire que son Psautier, où il semble qu'elle acquit une certaine habitude du latin. Elle comprenait cette langue, quand on la lui lisait lentement (1). Sa vie ne différa pas essentiellement de celle de tant d'autres saintes femmes qu'une dévotion ardente et un tempérament troublé conduisirent aux visions, aux sensations extraordinaires, aux stigmates. Dès l'âge le plus tendre, elle contracta, comme sainte Catherine de Sienne, un mariage mystique avec celui qu'elle appelait « son très doux, son très cher, son intime époux ». Elle avait des hallucinations dévotes, des extases, des spasmes, qui duraient fort longtemps. Elle voyait Jésus-Christ, croyait sentir sa main la toucher, et restait des journées sous l'impression de ce contact. Certains cantiques allemands la faisaient tomber dans des pâmoisons qui la tenaient des heures.

Bientôt sa patience fut mise à la plus singulière des épreuves. Les démons s'emparèrent d'elle, lui firent subir les plus atroces tortures, obsédèrent son imagination des plus hideuses images, lui suggérèrent les plus affreux conseils. Le père Papebroch s'est livré à une longue dissertation pour montrer qu'un tel fait n'est pas unique et que souvent Dieu se plaît à soumettre ses élus à cette cruelle tentation. Christine resta inébranlable. Le martyr qu'elle endurait était inouï. Toutes les douleurs de la Passion de Jésus-Christ semblaient réunies en sa personne. Plongée dans la méditation non interrompue de ce que souffrit le Christ, elle sentait se renouveler en elle tous les détails de ce drame sanglant. Le plus caractérisé de ces détails, les stigmates aux pieds et aux mains, ne tarda pas à se montrer. Depuis que les compagnons de saint François

(1) « *Rogo ut ea quae Christinae exponitis ponderetis, ut possit intelligere ea quae dicuntur.* » *Acta SS. Junii*, t. IV, p. 418.

d'Assise avaient cru devoir relever la sainteté de leur maître par cette similitude étrange avec le Christ, les stigmates passaient pour un trait de la plus haute sainteté. Pierre de Dace, dont nous parlerons bientôt, avoue qu'il y rêva depuis son enfance. Un autre ordre d'idées avait été mis en vogue, un demi-siècle avant notre Christine, par une extatique nommée comme elle Christine, de Saint-Trond en Hasbain, et surnommée *Mirabilis* : c'était la possibilité de descendre dans le purgatoire et l'enfer et d'en partager les supplices. Il est plus que probable que Christine de Stommeln connut la réputation de sa devancière, rendue célèbre par Thomas de Cantimpré. Elle lui dut peut-être son nom, étant née, dit-on, le jour de sa fête, et voulut être l'héritière du privilège surnaturel qu'avait eu *Christina Mirabilis*, de prendre pour elle la part de purgatoire réservée à certaines âmes qu'elle avait aimées. Seulement, par l'usage immodéré qu'elle en fit, Christine de Stommeln dépassa de beaucoup la sainte qu'elle prit pour modèle et qui avait pratiqué ces singuliers actes de dévouement avec moins de prodigalité.

Sa famille accueillit d'abord très mal ses prétentions, surtout quand, s'autorisant des droits de sa sainteté précoce, elle quitta la maison paternelle pour aller mener à Cologne une vie de vagabondage et de mendicité, qui, sans une protection spéciale du Ciel, eût été pleine de dangers. Dans un béguinage où elle se fixa, elle fut également méconnue. On la traita de folle ; les bizarres épreuves auxquelles la soumettaient les démons provoquaient le sourire. Il est certain que, de nos jours, l'étrange journal qui nous en a été gardé trouverait sa place dans les annales des maladies nerveuses. Ces hideuses visions, ces alternatives de joies célestes et de tristesses mortelles, ces tentations de suicide, ces accès de catalepsie, ces perversions totales du sens du goût, ces aberrations du tact, aboutissant aux plus horribles sensations, prises pour des réalités, sont des symptômes de maladies classées et soigneusement observées. La pauvre fille qui en était le sujet fût certainement restée inconnue, si elle n'eût rencontré, comme sainte Catherine de Sienne et comme, de nos jours, Catherine Emmerich, une personne d'un certain talent, capable

d'être l'interprète de ses sentiments et l'auteur véritable de sa réputation.

C'était un jeune dominicain suédois, originaire de l'île de Gothland, et qu'on appelait, selon l'usage du temps, *Petrus de Dacia*. Ses supérieurs l'envoyèrent, comme presque tous les jeunes religieux de son âge, faire ses études théologiques d'abord à Cologne, puis à Paris. C'était une âme rêveuse, portée à ce qu'il appelle lui-même l'*acedia*; quoique très pieux, il trouvait dans la vie monastique beaucoup de tristesse. La méditation assidue de la Passion de Jésus-Christ, des douleurs de la Vierge, des supplices des martyrs, le tenait dans un état de mélancolie habituelle. Il cherchait une âme qui fût en harmonie avec la sienne et où il pût trouver réalisé l'idéal de sainteté souffrante qu'il avait conçu. Le 21 décembre 1267, il vit pour la première fois Christine, et ce jour décida de sa vie. Les sentiments de joie et de consolation intérieure qu'il éprouva, l'ardente dévotion dont il fut pénétré, lui parurent quelque chose de surnaturel. Il se sentit tout changé. Les miracles qu'il crut voir l'émerveillèrent. Ce qu'il y avait d'égaré et de touchant dans l'état de la jeune fille parla vivement à ses sens. Christine fut pour lui bienveillante et familière. Elle l'appela par son nom, le prit tout d'abord pour son frère spirituel, l'admit aux confidences les plus délicates, lui permit de lui rendre les services les plus intimes. Il passa toute la nuit auprès d'elle. La pitié qu'il éprouva en voyant couler son sang et naître ses plaies redoubla son amour. Il la soutenait en lui citant les exemples des saints. A deux reprises, la patiente porta la main sous ses vêtements et en retira un clou sanglant portant des lambeaux de sa chair. Elle donna au jeune moine l'un des clous, tout chaud encore de la chaleur de son sein. Pierre le garda, comme une relique dont ne se détachèrent plus ni ses yeux ni son cœur. « *O felix nox, s'écria-t-il, o beata nox!..... O dulcis et delectabilis nox, in qua mihi primum est degustare datum quam suavis est Dominus!* »

Rendu à son couvent de Cologne, Pierre ne fit que rêver de ce qu'il avait vu à Stommeln. Il maudissait la nuit qu'il y avait passée de s'appeler *nox*, mot de chétif augure, *eo quod oculis noceat*; c'est jour qu'elle aurait dû s'appeler. De

même que la Vierge conçut le Fils de Dieu dans la nuit, lui aussi conçut Dieu dans cette nuit. Il passa les fêtes de Noël qui suivirent dans une sorte d'extase (1). Son âme s'était tellement attachée à la pensée de la touchante martyre, qu'il ne pouvait plus penser à Dieu sans penser à elle. Ses lectures de l'Écriture sainte ne servaient qu'à lui fournir des textes en rapport avec sa passion : « *Nox illuminatio mea in deliciis meis.... Dies quam fecit Dominus, exulemus et laetemur in ea.* »

Naturellement Pierre chercha toutes les occasions de retrouver l'amie spirituelle qui l'avait blessé au cœur. Ces occasions furent assez fréquentes. Les dominicains de Cologne venaient souvent visiter le village de Stommeln, qui était en quelque sorte dans leur clientèle religieuse. Pierre ne manquait jamais une de ces visites. Le 24 février 1268, il revit la personne qui avait fait sur lui une si profonde impression. Cette fois, elle était dans un de ses moments de calme. Le curé l'invita à dîner. Christine, en dehors de ses heures d'épreuve, paraît avoir été une jeune fille fort attachante, simple, souriante, aimable, innocente, pleine de grâce en ses mouvements (2). Son vêtement religieux, composé d'un grand voile qui la drapait de la tête aux pieds, lui donnait beaucoup de charme. Le pauvre Pierre fut plus ravi que jamais, et son enthousiasme lui inspira une pièce de vers qui est sûrement une des plus bizarres compositions qu'on puisse citer. L'auteur se crut obligé de la commenter lui-même et de donner sur chaque mot des explications philosophiques, théologiques, mystiques, pleines de subtilité.

Cette visite fut suivie, dans le courant de l'année 1268 et dans les premiers mois de 1269, de plusieurs autres, dont Pierre nous a soigneusement raconté les détails. Ses récits sont d'une extrême sincérité. Pierre ne crut pas évidemment un seul instant manquer à ses devoirs en se laissant aller

(1) « *Quasi parturiens fui, nihilque tunc libentius fecissem quam quod tunc cum persona praedicta fuisset. Aestimabam enim eo citius illud in fructum pullulaturum, si fuisset calore genitricis confotum.* » *Acta SS. Junii*, t. IV, p. 282.

(2) « *Decenter affabilem et religiose jucundam.* »

pour sa compagne spirituelle aux sentiments les plus tendres. De son côté, celle-ci témoignait au jeune religieux le plus entier abandon. Elle vivait à cette époque dans sa famille, et faisait assez souvent le voyage de Cologne pour gagner les indulgences et voir son ami. Quand Pierre et ses compagnons venaient à Stommeln, le curé faisait appeler Christine ; parfois même les religieux étaient invités à la ferme du père de la jeune fille. Celle-ci versait l'eau sur les mains des hôtes et les servait ; Pierre passait auprès d'elle les journées et les nuits, priant avec elle, répondant à ses questions pieuses, lui expliquant tantôt les hiérarchies de Denys l'Aréopagite, tantôt les degrés de la contemplation de Richard de Saint-Victor. Pendant ses extases, il la touchait, comptait ses soupirs, mesurait sa respiration. Ces deux âmes innocentes se racontaient leurs rêves et s'exaltaient réciproquement. Il y a quelque chose de touchant dans le récit d'une promenade (1) qu'ils firent ensemble et où Christine lui adressa les questions les plus naïves.

Les compagnons de Pierre, presque tous Suédois comme lui, ne trouvaient pas moins de douceur à ces visites. Les frères prêcheurs de Cologne avaient, comme nous l'avons dit, les plus intimes relations avec Stommeln. Il en résulta une petite société dominicaine, composée de Christine, du curé de Stommeln, de sa sœur Gertrude, qui chantait les cantiques d'une voix très douce, de quelques pieuses femmes, portant le costume des béguines, de la vieille et respectable Géva, abbesse de l'abbaye de Sainte-Cécile de Cologne, qui avait à Stommeln sa maison de campagne. Pierre a pris plaisir à nous laisser le portrait de ces différentes personnes, et il y a mis quelque talent. Celle qu'il préfère est évidemment Hilla van den Berghe, l'amie intime de Christine. Il fait les plus grands éloges de la sérénité qui régnait dans son âme, du parfum virginal qui s'exhalait de toute sa personne. « Sa gaieté, dit-il, était sérieuse, et son sérieux plein de gaieté... Après Christine, je ne crois pas avoir vu une jeune fille d'une plus grande pureté ; il me semblait qu'elle ne savait pas pécher, et

(1) *Acta SS. Julii*, t. IV, p. 287.

Dieu m'est témoin que je n'ai jamais surpris en elle un geste, un signe, un mot lascif, quoique je la considérasse attentivement et que j'eusse vécu avec elle souvent et longtemps dans la plus grande familiarité. » La vieille Aléide, qui avait perdu les yeux à force de pleurer, était un modèle de patience. L'abbesse Géva, toujours entourée de jeunes demoiselles nobles dont elle faisait l'éducation, était dans les meilleurs termes avec l'ordre de saint Dominique (1). Tout cela formait une sorte de coterie dévote, où régnait beaucoup de cordialité.

Pierre en était en quelque sorte l'âme. Ces pieuses dames aimaient à l'entendre discuter les questions les plus ardues de la théologie, commenter les cantiques pieux, expliquer par les cercles de Ptolémée l'hymne qu'on chante à l'office des vierges : « *Post te canentes cursitant.* » Géva n'avait jamais assisté à une argumentation théologique. Elle voulut un jour que Pierre et son compagnon italien, frère Aldobrandini, discutassent la question : « Jésus a-t-il plus donné à saint Pierre, en lui confiant son Eglise, qu'à saint Jean, en lui confiant sa mère ? » Aldobrandini, qui était du patrimoine de saint Pierre, plaida pour Pierre ; le Suédois plaida pour Jean. Les frères mineurs, comme on devait s'y attendre, décriaient fort cette petite société, où ils n'étaient pas admis. Ils ne s'interdisaient même pas les calomnies, et leur mauvaise humeur contre Christine s'exprimait de toutes les manières. Celle-ci, sans avoir jamais appartenu même comme tertiaire à l'ordre de saint Dominique, était néanmoins affiliée à l'ordre par des lettres de confraternité ; elle y avait ses confesseurs, ses confidents ; elle était dès lors *virgo devota ordinis Praedicatorum*.

Ces relations, qui firent évidemment le bonheur de deux âmes simples, ont fourni à Pierre des tableaux frappants de vérité et qui ne manqueraient pas de charme, si, trop souvent, des détails d'un matérialisme choquant n'interrompaient les effusions d'une spiritualité à laquelle on est parfois tenté de dire :

Fallit te incautam pietas tua.

(1) « *Mater quasi fratrum erat.* »

L'affection tendre de ces saintes personnes, la naïveté avec laquelle elles avouent le plaisir qu'elles ont à se trouver ensemble et les rares qualités qui les rendent aimables les unes aux autres, les petits cadeaux qu'elles se font ne rendent que plus pénibles à lire les passages consacrés à des méfaits sataniques, toujours ridicules, et qui montrent chez le bon frère Pierre un manque complet de goût et de tact. On s'étonne qu'une jeune fille aussi accomplie que Christine ait pu trouver dans son imagination ces horribles tableaux. Tantôt c'est un immonde crapaud qu'elle sent monter lentement sous sa robe, qui se réchauffe sur sa poitrine, applique ses hideux baisers sur ses seins, enfonce ses griffes dans sa chair ; elle l'écarte en passant sa main entre lui et sa poitrine ; la bête tombe à terre en faisant le bruit creux et sourd d'une vieille chaussure crevée. Tantôt il lui semblait que ses aliments se changeaient en araignées, en crapauds ; elle sentait le froid de ces animaux dans sa bouche ; elle vomissait. A diverses reprises, elle crut qu'un serpent se glissait dans son corps, s'insinuait dans toutes les parties, lui dévorait les entrailles. Une fois, cela dura huit mortelles journées, qui furent l'équivalent d'un purgatoire. Le plus choquant de ces épisodes est sûrement celui qui amena pour la neuvième fois Pierre de Dace à Stommeln. Aucune plume ne voudrait plus transcrire ces pages, que le bon Bollandus a copiées d'une main impassible. D'autres épreuves, d'une nature plus délicate, sont racontées avec une touchante simplicité. Dans ces âmes étrangères à notre éducation raffinée, des sentiments doux et purs allaient fort bien à côté de grossièretés que personne maintenant n'essayerait d'excuser.

Le plus souvent, Christine cachait ses stigmates et témoignait du mécontentement quand on lui en parlait. Pierre était avide de les voir et saisissait les moments où les mains de son amie sortaient de ses voiles pour les apercevoir à la dérobée. Ils avaient d'ordinaire l'aspect de cicatrices rougeâtres, de la largeur d'un esterlin, sans profondeur, variant de grandeur. D'autres fois, ils ressemblaient à des croix rouges ornées de fleurs. Quelquefois on

eût dit une croix principale, des bras de laquelle naissaient deux autres plus petites. D'autres fois, enfin, la paume de la main montrait autour de la blessure centrale quinze taches rougeâtres, distribuées symétriquement. Les pieds offraient des blessures analogues et saignaient fréquemment. Enfin le front et le cœur présentaient aussi l'impression sanglante des plaies du Christ. A la vue de ces merveilles, la dévotion de frère Pierre éclatait en larmes, en cris d'enthousiasme, et quelquefois il employait des fraudes innocentes pour se procurer et procurer aux autres le spectacle qui le ravissait : « Un sentiment intérieur m'assurait, dit-il, que l'affection que j'avais pour Christine venait du Ciel. » Un jour qu'il dut la porter entre ses bras dans une de ses épreuves, il ressentit une douceur qu'il n'avait jamais éprouvée jusque-là.

Ces délices spirituelles eurent leur fin vers Pâques de l'an 1269. Pierre de Dace reçut alors de ses supérieurs l'ordre de partir pour Paris, afin de continuer ses études de théologie. Échard fait remarquer qu'il dut y avoir pour maître saint Thomas d'Aquin. Pierre, en tout cas, ne perdit pas un moment, à Paris, le souvenir de son amie. Ce fut l'origine d'une correspondance qui s'étend du 10 mai 1269, jour de l'arrivée de Pierre à Paris, jusqu'au 27 juillet 1270, jour de son départ, et qui peut passer pour un des documents les plus curieux qui nous soient parvenus sur les détails intimes de la vie mystique au XIII^e siècle. Conservée par Pierre de Dace lui-même et par les amis de Christine à Stommeln, puis portée avec le corps de la bienheureuse à Juliers, elle y fut plus tard copiée par Bollandus. Christine, à cette première époque, empruntait pour écrire la plume de son confesseur, Gérard de Griffon. Elle dictait sans doute en allemand. Le latin de ces lettres est simple et tout à fait différent de celui de Pierre de Dace. Des expressions telles que *mille bene valete* ne sauraient être d'un latiniste aussi recherché que l'était Pierre.

La séparation avait été cruelle. La première lettre que Pierre écrit à son amie est un morceau touchant, malgré les afféteries de rhétorique pieuse qui la dépa-

rent (1). Il hésite à dire ce qu'il sent, parce qu'il ne peut l'exprimer, et peut-être parce qu'il ne le doit pas. Le souvenir du passé le remplit de tristesse (2). Il lui rappelle les larmes qu'elle versa lors de son départ. Il regrette d'avoir trop cédé à la timidité, de ne pas lui avoir dit plus longuement adieu, de ne pas l'avoir saluée familièrement une dernière fois.

Les réponses de Christine sont pleines de cœur. Elle avait toujours espéré qu'il l'ensevelirait de ses mains. Elle avait encore à lui faire beaucoup de confidences. Son état est plus déplorable que jamais. Elle ne pense jamais à lui sans larmes ; elle est sûre de sa fidélité ; sa seule consolation est d'entendre lire ses lettres, qu'elle garde toutes soigneusement jusqu'à son retour. Elle ne peut voir sans tristesse frère Maurice, qui l'accompagnait quand il vint pour la dernière fois à Stommel. Elle aussi ne sut à ce moment-là dire ce qui était dans sa pensée. Personne ne le remplacera jamais près d'elle. Ce dont elle le supplie par-dessus tout, pour l'amour de Dieu, c'est que, s'il quitte ce monde, il ne l'y laisse pas plus longtemps en exil.

Les ^{ve}, ^{viii^e}, ^{ix^e} et ^{x^e} lettres du recueil sont de beaux morceaux de littérature mystique. Pierre essaye de prouver que leur affection réciproque n'a et ne doit avoir que Dieu pour objet. Cette mysticité n'empêche pas les effusions les plus tendres : « Je ne puis tout dire, ajoute Christine ; vous savez combien je rougis facilement (3). » Pierre la reprend doucement de ces mots : « *Conqueror vobis de absentia Dilecti* » ; ce qui ne l'empêche pas de se livrer aux plus vifs transports d'une métaphysique amoureuse (4).

Des lettres de frère Gérard, de frère Maurice, du curé de

(1) « *Carissimae in Virginis filio virgini Christi Christinae, in visceribus caritatis in Spiritu Sancto in aeternum dilectae.* » *Acta SS. Julii*, t. IV, p. 299, 300.

(2) « *Quum mihi in memoriam venerunt dies praeteriti in quibus in domo Dei ambulabamus..., quando interdum, licet raro et modice ab ubertate domus Dei inebriabamur et torrente voluptatis potabamur... O commutatio lacrymosa, taediosi, laboriosa.* » *Ibid.*

(3) « *Vobis sicut mihi est in corde non possum, propter erubescientiam quam scitis in me esse, intimare.* » *Ibid.*, p. 307.

(4) « *Hoc ideo dico quia non solum diligere sed et diligere me sentio. Conjicio enim de quo exierit caritatis fervore et quo continebatur verecundiae virginis pudore, ac si hoc sit quod dicitur : Absque eo quod intrinsecus latet.* » *Ibid.*, p. 311.

Stommeln se mêlent à ces confidences et en augmentent l'intérêt. De petits cadeaux, parfois d'une nature bien naïve, bien personnelle, sont échangés entre ces pieuses personnes. L'aimable Hilla van den Bèrghe et la vieille aveugle Aléide figurent sans cesse. Maurice apprend à Pierre les commérages de la cure. Tout cela se passe sous les yeux des supérieurs, qui, loin d'y trouver à redire, n'écrivent jamais à Pierre que pour lui parler de celle qu'ils appellent « votre bien-aimée Christine ». Pierre redouble alors les beaux effets de son style artificiel, chargé d'assonances et de colifichets, qui ne l'empêchent pas d'être vrai et plein d'onction. La dernière lettre qu'il écrit de Paris sur l'état de son âme est une des meilleures pages à lire pour se représenter la vie religieuse du XIII^e siècle. Il trouve à Paris des modèles de parfaits religieux ; mais il éprouve de grandes sécheresses ; c'est seulement en disant la messe qu'il a des joies sensibles et qu'il retrouve « sa vierge » : « *Tunc nova progenies caelo dimittitur alto ; tunc redit et virgo. Heu mihi ! dilectissima, quid dixi et quid memini !* » On se rappelle involontairement ce que Fénelon disait de saint Augustin : « Je n'ai jamais trouvé qu'en lui seul une chose que je vais vous dire : c'est qu'il est touchant, lors même qu'il fait des pointes. »

Vers Pâques 1270, Pierre fut rappelé par ses supérieurs à Cologne. Il essuya divers retards et ne revit Stommeln que le 13 août. Son séjour ne devait d'abord y être que très court ; mais divers incidents, qu'il regarda comme providentiels, le prolongèrent. Ses rapports avec Christine eurent le même caractère de naïveté et d'abandon. Christine subvenait à ses dépenses et avait économisé huit sous de Cologne pour lui acheter une tunique, dont il avait grand besoin. Le diable les vola. Le 29 septembre, Pierre fit une dernière visite à Stommeln. « Frère Pierre, lui dit Christine, puisque tu vas me quitter, laisse-moi te demander un secret intime. Si tu le sais, dis-moi la cause de notre mutuelle affection. » Pierre, étonné, hésita, et répondit vaguement : « Dieu est l'auteur de toute affection, de toute intimité. — Non, dit-elle, j'ai des doutes sur cette réponse. Je te demande si tu n'as pas reçu sur ce point quelque

indication, quelque grâce particulière. » Pierre, embarrassé, garda le silence. Christine ajouta : « Je sais que proche est le moment de notre séparation et de ma désolation ; c'est pourquoi je vais te révéler un secret que sans cela je ne te manifesterais pas (1). Vous souvenez-vous que, quand vous vîntes la première fois me voir, avec frère Walter, de bonne mémoire, vers le crépuscule, quand je vous vis d'abord, je fis placer entre vous et moi un coussin, sur lequel je m'inclinai ? — Je m'en souviens. — En ce temps-là, le Seigneur m'apparut, et je vis mon bien-aimé, et je l'entendis me dire : « Christine, regarde attentivement l'homme près de qui tu es inclinée, car c'est ton ami, et il le sera toujours. Sache de plus qu'il demeurera à côté de toi dans la vie éternelle. » Et voilà la cause, frère Pierre, pour laquelle je t'aime et suis si intime avec toi. Je te révèle cela en ce moment, et ne l'ai point fait jusqu'ici, car nous allons bientôt être séparés corporellement l'un de l'autre, et je ne sais si nous nous reverrons encore dans cette vie. Je te dis donc cela, pour que tu puisses en tirer ta consolation. »

Le départ eut lieu le lendemain. Toute la petite société de Stommeln accompagna le bon Suédois sur la route. Le récit que Pierre nous a fait de la séparation est plein de naturel. Son compagnon, Suédois comme lui, était touché jusqu'aux larmes. Il fut, à partir de ce jour-là, le dévot de Christine, et donna à la béate ses patenôtres, qu'il portait sur sa personne depuis quatre ans.

A diverses reprises, Pierre avait demandé à Christine de mettre par écrit le récit de ses états intérieurs et de ses épreuves. Elle l'avait fait, se servant pour cela de la plume du curé de Stommeln. En partant, elle remit le cahier à Pierre, qui l'emporta avec lui. Ces espèces de confessions, qu'il destinait à une Vie de Christine, nous ont été conservées, et, malgré un grand trouble d'imagination, elles révèlent une âme droite (2). La plus curieuse page est celle

(1) Nous avons conservé les *vous* et les *tu*, comme ils s'entremêlent dans l'original.

(2) « *Carissime pater, rogo vos, intuitu Dei et suae passionis, quatenus ea quae vobis narrare proporo de amica vestra diebus vitae meae nunquam alicui homini reveletis.* » *Acta SS. Julii*, p. 276.

où Christine décrit *de visu* le purgatoire et l'enfer (1). Sa description est sommaire et n'approche pas de celle de Christine de Saint-Trond, où l'on a voulu voir un des antécédents de *la Divine Comédie*.

Le voyage fut long et difficile. Il se fit en plein hiver, et le froid, cette année-là, fut extrême. Deux lettres de Pierre nous ont été conservées, l'une datée de Minden, l'autre de Halmstad, dans le Halland. Toutes les deux sont fort belles, et, en les lisant, on regrette que beaucoup d'autres lettres du même voyage se soient perdues. Le sentiment y est vraiment élevé ; on n'y trouve nulle tache de croyances superstitieuses. Les deux lettres dont nous parlons mériteraient d'être citées comme modèles de ce latin dévot du XIII^e siècle qui a son charme. Une douce tristesse, ou, si l'on veut, une gaieté triste les remplit. Pierre était crédule, mais honnête et affectueux. De belles paroles de l'Écriture et la joie mystique d'un amour partagé lui font trouver légères les fatigues du chemin. Très sincèrement, les deux pieuses personnes n'ont qu'une préoccupation : mourir ensemble, ne pas se survivre d'un jour.

De retour en Suède (6 février 1271), Pierre fut nommé lecteur à Skenninge (diocèse de Linköping). Il écrivit un grand nombre de lettres à Christine ; mais deux ans s'écoulèrent avant qu'il reçût aucune lettre d'elle. Les lettres de Christine passaient par le couvent des dominicains de Cologne, et souvent, ce semble, y étaient retenues. Celles de Pierre subissaient aussi de grands retards, et quelquefois, pour arriver à Stommeln, passaient par Paris. Au chapitre d'Aarhuus (1272), Pierre reçut enfin de son amie quatre lettres désolées. A cette époque, c'est le curé de Stommeln qui sert de secrétaire à Christine. Elle est désormais absolument seule ; car, bien que les frères soient pour elle pleins de bonté, elle n'a pu trouver un cœur comme celui de Pierre, qui compatisse à ses infirmités, qui sache comprendre ses confidences. Elle vit de ses lettres, qu'elle se fait lire sans cesse, qu'elle arrose de ses larmes. Le démon la tente de la plus horrible manière. La plus grande

(1) « *Malleos percutientes, caloris poenam et frigoris.* »

souffrance qu'elle ait éprouvée a été quand le malin lui a suggéré pendant huit jours cette affreuse pensée : « Frère Pierre est mort ; il a été tué par des voleurs. » Pierre, dans une de ses lettres, a osé lui dire : « Vous m'oublierez. » Ignore-t-il donc que la seule espérance de Christine est de partager la vie éternelle avec lui ? Encore si elle pouvait lui écrire directement, lui dire des secrets qu'elle ne peut révéler qu'à lui ! Elle est bien sûre qu'elle est seule dans son cœur (1). Elle ne porte qu'aux grandes fêtes la robe qu'il lui a envoyée ; cette robe doit durer toute sa vie. Il a été si bon pour elle ! Mais maintenant quelle différence ! « J'impose silence à ma bouche, écrit-elle ; car je ne trouve personne qui vous ressemble ; à vrai dire, je ne me soucie pas de chercher. » Pendant son voyage, elle ne cessait de regarder le vent, de songer à ses fatigues, aux réceptions qu'on lui ferait. Qu'il tâche, si elle doit lui survivre, de lui trouver un ami fidèle, ou plutôt qu'il obtienne que Dieu ne la laisse pas vivre après sa mort. Entrer ensemble au royaume du Ciel, appuyée sur le bien-aimé, quel beau rêve ! Si c'est possible, qu'il la visite encore une fois avant de mourir ; sans cela, une foule de secrets merveilleux ne seront connus de personne.

« *Caro, cariori carissimo fratri... Christina sua tota.* » Tel est le début d'une autre lettre désolée de 1272. Tous ses amis meurent ou quittent Cologne. Gérard de Griffon est nommé prieur à Coblenz. Son père a été ruiné, il vit pauvre à Cologne ; sa mère s'est cassé le bras en allant le voir et a failli mourir. Christine est seule dans la ferme ; ses blessures aux pieds l'empêchent de se chauffer ; elle a froid et souffre.

Pierre la console, l'appelle *cor suum et animae dimidium*, retombe dans sa métaphysique. Il a des tristesses ; au sein de son ordre, il trouve de nombreuses difficultés ; mais Dieu lui a donné de nouvelles filles spirituelles, dont les unes portent l'habit de son ordre, d'autres l'habit séculier, d'autres l'habit des béguines. L'une, âgée de soixante-douze ans, est favorisée de dons surnaturels. Une autre mène une

(1) « ... *Me solam esse vestri. Sed heu ! dilectissime, non est sicut heri et nudius tertius, quando cum fratre Aldobrandino mecum in Ossindorp dignabamini ire, exhibentes multam et acceptissimam consolationem.* »

vie aussi extatique et souffrante que celle de Christine. Elle a aussi quelquefois les stigmates et les signes de la Passion. Nulle trace de jalousie entre ces deux saintes personnes : « Elle tient bien de son père, écrit le dominicain, car elle vous aime étonnamment. Elle vous appelle sa sœur, car je lui ai dit que vous étiez ma fille (1). » La stigmatisée de Suède désire voir Christine, et, lui, il espère voir un jour ses trois amies miraculeuses réunies en Suède dans un même couvent. Il songe toujours à son paradis de Stommeln. Perdu qu'il est dans un pays sauvage (2), sans nulle communication avec le reste du monde, il est comme seul. Il prie son amie de saluer « toutes les Hillas », tous ses anciens amis (3).

Les infortunes temporelles de Christine redoublent vers 1276. Son père meurt ; elle devient tout à fait pauvre ; le monde l'abandonne ; la ferme a été vendue ; la maison où ils ont demeuré ensemble tombe en ruine. Elle n'a personne à qui dire ses secrets. Ah ! si elle pouvait les révéler à Pierre avant de mourir ! Pierre l'a invitée à venir en Suède se fixer dans un couvent de religieuses dominicaines ; elle n'osera partir que s'il lui en donne le conseil de vive voix. Ces tristes nouvelles vont au cœur de Pierre. A tout prix il veut la voir ; l'année ne passera pas sans qu'il ait eu ce bonheur. Qu'elle vienne ; il a six filles religieuses, avec lesquelles elle demeurera et qui subviendront à ses besoins de leur patrimoine (4).

La maison a fini par s'écrouler (1277) ; le curé est mort ; la mère de ce dernier accuse Christine d'avoir détourné les biens du défunt. L'excellent Pierre n'y résiste plus. Il semble que, vers ce temps, il était devenu lecteur dans l'île de Gothland, sa patrie, sans doute à Wisby (1278). *Amor*

(1) « *In hoc optime patrizat, quod vos miro affectu diligit. Vocat autem vos semper sororem, eo quod dixi ei vos meam esse filiam.* »

(2) « *In profundo terrarum.* »

(3) « *Omnes amicos meos antiquos.* »

(4) Ses expressions sont aussi brûlantes que jamais : « *Ut evidens mihi fiat quoniam germani sibi mutuo sint Christus et Christina, amicus et amica, sponsus et sponsa, ut in hoc certitudinaliter probem ex quo fonte procedat dilectio qua vos diligo et a vobis diligor. Carissima, aestimo quod dulcedinem consolationis quam littera vestra continebat solus sensit qui recepit, quia sola novit quae misit.* »

improbis omnia vincit, se dit-il sans cesse, et en effet, en 1279, il obtient la permission de repartir pour Cologne, sous divers prétextes, dont le principal était de se procurer quelques-unes de ces reliques dont la métropole religieuse de l'Allemagne était l'inépuisable dépôt. Sa santé s'était fort affaiblie, mais lui, qui s'évanouissait deux ou trois fois dans l'espace d'un mille, fait maintenant sans fatigue un voyage énorme. Le récit de la surprise qu'il causa aux dévotes de Stommeln en tombant chez elles à l'improviste est habilement ménagé. C'était le 15 septembre 1279, à l'heure de la messe. Plusieurs personnes ne le connaissaient déjà plus ; la femme du sonneur lui demanda son nom, sa patrie. Au nom de Pierre de Dace, elle sort à la hâte, court sur la place en criant : « Christine, Christine, viens vite ! » Le bonheur de Christine, ses extases, quand frère Pierre prêcha après vêpres sur des paroles évangéliques qu'elle-même avait choisies, se laissent deviner ; elle ne sort de son extase que pour dire deux fois : « Aimons Dieu, car il est trop aimable. » Elle vivait alors chez les recluses ou béguines. Elle se crut obligée à quelques précautions : soit qu'elle voulût prévenir les médisances, soit qu'elle fût obsédée de quelques-uns de ces scrupules qui lui étaient habituels, elle affecta, dans son extase, de ne pas reconnaître son ami : « Frère Pierre, dit-elle, si tu veux parler de Dieu, c'est bien ; sinon, fais tes affaires le plus vite possible et pars ; sans cela, nous nous ennuiérons bientôt de toi. » On parla beaucoup de cette singularité ; elle prétendit, le lendemain, n'en avoir aucun souvenir.

Pierre resta trois jours auprès d'elle, puis alla visiter son couvent de Cologne. Gérard de Griffon était devenu sous-prieur. Celui-ci aimait toujours Christine ; les deux frères ne causèrent que d'elle. Le 30 septembre, Pierre revint à Stommeln ; il y eut un beau dîner (1), donné par les béguines, et où assista toute la pieuse confrérie. On parla du miracle de sainte Agnès, tel que le rapporte la *Légende dorée* (2), de cet anneau donné et accepté par l'image de la

(1) « *Pulchrum prandium.* »

(2) Ch. xxiv.

sainte en signe de noces mystiques. Cela excita vivement l'imagination de Christine. Elle affirma que pareille chose lui était arrivée : « Je vais, dit-elle à Pierre, te livrer un secret que je n'ai jamais révélé à personne vivante. Dès mon enfance, je vous ai connu en esprit, je savais discerner votre face et votre voix, et je vous ai aimé plus que les autres hommes, à tel point que j'ai souvent craint qu'il n'en résultât pour moi quelque tentation. Jamais, en effet, dans l'oraison, je n'ai pu séparer votre pensée de mon intention ; je priais pour vous autant que pour moi, et, dans toutes mes tribulations, je vous ai eu pour compagnon. Or, ayant longtemps demandé à Dieu si cela était de lui, j'en fus assurée le jour de la fête de sainte Agnès ; car, au moment de la communion, me fut donné visiblement un anneau qui fut placé à mon doigt. Et, quand vous me saluâtes pour la première fois, je discernai ta voix et je reconnus distinctement ton visage. Et plusieurs preuves m'en furent divinement données, que par pudeur je ne peux te révéler ; par exemple, je reçus souvent visiblement l'empreinte d'un anneau. » Effectivement, le défunt curé disait avoir vu cet anneau, non pas peint sur la peau, mais inscrit dans la chair avec divers ornements. Tantôt on y voyait la forme d'une croix, tantôt le nom de Jésus-Christ tracé en lettres hébraïques, grecques, latines. Le maître d'école attestait la même chose.

Le 21 octobre, Pierre revint à Stommeln faire sa visite d'adieu. Il était à la lettre chargé de reliques. Le 24 au soir, eut lieu le dernier souper. Christine n'était pas triste comme d'habitude ; elle montrait même une certaine gaieté. En disant ses vêpres sous un arbre, elle avait reçu du Christ lui-même l'assurance que le voyage de Pierre serait heureux. « J'ai planté en moi votre amour mutuel, ajouta le Christ, et je le conserverai en moi (1). » Le lendemain, après la messe, on dîna. Pierre fit la collation sur *Convertere, anima mea, in requiem tuam, quia Dominus benefecit tibi*, et l'on se quitta en se recommandant à Dieu.

(1) « *Ego amorem vestrum mutuum in me plantavi, et in me eum conservabo.* »

Les lettres recommencent à partir de cette date. De Lübeck, Pierre écrit au moins trois lettres, l'une à Christine, l'autre au maître d'école Jean, l'autre à Hilla van den Berghe. Il félicite le maître d'école de la faveur que Dieu lui a faite en lui confiant son tabernacle, son épouse. Il le compare à saint Jean, à qui Marie fut confiée. Avec quel bonheur, si l'ordre le permettait, il échangerait sa place contre la sienne ! Il le supplie d'écrire toutes les merveilles dont il sera témoin. La Suède va être pour lui un exil ; il y sera comme Adam chassé du paradis terrestre. La lettre à Hilla van den Berghe a beaucoup de charme. Il la complimente, sans nul embarras, sur sa chasteté et sa simplicité.

De Calmar (3 janvier 1280), Pierre écrit de nouveau à Christine, à Jean et aux béguines de Stommeln. La lettre à Christine est d'une mysticité plus ardente que jamais (1). Plusieurs évidemment souriaient de ses transports. « Eh bien ! dit-il, que le monde crie, qu'il raille, qu'il médise, qu'il s'irrite ; il ne m'empêchera pas d'aimer l'épouse de mon Dieu, de l'aimer pour son époux même (2). » Nul danger qu'il aime Christine plus que le Christ ; car il est de règle que « ce pourquoi est une chose est plus que cette chose (3) ». Christine est la voie qui l'a conduit à honorer, à aimer, à goûter le Christ. Pierre félicite Jean de ce que Dieu l'a constitué « domestique, secrétaire et chapelain de son épouse ». Il eût été si heureux, lui, d'une seule des trois charges !

Pierre reprend ses fonctions de lecteur à Wisby. Les lettres de Christine des années 1280, 1281, 1282 sont remplies par le récit d'épreuves démoniaques plus cruelles

(1) Tous deux, ils peuvent dire : *Diligo et Diligor*. Se posant, à la façon scolastique, la question : « *Diligenda ergo est Christina?* » Pierre énumère les motifs, « *quia expressa est Christi similitudo... In verbis ejus Christus auditur... In praesentia ejus Christi figura cernitur... In convictu ejus Christus sentitur, et (ut cuncta brevi verbo concludamus) ecce Christus in ea omnia factus est vel potius omnia fecit.* » *Acta SS. Junii*, t. IV, p. 328 ss, 416-417.

(2) « *Clamet ergo mundus, irrideat, detrahat, irascatur et dehortetur, sponsam tamen Domini mei ex intimo corde meo diligam propter sponsum ipsum.* »

(3) « *Propter quod unumquodque, ipsum magis.* »

encore que les précédentes. Maître Jean sert de secrétaire, et parfois raconte directement ces étranges accidents. Les démons arrivent à des excès vraiment incroyables : un jour, ils coupent la tête de Christine ; ce qui n'empêche pas l'extatique de triompher d'eux, et d'avoir la force de souffrir le purgatoire pour le curé. Le maître d'école, loin de modérer son imagination, l'encourage à de vraies folies.

La pauvre fille a d'autres soucis plus sérieux : elle songe à placer (1) son frère Séguin et à le faire entrer dans l'ordre de saint Dominique. Tout le monde est devenu bien pauvre à Stommeln. Le maître d'école a perdu ses élèves ; il meurt de faim. Il va être ordonné prêtre ; Pierre enverra de Suède les ornements nécessaires pour sa première messe. Christine supplie de nouveau frère Pierre de venir. Sans lui, rien ne marche à Stommeln. Si le maître d'école est obligé de partir, que deviendra-t-elle ? Tous deux songent à quitter le pays et à se retirer auprès des dominicains de Suède. Les dominicains de Cologne les aident, mais se font prier. Séguin entre dans l'ordre le 29 août 1282 ; il a fallu pour cela l'intervention la plus active de Pierre. Le maître d'école et son frère voudraient bien aussi être admis. Mais, aux yeux des chefs de l'ordre, les raisons administratives avaient évidemment autant de poids que les raisons tirées de la vocation des sujets. « Il faut qu'il apprenne quelque métier utile, sans quoi son admission est fort douteuse. »

Pierre encourage tout à fait le désir qu'a Christine de partir pour la Suède. Un gentilhomme suédois, ami des dominicains, avait deux sœurs, qui toutes deux avaient revêtu l'habit de saint Dominique. Elles furent longtemps seules en Suède à porter cet habit. L'une justement s'appelait Christine ; elle est morte. Que Christine de Stommeln vienne, elle la remplacera. Le bon Suédois écrit de sa main à Christine, pour lever tous ses doutes. Deux sœurs, toutes deux béguines, lui offrent leur maison. Le couvent de dominicaines se fonde définitivement. Pierre redouble d'instances. Berthold, prieur de Wisby, se joint à lui. Christine a sa prébende assurée ; elle portera l'habit qu'elle

(1) « *Collocare.* »

voudra, soit celui qu'elle a maintenant, soit celui de l'ordre. Évidemment, Pierre avait réussi à inculquer à tous ses confrères de Suède son opinion sur la sainteté de Christine. A Cologne, les supérieurs paraissent trouver quelque danger à canoniser ainsi des personnes de leur vivant. Une des lettres qu'on lui adresse du couvent porte une suscription où l'on serait tenté de supposer quelque ironie : *Christinae in Stumbele, frater... salutem mentis et corporis*. Il est remarquable, du reste, que les suscriptions des lettres de Pierre se font aussi, en ces derniers temps, beaucoup plus simples qu'elles n'étaient autrefois.

Pierre, devenu prieur de Wisby (fin de 1283), obtient que le frère de Christine soit détaché à son couvent. En 1285, il désespère de la revoir ; il a la fièvre. La guerre allumée entre l'île de Gothland et le continent rend les communications impossibles. En 1286, l'espérance commence à renaître. Pierre annonce à Christine qu'il doit accompagner son provincial au chapitre général qui aura lieu (à Bordeaux) l'année suivante. Il visitera Stommeln au retour. Il espère y être vers le 24 juin. Quelques appréhensions se font jour dans sa lettre. La réserve que par moments lui avait témoignée Christine, à son dernier voyage, lui était, à ce qu'il semble, restée sur le cœur.

Il est plus que probable que Pierre fit le voyage de Bordeaux en 1287. Le 1^{er} juin de cette année, nous le trouvons à Louvain. De cette dernière ville, il écrit à ses amis de Stommeln. Ce voyage, entrepris pour leur consolation, l'a exténué ; c'est lui maintenant qui a besoin d'être consolé par eux. Il boite gravement du pied gauche, ses forces sont épuisées ; ce qui n'empêche pas qu'il espère les voir la semaine suivante.

Il réalisa sans doute ce projet, quoique aucun texte précis ne nous l'apprenne. Comme il est certain, en effet, qu'il regagna Wisby, on ne doit pas supposer qu'il ait négligé de visiter un point qui se trouvait sur sa route et lui était si cher. La lettre de faire part de la mort de Pierre, écrite de la main de son compagnon ordinaire, frère Folquin, et adressée de Wisby à Christine, s'est trouvée dans la correspondance laissée par cette dernière. Mais la date de l'année n'y est pas.

Échard, qui, pour toute cette partie, corrige avec justesse les erreurs de Papebroch, croit que ce fut 1288. Le bon Folquin demande à Christine de le prendre désormais pour ami intime (1) à la place de Pierre, et de lui faire la confidence de ses états. Nous n'avons plus aucun document sur ces relations, empreintes d'un caractère si respectable, malgré les étranges aberrations qui s'y trouvent mêlées. Ce que Christine avait redouté comme le plus dur de ses martyres arriva. Elle survécut de longues années à son ami, puisqu'elle ne mourut qu'en 1312.

De tout temps, Pierre de Dace avait eu l'intention de composer, en partie comme témoin oculaire, en partie d'après les lettres qu'il recevait, en partie d'après les relations de Jean, le maître d'école, une Vie de Christine, destinée à l'édification du monde chrétien. Un premier essai, une sorte de premier livre, intitulé *De virtutibus sponsae Christi Christinae*, fut envoyé par lui à Stommeln. Le maître d'école le lut à Christine. C'est une composition vague, à peine intelligible, sans aucune indication de temps, de lieu, de personne, ne se rapportant pas mieux à Christine qu'à toute autre extatique, si bien que les Bollandistes ont trouvé inutile de la publier. Ce qu'il y a de plus singulier, c'est que Christine ne s'y reconnut pas. « Sachez, dit le maître d'école, que je lui ai lu d'un bout à l'autre la partie que vous m'avez envoyée, et où vous parlez par similitude de votre fille Christine, de quoi elle a été merveilleusement consolée, et elle l'a entendu avec tant de simplicité, qu'elle disait de vous avec étonnement : « Mais il ne m'a jamais parlé de cette fille-là. » Jean demande la suite avec empressement. Christine elle-même raconte qu'elle se l'est fait lire deux fois, qu'elle y a pris un plaisir extrême. « Mais ce qui m'étonne, dit-elle, c'est que jamais, au cours de tant d'années d'intimité, vous ne m'avez dit mot de cette fille, de cette amie (2). »

Pierre heureusement ne s'arrêta pas à cette pièce banale.

(1) « *Familiarem.* »

(2) « *Et supra modum admiror, quum mihi tam multis temporibus familiaris fueritis, quare mihi de hac filia seu amica nunquam mentionem aliquam fecistis.* » *Acta SS. Junii*, t. IV, p. 335, 337, 343, 418, 425.

Il composa un récit plein de naturel de ses visites à Stommeln, et il y inséra les diverses lettres qui se trouvèrent à sa disposition. Cette importante narration s'arrête en 1282.

Pendant ce temps, sur le conseil de Pierre, le maître d'école Jean écrivait de son côté les merveilles que lui disait Christine et dont il croyait être témoin. Jean n'avait ni l'élévation ni la pureté de cœur de Pierre. Il vivait de la pauvre fille ; jusqu'à un certain point, il l'exploitait et cherchait à tirer ce qu'il pouvait de cette amitié, qui le mettait en rapport avec un ordre opulent. Les Bollandistes ont eu le courage de publier cette fastidieuse composition, dont la lecture n'est pas soutenable et qu'on ne peut même parcourir sans un sentiment pénible. Le nombre des purgatoires que subit Christine (1) ne se compte plus. Plus innombrables encore sont les démons qui la tourmentent. Le maître d'école en accuse une fois *trecenti et tria millia*, c'est-à-dire 3 300. Papebroch écrit à la marge 303 000 (2), ce qui est trop. Les supplices que lui infligent les serpents, les crapauds sont décrits avec un réalisme d'une révoltante brutalité. La description du démon de l'*acedia* ne manque pourtant pas de quelque intérêt. Un démon couvert de haillons lui apparaît ; à ses haillons pendent de petites fioles pleines de poison. « Je suis, dit-il, le démon qui tend le plus de pièges aux religieux. Je leur verse le contenu de mes petites fioles, et, pleins du dégoût de la vie religieuse, ils tombent dans l'appétit des choses terrestres. C'est ce qui vient d'arriver à ton frère Séguin. »

Tant que les tortures subies par Christine ne se rapportent qu'à sa personne, elles n'ont rien qui surprenne ceux qui s'occupent de la médecine des maladies nerveuses chez les femmes. Le propre des illusions produites par ces maladies est de transformer en phénomènes, supposés extérieurs, de pures sensations intérieures. Mais il en est autrement quand ces étranges récits se rapportent à des faits prétendus publics, à des événements du temps. Que dire, par exemple, de cette incroyable histoire de sept brigands que Christine

(1) *Acta SS. Junii*, t. IV, p. 391, 392, 393, 394, 400, 454.

(2) *Acta SS. Junii*, t. IV, p. 348, 385.

convertit au moyen de prodiges dont le pays entier aurait été témoin ? Il est certain que, pour rendre compte de tels récits, les explications psychologiques et pathologiques ne suffisent plus et qu'il faut admettre dans la conscience obscure de ces âges troublés une façon d'entendre la vérité dont notre conscience claire et rigoureuse ne saurait en aucune façon s'accommoder.

Le récit du maître d'école finit en novembre 1286. C'est justement vers cette date que Christine dut recevoir la lettre par laquelle Pierre lui annonçait son voyage de 1287. Il est bien probable que ce fut cette nouvelle qui interrompit la relation de maître Jean. A quoi bon confier au papier des récits que Christine allait bientôt communiquer à Pierre de vive voix ? Si, comme le pense Échard, Pierre revit Stommeln dans l'été de 1287, il faut aussi admettre, avec ce savant critique, qu'il reçut de Christine et emporta en Suède l'écrit dicté à sa prière et en vue de lui.

Outre les lettres insérées par Pierre de Dace dans le récit de ses relations avec Christine, on trouve dans le manuscrit de Juliers plusieurs autres lettres adressées à Christine. Nous les avons analysées, en suivant, autant qu'il était possible, l'ordre chronologique. Nous signalerons ici une lettre de frère Aldobrandini, dans le style contourné d'un écolier de rhétorique, très intéressante cependant, et qui montre mieux qu'aucune autre la naïveté enfantine des sentiments de la petite société de Stommeln. Une lettre de frère Maurice, datée de Paris, mérite d'être citée. Le pauvre frère est bien dépaysé dans la maison de la rue Saint-Jacques. Le changement de régime l'a fort éprouvé : « Je m'habitue à manger des œufs pourris et rationnés plus chichement que ne le sont les œufs de l'Eifel que mangent nos frères de Cologne. Ah ! quand je pense aux œufs frais, aux légumes que nous mangions pendant que, assis autour de la marmite, nous regardions cuire la viande ! Que de fois je descends en esprit dans cette Égypte de Stommeln ! Et mes compagnons font comme moi, et tous nous y descendrions de corps, quand même Stommeln serait de dix milles plus loin de Paris qu'elle ne l'est de Cologne ! » Il se sent surveillé ; il n'ose avouer l'amitié qu'il a pour elle, « par

crainte des juifs (1) ». Qu'elle ne montre sa lettre à personne, de peur que, par des interprétations malveillantes, il n'en résulte quelque mauvaise note pour celui qui l'a écrite. Et en post-scriptum : « Dites à dame Béatrix de préparer des œufs frais pour les frères revenant du chapitre et des confitures de cerises nouvelles, et qu'elle se souvienne de moi, puisqu'elle se trouve bien parmi les béguines (2). »

Mentionnons encore une lettre de frère Folquin, spécifiant les petits cadeaux qu'il envoie de Suède à Stommeln. Ce sont des cuillers de corne noire et des cuillers de corne blanche, dont le manche est noir. Une très pieuse lettre d'un jeune religieux anglais à Christine prouve que les sentiments qu'inspirait la sainte fille étaient les mêmes chez les personnes les plus diverses.

Toutes ces pièces, recueillies à Stommeln auprès de Christine, furent transportées avec son corps au collège des chanoines de Juliers. C'est là que Bollandus les trouva et les copia presque intégralement ; Papebroch les publia, malgré leur prolixité, en y joignant une autre *Vie de Christine*, composée par un religieux de la maison des dominicains de Cologne, entre 1312 et 1325, peut-être en vue de la canonisation de la bienheureuse. Cette Vie n'ajoute rien d'essentiel aux relations originales qui précèdent. Elle nous apprend seulement que les tourments de la sainte finirent en 1288. Selon l'auteur, cela coïncida avec un événement fameux dans le pays, la bataille de Worringen, livrée entre Siffoi, archevêque de Cologne, et Jean, duc de Brabant (5 juin 1288). L'intercession de Christine influa, dit-on, sur l'issue de cette bataille ; elle sauva de l'enfer plusieurs de ceux qui y figurèrent en prenant pour elle les supplices qu'ils avaient mérités. Passé cela, elle vécut tout à fait en paix. Ce qui eut peut-être plus d'importance que la bataille de Worringen pour la guérison de Christine, c'est qu'elle eut cette année-là quarante-six ans et surtout qu'elle venait probablement d'apprendre la mort de Pierre. Sans le vouloir, ce dernier entretenait, par son admira-

(1) Allusion au *propter metum judaeorum*, souvent répété dans l'Évangile de Jean.

(2) *Acta SS. Junii*, t. IV, p. 410, 412.

tion naïve, un état funeste à la guérison de son amie.

Le volume des Bollandistes contenant ces curieux écrits parut à temps pour que le père Échard pût les lire, et les soumettre à une censure lumineuse dans le tome I des *Scriptores ordinis Praedicatorum*. Il y releva plusieurs suppositions erronées, où Papebroch avait été entraîné par la connaissance insuffisante qu'il avait de l'histoire intérieure de l'ordre des dominicains.

Christine vécut vingt-quatre ans encore dans les exercices d'une piété moins extraordinaire que celle qui avait fait sa célébrité. Son tempérament trouva enfin le calme, comme le prouve l'âge avancé où elle parvint. Elle mourut le 6 novembre 1312. On l'enterra simplement au cimetière de Stommeln ; mais bientôt le bruit des miracles qui s'opéraient par son intercession attira l'attention sur son tombeau. Vers 1315 ou 1320, son corps fut relevé et placé dans l'église de Stommeln. En 1342, il fut transporté à Nideggen, sur la Roer, et, vers 1584, à Juliers, où il repose encore aujourd'hui, dans un petit mausolée, à l'entrée du chœur. Son culte est toujours, dans le pays, l'objet d'une grande dévotion, bien que les commencements de procédure pour la canonisation qui furent faits peu après sa mort n'aient jamais eu de suite. C'est par les stigmates de sainte Catherine de Sienne que l'ordre de saint Dominique prit définitivement sa revanche des stigmates de François d'Assise. La mémoire de Christine est rapportée, non au jour de sa mort, mais au 22 juin, qui fut peut-être le jour de la translation de son corps à Juliers.

La réputation de la sainteté de Christine ne s'étendit guère en dehors de la région de Clèves et de Juliers. On l'a souvent confondue avec Christine de Saint-Trond, et, comme celle-ci a été plus célèbre, c'est elle qui, selon ce qui a coutume d'arriver en hagiographie, a en quelque sorte absorbé son homonyme. Ainsi les stigmates que l'on a prêtés à Christine de Saint-Trond sont une sorte de larcin fait à Christine de Stommeln. Les Bollandistes ont démontré que sainte Christine de Saint-Trond ne passa jamais pour stigmatisée. Le titre de *sponsa Christi*, lequel impliquait jusqu'à un certain point que ces saintes femmes

avaient joui des faveurs de leur époux céleste, a entraîné d'autres confusions.

De nos jours, la Vie de Christine a été reprise par un ecclésiastique du diocèse de Cologne, M. Théodore Wollersheim (1). Les principes de ce biographe sont à peu près ceux de Joseph Görres. Il admet la pleine réalité des faits racontés dans les Bollandistes. Il a revu sur les manuscrits plusieurs des textes publiés par Papebroch, et souvent il les corrige. Il ne connaît pas les observations d'Échard ; mais il ajoute aux données de ses devanciers une foule de renseignements qu'on ne pouvait guère obtenir que dans le pays de Christine.

M. Alfred Maury a nommé la sainte, en compagnie des extatiques et des stigmatisées, auxquelles la physiologie l'associera désormais (2). C'est probablement comme malade que la pauvre Christine sera dans l'avenir étudiée. Pour être juste, cependant, il ne faudra pas oublier son roman d'amour. Le cœur humain retrouve partout ses droits. Il triomphe du matérialisme le plus froidement positif ; il triomphe du mysticisme le plus oublieux de la réalité. Entre les médecins, qui la feront asseoir sur leur sellette d'expérience, et les fidèles qui l'ont mise sur leur autel, Christine restera, grâce à Pierre de Dace, un curieux sujet de réflexion pour ceux qui aiment à chercher la petite fleur dans la terre à demi gelée des fjords de Norvège, le rayon de soleil dans les régions polaires, le sourire de l'âme dans les siècles les plus tristes, la vérité des sentiments au milieu des plus bizarres illusions. Les îles Loffoden, le lugubre archipel de Tromsøë valent par moment Ischia et Capri ; les belles heures y sont infiniment plus rares ; mais, à ces heures-là, on sent bien qu'il n'y a au monde qu'un seul soleil, une seule mer, un seul ciel.

(1) *Das Leben der ekstatischen Jungfrau Christina von Stommeln* ; Cologne, 1859, petit in-8°.

(2) *Revue des Deux Mondes* du 1^{er} novembre 1854, étude sur les *Hal-lucinations du mysticisme chrétien*.

L'ART RELIGIEUX (I)

LES personnes qui ont réfléchi sur le problème infiniment délicat des rapports de l'art et de la religion liront avec beaucoup de plaisir et de fruit les excellentes pages où M. Coquerel a exposé, sur le ton d'une rare sincérité, ses hésitations de protestant libéral en présence de l'art italien (2). Je ne crois pas qu'on ait jamais développé sur ce difficile sujet des vues plus justes et plus vraies. La vive piété ne suppose pas nécessairement un goût très pur ; l'élévation et la pureté du sentiment religieux n'impliquent pas toujours un tact bien raffiné en fait d'arts plastiques : ce qui charme dans M. Coquerel, c'est précisément l'alliance de deux qualités rarement réunies ; d'une part, ce haut spiritualisme religieux que l'enseignement des Églises réformées sait produire quand il tombe sur des cœurs nobles et des esprits élevés ; de l'autre, ce sentiment de la forme qu'on s'est habitué à envisager comme une des gloires de l'Église catholique, et que les conditions de son culte ont en effet, dans une certaine mesure, contribué à développer.

Les jugements des protestants sur l'Italie sont en général très sévères. Ceux de M. Coquerel sont empreints d'une sympathie, d'une largeur, d'un esprit de justice et de tolérance qui ne laisse rien à désirer au philosophe impartial. On ne saurait s'élever plus complètement au-dessus des préjugés de secte, ni apprécier des croyances qu'on ne partage pas à un point de vue plus purement religieux et

(1) Article paru sous le titre : *Des beaux-arts en Italie, au point de vue religieux*, par Ath. Coquerel fils, dans le *Journal des Débats*, 20 mai 1858. (N. de l'éd.)

(2) *Des beaux-arts en Italie, au point de vue religieux*, par Ath. Coquerel fils, pasteur suffragant de l'Église réformée de Paris, Paris, 1857.

chrétien. Souvent, sans doute, M. Coquerel est amené à la critique ; mais la critique, quand il s'agit de grandes choses, renferme toujours une part d'éloge et n'est, en un sens, qu'un hommage rendu à leur grandeur. Dans l'art, comme dans tout le développement de son histoire politique, morale et religieuse, l'Italie atteint souvent les dernières limites du mauvais ; rarement elle est médiocre ; on la déteste et l'on finit par aimer même ses défauts. C'est vraiment la courtisane de l'*Apocalypse*, qui a séduit le monde ; mais que serait le monde sans le poison qu'elle lui a versé ?

L'art de décadence se rencontre en Italie plus fréquemment qu'ailleurs ; il est même permis de dire qu'avant d'avoir vu ce pays, on ne peut se figurer ce que c'est que le mauvais goût dans ses franches allures et son libre épanouissement. Je ne vois à Paris aucune église qui puisse donner une idée des extravagances architecturales de Borromini, ni des fadaïses qu'on rencontre à chaque pas dans les rues de Rome et de Naples. Mais ce mauvais goût n'est jamais banal ; il a toujours un caractère, et on finit par y trouver de la saveur ; je me rappelle que, plus d'une fois, je me suis surpris avec remords prenant plaisir au *Gesù* et à des compositions que ma raison jugeait chétives et absurdes. L'Italie en effet n'est jamais plate ni vulgaire. Si l'on excepte quelques villes du Nord, qui ont plus ou moins subi l'influence française, tout y est vrai et vivant, tout y porte l'empreinte immédiate d'une personnalité. Nul ne songe, en suivant nos plus belles rues, la rue de l'Université, la rue de Varenne par exemple, à regarder chacun de ces hôtels qui, en Italie, s'appelleraient des palais. Au contraire, dès les premiers pas qu'on fait dans les rues d'une ville italienne, on s'arrête devant chaque balcon et chaque *portone*. Jamais on n'y a fait peindre ou sculpter uniquement parce qu'il est du devoir d'un grand État d'encourager les arts ; jamais on n'y a fait bâtir pour encourager les maçons. Tout y a du style ; tout y est bon ou mauvais, parce que tout y est l'œuvre de l'individu et a jadis correspondu à un besoin réel.

L'art appliqué aux sujets religieux forme une moitié, et

la plus solide peut-être, de la gloire de l'Italie. L'école de Sienne, celle de Pérouse, les dômes de Pise et d'Orvieto, antérieurs, au moins dans une certaine mesure, à la renaissance du goût antique, ont été cités comme nous offrant l'idéal d'un art purement chrétien. On m'accuserait de subtilité, si je soutenais que, dans les œuvres que nous a léguées l'Italie du moyen âge (j'excepterais naturellement celles d'Angelico de Fiesole), règne une tendance beaucoup plus artiste que chrétienne, si je prétendais que les dômes de Pise, de Sienne, d'Orvieto sont plutôt des édifices accomplis dans le sens profane et mondain, que des constructions empreintes d'un très haut idéal religieux. Je me bornerai donc, pour éviter un semblant de paradoxe, à dire qu'en général les formes sous lesquelles l'Italie a conçu l'art chrétien ne répondent guère aux sentiments de sérieux, de tristesse, de poésie, de moralité que les peuples du Nord portent dans leur religion. Nous ne concevons guère l'art chrétien que sous deux formes : en premier lieu, la forme du moyen âge, austère, sublime, correspondant à la foi de grandes masses d'hommes sans réflexion ni culture, mais pénétrées d'un sentiment profond des choses divines ; en second lieu, la forme tout à fait moderne, à peine représentée encore par quelques illustres exemples, mais destinée à un grand avenir (si quelque chose a un avenir), forme plus abstraite, plus épurée, correspondant moins à une foi généralement admise et dogmatiquement arrêtée dans ses symboles qu'à un sentiment individuel. Jamais le problème de l'art religieux n'a été plus complètement résolu qu'au moyen âge, en ce sens qu'à aucune autre époque de l'histoire de l'humanité la religion ne s'est traduite au dehors par un ensemble de formes plus imposantes, plus rapprochées de la Divinité. L'église du moyen âge est un tout animé, une sorte de chérub d'Ézéchiél, plein d'organes et de vie, parlant par tout son être, exhalant par tous ses pores l'hymne de l'infini. Ses portiques, ses murs, ses dalles, ses vitraux sont une encyclopédie, où l'homme trouve l'image du monde, l'histoire de l'humanité et les secrets de l'avenir. Elle a sa voix extérieure, les cloches, êtres sacrés aussi, ayant un nom, une consécration

presque baptismale ; elle a sa voix intérieure, des chants graves et profonds articulés par des poitrines fortes et nombreuses ; elle a sa cour céleste dans ce peuple de bienheureux qui s'attache à ses colonnes, se dessine sur ses voûtes, se colore sur ses vitraux ; elle a son enfer dans les images terribles qui se mêlent aux visions du ciel. La laideur même y a sa place comme une dissonance nécessaire dans le royaume de Dieu ; elle retrouve ses droits dans ces créatures inférieures qui montrent çà et là leur tête déprimée, mais résignée au triomphe de la beauté.

De nos jours, où la religion est devenue bien plus individuelle, une aussi haute harmonie ne peut plus être espérée : les pompes extérieures ne nous touchent plus ; l'architecture, qui ne vit que des foules, ne saurait fonder un grand avenir sur des croyances qui, dès qu'elles sortent de la banalité officielle, aspirent de plus en plus à se renfermer dans le cœur de chacun. Mais la musique peut trouver dans les émotions religieuses des thèmes excellents. La peinture surtout, en interprétant d'une manière grave les symboles consacrés et en y cherchant le prétexte de hautes pensées et de grands sentiments, peut de nos jours élever et épurer les âmes, sans appareil théâtral, sans raffinements mystiques, sans vains soucis d'archéologie.

Il est évident que l'art religieux, dans le dernier sens que nous venons d'indiquer, ne doit point être cherché en Italie. Cet art, fruit des raffinements de délicatesse que la pensée et le sentiment ont pris chez les esprits cultivés dans ces dernières années, est d'origine fort complexe : le protestantisme, la philosophie, l'idéalisme germanique, le sentiment noble et pur qui a fait naître en Angleterre l'unitarisme et d'autres sectes d'un christianisme très élevé, y ont contribué pour leur part ; mais l'Italie n'a rien à y voir. Le grand art chrétien du moyen âge y a-t-il fleuri davantage ? On ne saurait le dire : l'Italie n'a presque pas de moyen âge ; elle resta très longtemps antique, et fut de très bonne heure moderne ; le sentiment de l'infini, qui est la grande acquisition faite par l'humanité durant ce sommeil de mille années, n'existe pas pour elle. Si l'on excepte Milan et Naples, l'Italie ne renferme pas un monument

considérable qu'on puisse appeler *gothique*; et ce nom même, dans la pensée de l'Italie, est synonyme de *barbare* (1). Le dôme de Milan est un édifice isolé : il porte d'ailleurs la marque de son origine exotique dans cet air froid et artificiel qui caractérise tous les pastiches. Quant à Naples, par suite de l'influence des dynasties normande et angevine, elle a eu des édifices vraiment gothiques. Mais il est curieux de voir ce qu'elle en a fait. M. Vitet a montré par un curieux exemple (2) comment les formes architectoniques préférées d'un pays finissent toujours par l'emporter sur les formes qui lui sont imposées, comment une église byzantine à cinq coupes, une vraie copie de Saint-Marc de Venise, transportée à la fin du x^e siècle à Périgueux, est devenue, par la force des choses, une église sans prééminence extérieure, lourdement coiffée d'une grande toiture à double étage. Naples n'a point agi autrement. « Elle s'est donné des peines infinies, elle a dépensé d'énormes sommes pour transformer les églises gothiques en églises italiennes. Les sveltes colonnettes qui montaient jusqu'à la faite ont été enveloppées d'un épais revêtement de stuc, pour former toutes ensemble une lourde colonne de faux marbre, à gros chapiteau doré. Les ogives sont devenues des arcades en plein cintre. Les voûtes, où venaient s'enlancer les nervures hardies du moyen âge, se dérobent sous un plafond bariolé ou sous des peintures prétentieuses. Ceci n'est pas l'histoire d'une église, c'est l'histoire de toutes les églises, dans la capitale et dans les principales villes du royaume. » On raconte de même que Pie VII n'admira à Paris que la chapelle de la Vierge de l'église Saint-Sulpice, avec son ornementation pesamment somptueuse.

C'est que l'Italie, même chrétienne, est toujours classique et un peu païenne. L'infini lui déplaît et la fatigue. Rome excite d'ordinaire, sous ce rapport, la surprise des

(1) Je ne doute pas que l'origine tant cherchée du nom de *gothique* ne soit italienne. Dans le souvenir de l'Italie, tous les barbares destructeurs de l'empire romain s'appelaient indistinctement *Goti*; *gotico* devint ainsi synonyme de *barbare*; les temps *gothiques* sont les temps barbares, et voilà pourquoi la Renaissance, dans son dédain pour les édifices du moyen âge, les appela *gotici*.

(2) *Journal des savants*, février 1853.

catholiques qui y portent leur imagination septentrionale. Ces murailles massives, ces lourds plafonds, cette absence de perspective et de mystère les désolent. La papauté et la cour de Rome, devenues italiennes après le grand schisme, n'eurent rien de plus pressé que de reprendre l'ancien art purement romain, comme Arnauld de Bresse et Colà de Rienzi, rêvant un rôle politique pour leur patrie, n'eurent qu'une idée, relever le sénat et les tribuns. Tout l'art chrétien de l'Italie moderne me fait l'effet de l'Évangile traduit en vers latins ; c'est quelque chose comme la poésie de Prudence et de Sédulius. On se fait la plus étrange illusion quand on se figure que Rome a pu conserver quelque chose d'une tradition d'art chrétien primitif. Il est prouvé, par exemple, que les chants de la chapelle Sixtine, où l'on avait prétendu trouver un souvenir d'une musique chrétienne fort ancienne, ne sont qu'un écho de la plus mauvaise musique dramatique du XVIII^e siècle, inférieur comme goût et comme ancienneté au plain-chant de nos pauvres hameaux (1).

A partir de la fin du XVI^e siècle et de la grande réaction représentée par le concile de Trente, Pie V et Charles Borromée, l'art italien, je le sais, change subitement de caractère : il devient catholique, ou plutôt jésuitique ; mais il n'en est pas pour cela plus chrétien. Toute idée élevée disparaît ; le matérialisme espagnol, dans sa révoltante crudité, l'emporte de toutes parts. Est-ce une haute conception de l'idéal de la beauté morale que révèlent les toiles du Guerchin ? Non ; c'est la grossière assurance d'une orthodoxie qui brise son objet pour vouloir l'étreindre, c'est le réalisme dévot qui veut toucher ce qu'il faut se contenter de croire, et, comme saint Thomas, met brutalement ses doigts dans la plaie. Est-ce le sentiment de la noblesse humaine ou de l'infinité divine que l'on éprouve en entrant dans le *Gesù* ou dans les églises de Naples ? Non, certes ; le souci de l'harmonie et des belles formes a disparu ; il ne s'agit plus d'améliorer, d'élever et d'ennoblir le fidèle qui

(1) Voir un rapport de M. F. Danjou, dans les *Archives des missions scientifiques*, publiées par le Ministère de l'Instruction publique, novembre 1850, p. 634 ss.

vient prier ; il s'agit d'honorer un objet matériel ou la présence tangible de la divinité par un appareil de luxe, analogue à celui qu'on déploie autour des souverains orientaux. Dans l'église du moyen âge, où Dieu n'était pas renfermé dans un tabernacle de quelques pieds, et où les terreurs divines remplissaient l'édifice tout entier, cette pompe eût été puérile ; mais, ici, la divinité réside en un point ; il faut, en approchant de ce point, un *crescendo* continu d'ornements somptueux : draperies, colonnes torsées, balustres, baldaquins, etc.

M. Coquerel me paraît avoir exprimé avec une parfaite justesse ce caractère essentiel matérialiste de ce qu'on peut appeler *l'art dévot*. L'art n'est à l'aise qu'avec le symbole : la réalité l'opprime et l'avilit. Dans l'Italie moderne, au contraire, le symbole est toujours pris pour une réalité : il devient un objet direct de culte, et, par conséquent, il exclut l'art. Une statue est censée honorer un personnage sacré non à raison de sa beauté, mais à raison de sa richesse : égarés par l'idée tout espagnole que les saints et la divinité elle-même sont flattés des sacrifices pécuniaires qu'on leur fait, les fidèles prodiguent l'or et les pierreries : une image d'argent est plus méritoire lorsqu'elle est massive : les chefs-d'œuvre s'apprécient à leur poids. Voilà pourquoi Naples, la ville du monde la plus catholique dans le sens que nous venons d'indiquer, est en même temps la moins artiste : en dehors des musées, on n'y trouve pas un seul morceau de quelque mérite. Le même phénomène s'est reproduit partout où la piété catholique a fait exclusivement prédominer ses tendances. L'école ultramontaine de nos jours, à laquelle on ne peut refuser d'être très conséquente, a été amenée à avouer que les tableaux des grands maîtres étaient déplacés dans les églises, et à y préférer des statues dorées et des toiles pitoyables, mais bien plus susceptibles d'exciter la dévotion. Il est certain que ce n'est pas ce sentiment-là que réveillent en nous Raphaël, Michel-Ange ou Titien. Les œuvres de ces grands hommes, comme tout ce qui est sain et grand, donnent bonne opinion de la nature humaine, relèvent l'homme dans sa propre estime, et inspirent une sorte de fierté libérale qui n'est pas

précisément la piété chrétienne. Dans un très intéressant appendice, intitulé *Iconographie de l'Immaculée Conception*, que M. Coquerel a mis à la suite de son ouvrage, on trouvera un exemple infiniment curieux des erreurs où peut tomber un culte qui se matérialise de plus en plus, je veux parler des prescriptions données par deux évêques de Belgique sur la manière de représenter le dogme nouveau. Si de telles règles eussent existé du temps de Raphaël, aurions-nous ces madones charmantes, si peu orthodoxes, mais si vraiment religieuses, en tant qu'elles sont l'expression accomplie de la beauté ?

Qu'on ne m'accuse pas de prendre au sérieux d'inoffensives platitudes, appropriées par leur infériorité même au public humble et simple auquel elles sont destinées. Le réalisme grossier qui corrompt l'art religieux s'étend bien plus loin qu'on ne le croit. J'ai été surpris et affligé de le trouver dans les dernières œuvres d'un homme qui a honoré l'art par le sérieux avec lequel il l'a traité et par la dignité de son caractère. M. Delaroche, peu de temps avant sa mort, voulut peindre des scènes évangéliques. Au lieu de chercher dans ces admirables sujets des thèmes pleins de simplicité et de grandeur pour de hautes représentations morales, il voulut peindre l'Évangile comme il avait peint l'histoire : il tomba dans l'anecdote apocryphe, il rechercha le pathétique des petits détails et des objets matériels. Au lieu de rendre le sentiment général résultant de la scène, il nous arrêta sur des circonstances sans aucune consécration traditionnelle : la Vierge en contemplation devant la couronne d'épines ; saint Pierre au retour du Calvaire, portant la même couronne, et autres sujets où l'idée matérialiste de la « relique » est empreinte d'une manière choquante. Au lieu de l'Évangile, il peignit les apocryphes, les visions de Marie d'Agreda ou de Catherine Emmerich. Certes, il se peut que, dans les dernières heures du Christ, il se soit passé des scènes de famille émouvantes, au point de vue purement humain : mais, pour le grand art, cela n'existe point : il n'existe qu'un symbole incomparable, consacré par l'humanité, adopté de tous, et auquel il n'est permis de rien ajouter. Le genre de la peinture anecdotique

appliqué à ces sujets est une profanation ; tel est pourtant le matérialisme qui s'est introduit de nos jours dans ce qui tient à la religion, que personne n'a remarqué ce sacrilège, et que presque tout le monde a eu la faiblesse d'y applaudir.

L'artiste ne doit pas être théologien. Il ne doit pas inventer de dogmes pour son usage, il doit se contenter d'interpréter dans un sens large les vieux textes consacrés par la foi. Tout ce qui tend à donner une réalité historique ou anecdotique à ces sortes de scènes convenues doit être blâmé. L'archéologie elle-même a ses limites. Je ne puis approuver M. Vernet, par exemple, d'avoir transformé les patriarches de l'Ancien Testament en Bédouins vêtus de burnous. Je ne ferai point à cet habile artiste de chicanes sur les détails : je n'insisterai pas sur cette circonstance que le burnous n'est pas précisément le costume des Arabes d'Orient, que le nom et la chose ne se trouvent guère qu'en Afrique ; j'oublierai que les juifs de Crimée, que M. Vernet déclare avoir pris pour types (1), sont justement, avec les juifs d'Abyssinie, presque les seuls juifs du monde qui ne soient pas de la race d'Israël. Mais j'oserai regretter qu'on ait rapetissé aux proportions d'un tableau de genre ce grand et lointain idéal. Comme les sujets évangéliques, quoiqu'à un moindre degré, les sujets de l'histoire patriarcale sont consacrés par la tradition ; il faut chercher à rendre le sentiment ou l'idée qui s'y attache, bien plus que la manière dont les faits ont réellement pu se passer.

Je ne finirais pas si je disais toutes les réflexions que l'excellent livre de M. Coquerel m'a suggérées. On a souvent reproché au protestantisme de manquer du sentiment de l'art. Cela a pu être vrai à certaines époques et de certaines branches de la grande famille protestante ; mais une telle assertion ne peut plus être maintenue dans sa généralité : le livre de M. Coquerel renferme la théorie la plus épurée, la seule possible pour nous, de l'art religieux. De la théorie à la pratique, il n'y a qu'un pas ; je ne doute pas que les églises

(1) Voir le très intéressant opuscule intitulé : *Opinions sur certains rapports qui existent entre le costume des anciens Hébreux et celui des Arabes modernes*, Paris, 1856, p. 16.

réformées de France n'arrivent à le franchir. Toute religion a eu recours à l'art pour atteindre son but, qui est d'élever l'homme au sentiment de sa céleste origine et de sa mystérieuse destinée. Le zèle iconoclaste a pu être louable, tandis qu'on a pu craindre que le symbole ne devînt un objet de culte et un prétexte de superstitions dans l'esprit d'un peuple ignorant. Cela n'est plus à redouter dans les Églises réformées, et le livre de M. Coquerel est la meilleure preuve que rien ne manque au protestantisme pour devenir dans un prochain avenir le principe d'un art fort élevé.

LES CONGRÉGATIONS « DE AUXILIIS »

ÉPISODE DE L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE (I)

DANS les dernières années du xvi^e siècle, pendant que les papistes et les huguenots s'égorgeaient d'un bout à l'autre de l'Europe, et que Montaigne, le seul sage, riait de tous en son petit château du Périgord, une guerre moins sanglante, mais non moins acharnée, armait en Espagne les deux armées rivales des jésuites et des frères prêcheurs, sous les drapeaux opposés de Bañez et de Molina. La *Prédestination physique* était le sujet du combat. Ne riez pas, je vous prie ; cette querelle passionnera Pascal, fera persécuter Arnauld, détruira Port-Royal, troublera le catholicisme durant plus d'un siècle. Un jour peut-être, on haussera les épaules sur nos luttes comme nous haussons les épaules sur celles du temps passé. Et puis, honneur, après tout, au siècle capable de se passionner pour des subtilités abstraites !... Le nôtre n'aura pas eu ce travers.

(1) Le récit qui va suivre ne renferme aucun détail qui ne soit extrait des sources originales, lesquelles sont : 1^o *Acta omnia congregationum ac disputationum quae coram SS. Clemente VIII et Paulo V, summis pontificibus, sunt celebratae in causa et controversia illa magna de auxiliis divinae gratiae, quas disputationes ego F. Thomas de Lemos, eadem gratia adjutus, sustinui contra plures ex Societate*, Louvain, 1707, in-fol. — 2^o *Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae*, par le père Serpy, sous le pseudonyme d'Auguste Leblanc. Louvain, 1700, in-fol. ; — 3^o *Abrégé de l'histoire de la congrégation de auxiliis*, Francfort, 1687, sans nom d'auteur, suivi de *Brevis enarratio actorum omnium, ad compendium redactorum, quae circa controversiam de auxiliis divinae gratiae, etc.*, par le père Nugnez Coronel, secrétaire des congrégations. — Je n'ai pu consulter l'histoire du jésuite Meyer. Mais j'ai conféré le récit des deux dominicains avec celui des historiens de l'Église les plus orthodoxes et les plus favorables à la Société de Jésus.

I

La *Prédétermination* ou *Prémotion physique*, enfant tardif de la scolastique, c'est-à-dire de cet amalgame bizarre d'outrecuidance rationnelle et de crédulité qui fut la glu de l'esprit humain en sa période de décrépitude, n'était en réalité qu'une fille supposée de saint Thomas. Elle avait été conçue par Bañez ; mais ce fut sous le nom du docteur Angélique qu'elle fit sa fortune, et vit se ranger à sa suite toute une nuée de disciples. Adoptée par un ordre puissant, elle devint presque un article de foi. Le père Jacques de Saint-Dominique, dans sa *Nouvelle étoile de Cassiopée*, nous assure que les anges sont devenus démons pour avoir rejeté la prédétermination, qui leur était présentée comme épreuve (1). Selon un autre auteur, ce dogme fut l'objet de la dispute que Simon le Magicien eut avec saint Pierre, et à la suite de laquelle ce malheureux se constitua hérésiarque. Elle a d'ailleurs été professée par Aristote en termes formels (2). A en croire les prédéterminants, Dieu prévient la volonté humaine et la détermine à faire l'acte qu'elle croit accomplir librement. L'homme sous l'action de Dieu est libre comme la main du disciple sous celle du maître qui lui apprend à écrire, ou comme un enfant mené par un géant (3). Le bon sens laïque peut trouver qu'une main guidée par une autre main n'a guère de mérite à bien écrire, qu'un enfant mené par un géant jouit d'une liberté restreinte. N'importe ; les thomistes affirmaient positivement que la liberté subsiste avec la prédétermination. Si l'on demandait comment s'opère cette merveille, ils répondaient : *O altitudo!*

En même temps qu'elle acquérait de zélés partisans, la théorie nouvelle vit se former contre elle de terribles orages. Le jésuite Montemajor, théologien de Salamanque, tira le premier l'épée, et attaqua, dans une thèse solennelle,

(1) *Nova Cassiopeae stella* (1^{re} éd., Langres, 1667), ch. I et II.

(2) Lemos, *Acta*, col. 1049-1050.

(3) Lemos, *ibid.*, col. 1108.

la créature de Bañez. Celui-ci défendit son ouvrage, et dénonça à l'Inquisition de Valladolid seize propositions extraites de la thèse de son adversaire.

Les jésuites se faisaient, à cette époque, un point d'honneur de n'avoir essuyé en aucun de leurs confrères de censure théologique. Tous prirent parti pour Montemajor. La guerre était engagée ; les théologiens faisaient déjà cercle autour des deux champions, quand un grand événement vint compliquer la querelle et en agrandir les proportions. Le jésuite Molina publia en 1588 son livre célèbre de la *Concorde*. Quand je dis un grand événement, je ne plaisante pas. Que de chefs-d'œuvre, que de livres pleins de vie et de vérité ont eu moins de retentissement que cette œuvre d'ergoteur ! Que d'idées fécondes ensevelies dans l'oubli, tandis que près de deux siècles se sont usés sur un livre médiocre, qui a eu la force de troubler des milliers d'existences, d'agiter des pays entiers, de préoccuper les hommes d'État. Ah ! qu'il faisait bon jadis être théologien !

La tentative de Molina était de substituer le *concours simultané*, la *science moyenne* et la *grâce suffisante*, à la *prédétermination*, à la *prescience absolue* et à la *grâce efficace*. Peu de personnes de notre temps se préoccupent de savoir si elles sont thomistes ou molinistes. Quelque attention que nous portions sur nous-mêmes, nous n'avons jamais remarqué que nous fussions prédéterminés du dehors à l'action ; et, quant au concours simultané, nous avons aussi la faiblesse de croire que, quand nous agissons, nous sommes seuls en action... Mais, Dieu me pardonne ! cela s'appelle, je crois, être pélagien.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que Bañez fut courroucé quand il apprit que Molina avait osé chercher et trouver un système après le sien. Un siècle sceptique comme le nôtre doit avoir peine à comprendre ce qu'était une colère de théologien de la vieille école. En dehors de la politique, on ne sait plus s'indigner, et plusieurs trouvent même qu'on ne s'indigne pas assez en politique. Bañez dénonça la *Concorde* de Molina comme hérétique, avant qu'elle fût publiée. Mais le vent était pour elle : la *science moyenne* et la *grâce suffisante* devinrent à la mode, comme l'avait été la *prémotion*.

Le molinisme était soutenu dans des thèses publiques à Saragosse, à Tolède, à Séville, à Grenade, en France, en Lorraine, en Allemagne. Quand on craignait la censure, on dédiait sa thèse à quelque cardinal, qui couvrait de sa robe rouge ces nouveautés dangereuses (1).

Ce serait une erreur de croire que la vérité pure fût l'unique mobile de la grande bataille qui se préparait. Depuis longtemps les jésuites et les dominicains couvaient entre eux une jalousie secrète, mais terrible. L'ordre de saint Ignace envahissait la chrétienté ; ses disciples prêchaient, enseignaient, disputaient dans toutes les chaires et toutes les universités. Enflammés de zèle pour le salut des riches consciences et surtout pour celles des rois (jusque-là, pour leur rendre le salut plus facile, ils avaient trouvé le moyen, comme on le disait plaisamment, d'effacer les péchés du monde), ils eurent bientôt dépossédé les enfants de saint Dominique, qui depuis le XIII^e siècle avaient eu le privilège de diriger les consciences royales. Les frères prêcheurs souffraient avec peine, on le conceit, de se voir privés d'une moisson évangélique aussi fructueuse, et montraient en toute circonstance beaucoup de mauvaise humeur à l'égard de ceux qui aspiraient à les supplanter. Le système théologique des nouveaux venus devait être mauvais, hérétique même. Les prédicateurs dominicains faisaient dans les églises des sermons contre les jésuites. Le père Avendano les traitait d'hérétiques, de séducteurs, de magiciens, de suppôts de Satan, et se croyait une vocation spéciale pour détruire leur ordre. Jamais, disait-il, il ne célébrait la messe sans se sentir enflammé d'une nouvelle ardeur pour cette bonne œuvre.

La querelle allait toujours s'envenimant. En vain Rome, fidèle à sa pratique, qui est de réserver les décisions doctrinales pour le moment où elles peuvent avoir une valeur politique, imposa-t-elle silence aux deux partis. Les deux partis voulaient se battre et non se taire ; une humeur martiale s'était emparée des couvents de jésuites et de dominicains ; l'expérience, d'ailleurs, a prouvé que les théologiens

(1) Serry, *Histoire*, col. 148.

aient toujours mieux une condamnation que le silence. Enfin, le 10 janvier 1595, Clément VIII, par un bref adressé à l'Inquisition de Castille, évoqua la cause à son tribunal. Huit consultants furent nommés, et le procès de Molina fut instruit. Je dis le procès de Molina, car, suivant les habitudes théologiques, la discussion fut réduite à un débat purement personnel : « Molina doit-il être condamné ? »

Les jésuites virent avec plaisir poser ainsi la question ; car, supposé que la doctrine fût censurée, ils se réservaient la question de fait : « La doctrine condamnée est-elle réellement celle de Molina (1) ? » Soixante et une propositions furent extraites du livre de la *Concorde* et jugées contraires à la bonne doctrine. Le péril était imminent ; la sentence était dressée. Les jésuites allaient accepter la paix aux conditions les plus dures, quand le héros des prédéterminants, Thomas de Lemos, fâché de voir échapper une si belle occasion de prouesses, fit comprendre qu'une conciliation était pire qu'une défaite (2). L'élévation de Bellarmin au cardinalat, celle d'Acquaviva à la dignité de général, firent espérer aux jésuites de s'en tirer plus tard à meilleur compte. L'Espagne, d'ailleurs, arrêta l'affaire : Philippe II passait pour moliniste (3). C'était entre la cour de Rome et celle de Madrid un échange continu de requêtes et de notes diplomatiques, comme pour une affaire de première importance.

Alors fut prononcé, pour la première fois, le mot de disputes scolastiques ; jusque-là, tout avait été débattu contradictoirement, sans argumentation proprement dite. Ce fut le champion des jésuites qui, le premier, jeta ainsi le gant de guerre. Le défi fut relevé par Lemos : « Qu'on nous l'accorde, dit-il ; disputons pendant deux années ; je ne recule pas devant la lutte (4). »

Clément VIII, mécontent de ses consultants, céda, après quelque résistance. Des disputes solennelles furent ouvertes,

(1) Serry, col. 358.

(2) Serry, col. 229.

(3) Serry, col. 154.

(4) « *Concedantur a Reverendissimis Dominis disputationes, et disputemus per duos annos ; quia ego non refugio illas.* » (Serry, col. 266.)

le 2 janvier 1598, dans une des salles du Vatican. Le pape présidait ; aux deux côtés se tenaient les cardinaux, et en face les secrétaires. Au milieu de l'arène étaient les combattants. Chacun des deux ordres avait choisi son plus habile joueur, qui paraissait dans la lutte assisté du général. Le pape ouvrit les séances par une prière de sa façon adressée au Saint-Esprit, laquelle fut trouvée fort belle (1). On disputa ainsi pendant sept années, et l'on tint soixante-dix-sept congrégations. Clément, tandis qu'il vécut, n'en manqua pas une seule. Nous sommes étonnés maintenant qu'il faille tant de peine à une autorité infaillible pour créer un dogme ; mais on n'était pas surpris alors de voir le Saint-Esprit hésiter, changer d'avis, se donner les mêmes tortures que ce pauvre esprit humain, qui n'a nulle prétention à l'infailibilité.

II

Le premier qui s'avança dans l'arène fut le redoutable Lemos. Doué d'une voix tonnante, d'une large et robuste poitrine, le regard ferme et parfois terrible, infatigable à la dispute (2), inaccessible à l'embarras ou à l'hésitation, jamais ce vigoureux enfant de la scolastique n'était resté à court dans les combats de l'école ; toujours, par une distinction habile, il avait déjoué les syllogismes les mieux noués, et, par des citations opposées, renversé les espérances que l'adversaire fondait sur les textes les plus formels. Il avait été élevé dans ces universités d'Espagne où s'enseignait traditionnellement depuis des siècles la science pétrifiée, qui n'a point fait un pas depuis Pierre Lombard, et dont saint Augustin et saint Thomas sont les pôles immuables. Lemos possédait ces deux docteurs mieux qu'aucun de ses confrères ; une longue habitude l'avait brisé à toutes les passes difficiles de l'argumentation ; enfin son invincible

(1) Abrégé de Francfort, p. 50.

(2) « *Ferreæ et infragilis illi vox, sermonis robur, pectus solidum, ingenium acre ac vehemens ; quæ dotes, singulari præsertim eruditioni conjunctæ, quantum in contentiosa disputatione valeant nemo nescit.* » Serry, col. 356.

larynx lui assurait la victoire dans ces luttes où le vainqueur est celui qui ne demeure jamais à court. Les jésuites le sentirent, et, pour l'éloigner de Rome, le firent nommer évêque par Philippe III. Mais Lemos reconnut l'amorce, et, en théologien accompli, préféra la dispute à la mitre (1).

En face de Lemos parut le jésuite Valentia, moins brillant que son adversaire dans l'escrime de la controverse, mais habile, rusé, riche en restrictions mentales, et qui a mérité de figurer parmi les quatre animaux dans l'allégorie apocalyptique qu'Escobar a mise dans la préface de sa *Théologie morale* (2). Quand il entra dans la dispute, il refusa obstinément de prêter le serment ordinaire, et on ne put lui arracher que ces mots : « *Je jure ce que les autres ont juré* (3). » Comme il fut forcé d'abandonner prématurément le combat, il n'est pas facile de savoir quelle finesse il cachait sous cette réticence, et quel parti il se réservait d'en tirer. La parole de Valentia était aigre et injurieuse (4) ; ses vivacités l'obligeaient parfois à des réparations humiliantes. Un jour, il accusa de faux toute la congrégation des consultants ; quand on lui eut démontré l'exactitude des textes, il s'excusa en disant qu'il n'avait attaché à ce reproche qu'un sens honnête et latin (5). Il avait une habileté prodigieuse pour faire diversion, éloigner le point principal de la difficulté, et trouver des motifs plausibles pour ajourner la dispute, dans les moments où il était trop pressé : les lois de l'argumentation scolastique lui fournissaient toujours pour cela quelque expédient, ce qui impatientait fort le pape et les cardinaux. Lemos feignait d'en être vivement contrarié, et s'en targuait avec fierté (6), proposant malicieusement de disputer tous les jours. Valentia, de son côté, faisait semblant de n'avoir rien tant à cœur que d'en finir au plus vite, et commençait son dis-

(1) Serry, col. 356-357.

(2) Voir *Provinciales*, 5^e lettre.

(3) Serry, col. 250.

(4) *Contumeliose magis quam theologice*, disent à plusieurs reprises les procès-verbaux des séances. (Serry, col. 259, 273.)

(5) « *In significatione honesta et latina illud sumi cupimus.* » (Serry, col. 263-264.)

(6) Serry, col. 248. — Lemos, col. 180. « *Semper hic pater quaerit dilationes et alias congregaciones* », disait Clément VIII. (*Ibid.*, 541.)

cours par ces mots : « *Illuxit optata dies qua nobis disputandum est* (1). »

On commença par vérifier les propositions de Molina. Comme le fort des jésuites était de soutenir que la doctrine condamnée ne représentait pas celle de leur confrère, ils firent jouer toutes les machines pour éviter de tomber d'accord sur ce point préalable, et pour se réserver la liberté des réclamations. Ils prétextèrent des maux de tête (2), les obligations du professorat, etc., pour ne pas se trouver à cette séance ; on la remit. Le général se présenta seul, et, quand on eut commencé l'examen, il fit observer que la présence de Valentia était indispensable ; on attendit plusieurs heures. A peine Valentia fut-il arrivé, que le général sortit. Valentia fit alors observer que le vœu d'obéissance l'obligeait à suivre son supérieur, quelque désir qu'il eût de rester. Il rentra au bout d'une heure pour prier de remettre la séance. Les secrétaires s'y opposèrent et le forcèrent à demeurer avec eux ; mais, quelques instants après, un messenger du général vint le demander pour une affaire pressée, et il dut obéir, au grand dépit des secrétaires, qui commençaient à s'ennuyer de cette mystification (3). On l'attendit encore une heure, après laquelle il fit dire nettement que, se réservant de présenter la doctrine de Molina comme il l'entendait, il refusait d'accepter aucune exposition préliminaire.

Lemos trépignait d'impatience en attendant le jour du combat. Le père Chouquet, dans son livre *Des entrailles maternelles de la sainte Vierge pour l'ordre des frères prêcheurs* (p. 326, éd. de 1634), nous assure qu'à l'ouverture des congrégations, sa tête parut environnée de rayons si étincelants, que les yeux des cardinaux en furent éblouis (4). Lemos toutefois était homme à n'avoir pas besoin de

(1) Serry, col. 546, etc.

(2) « *Capitis vertiginem causatus.* » (Serry, col. 379.) — « *Tum propter aegram valetudinem patris Cobos, qui fere semper dolore capitis torquetur.* » (*Ibid.*, ch. CCXLVIII.)

(3) « *Gratum nuntium laetus excepit, et abiit; relictis ea in cella secretariis, qui se tam lepida scena ludii plus satis obstupescabant.* » (Serry, col. 358.)

(4) Lemos passa dans son ordre pour un thaumaturge. Voir Serry, p. 36, et Lemos, p. 12.

miracles. Déjà, dans neuf tournois consécutifs, il avait porté à Valentia les blessures les plus graves, quand un incident inouï dans les fastes de la théologie vint désarçonner et mettre à tout jamais hors de combat son adroit adversaire. Valentia fondait ses meilleures espérances sur un texte de saint Augustin. Pour le rendre plus conforme à ses vues, il y changea un mot, un seul mot ... ET à la place de SCILICET (1). C'était bien innocent, et certes il eût pu trouver dans les casuistes de sa société vingt textes pour l'y autoriser (2). Mais la manœuvre n'échappa point à Lemos. Soit que la grâce, dont il était l'athlète, l'eût inspiré d'une façon surnaturelle, comme il nous l'assure lui-même, soit que Valentia, en émettant sa petite fraude, eût hasardé sur lui un timide regard pour voir si elle passait inaperçue, le malheureux disciple d'Ignace rencontra l'œil ferme et scrutateur du dominicain, qui le fit pâlir. Lemos à l'instant réclame la permission du pontife, s'élance, saisit le livre que Valentia tenait de force derrière son dos, et, s'approchant du siège papal, rétablit le texte altéré. Le pape, indigné d'une telle imposture, leva les mains au ciel en s'écriant : « Oh ! oh ! » C'en était trop pour l'infortuné jésuite. Abandonné de la grâce qu'il insultait, dit un contemporain (3), il tomba sur le carreau sans pouls et sans haleine. Son général le releva et l'aida à sortir. Mais, depuis ce temps, il ne fit plus que languir ; on l'envoya à Naples pour respirer un air plus pur, et il y mourut peu après de douleur de sa mésaventure (4).

La catastrophe de Valentia fut exploitée comme un

(1) « *F. Thomas de Lemos, quum librum De civitate Dei apud se non haberet, ex divino tamen auxilio efficaciter adjutus, recordatus fuit in illo loco sancti Augustini esse verbum quoddam scilicet, quod tamen P. Valentia non legerat.* » (Lemos, col. 279.)

(2) Selon d'autres, les jésuites avaient fait faire tout exprès une édition falsifiée de saint Augustin, et ce serait en la confrontant avec un manuscrit du Vatican que Lemos aurait démontré la fraude (Serry, col. 369-370.)

(3) « *Iusto Dei judicio, ut creditur, derelictus ab illius gratia, quam furore quodam arreptus impugnabat, deliquio animi correptus in terram corruerat. Inde eductus semper se male habuit, et frequentibus capitis debilitatibus laboravit... Praenuntiaverat longo antea tempore vir quidam catholicus futurum ut patenti aliquo miraculo Deus hujus hominis audaciam esset cohibiturus.* » (Pegna, cité par Serry, col. 374-375.)

(4) « *Tunc facto signo a Sanctissimo, ut illius librum acciperem, accessi ad ipsum, quia librum manu tenens quodam modo retinebat et abscondebat*

miracle par les prédéterminants (1), et servit grandement leur cause. Le jésuite Arrubal prit la place de son malheureux confrère, et soutint pendant plus d'un an les assauts de Lemos. Les molinistes avaient trouvé d'ingénieux artifices pour parer les coups les plus rudes du dominicain : ils avaient fait faire deux éditions de Molina différentes l'une de l'autre, et, quand on leur citait un texte, ils soutenaient que la bonne édition était celle où il ne se trouvait pas ; l'ordre du livre étant d'ailleurs interverti, l'adversaire avait toutes les peines du monde à retrouver les passages, ou même ne les retrouvait pas du tout, ce qui faisait triompher les disciples de Loyola (2). Mais rien ne pouvait résister à la subtile dialectique et à l'énergique poitrine de Lemos. Un jour son antagoniste eut l'audace de lui nier la majeure d'un syllogisme ; nier la majeure à un scolastique, c'est lui faire la plus sanglante injure, car, cette proposition devant toujours être incontestable dans une argumentation bien dirigée, c'est lui dire en face qu'il n'entend rien à la dispute (3). Lemos, justement indigné, jeta au milieu de la salle son bonnet de docteur, et jura qu'il ne le relèverait que quand on lui aurait accordé la proposition contestée. — De temps en temps, il raffermissait sa voix, mise à de si rudes épreuves ; à chaque assaut qu'il livrait à l'ennemi, il avalait un plein verre.

post tergum ; et arripiens ipsum quasi vi dixi : Sanctissimus praecepit... Tunc ipse pontifex cum indignatione magna intuens ipsum Valentiam, manibus et gestu dixit : Ho ! ho ! Et post pauca, quum vellet P. Valentia respondere, passus est tam potentem vertiginem ut, cadens in terram, extra se totus jaceret ; quem suus Generalis inclinatus conabatur elevare, dicens Pontifici : « Quod passus erat P. Valentia vertiginem. » (Lemos, col. 279-282.) — « Dans cette dispute *De auxiliis*, dit Duperron, tous les jésuites ne savaient où ils en étaient. Valentia demeura le plus honteux homme du monde et le plus confus ; il en mourut de déplaisir. » (Serry, col. 375, note.) — Une gravure insérée dans les *Actes* de Lemos représente d'une façon très pittoresque la déconfiture de son adversaire.

(1) « ... *Ad pedes Pontificis in apoplexim inciderat. Quod etsi minus mirari liceat (quum etiam Diodorus Cronus dialecticus, in ipso scholae suggestu, prae pudore interierit, quod Stilponis problema solvere nesciisset), ab adversariis tamen in suae doctrinae commendationem instar miraculi jactatum est* », dit un historien contemporain, cité par Serry, col. 376.

(2) Serry, col. 88.

(3) C'est pour cela que, dans les argumentations, la négation de la majeure doit toujours être accompagnée de la formule *Salva reverentia* ou *Pace tua*.

Au mois d'octobre 1602, Arrubal était épuisé et allait rejoindre à Naples Valentia à l'agonie. Il y recueillit les derniers soupirs de ce martyr du molinisme (1), dont la mort fit à Rome beaucoup de sensation. On se racontait diverses anecdotes qui faisaient mal augurer de son salut. Clément VIII causait avec le cardinal neveu, Pierre Aldobrandin, quand il apprit cette mort ; le cardinal neveu lui demanda ce qu'il pensait de l'âme du défunt : « S'il n'a eu d'autre grâce, répondit le pape, que celle qu'il a défendue, il aura eu de la peine à joindre le ciel (2). » Quelques jours après, le cardinal rencontra le dominicain triomphant : « Père Lemos, lui dit-il, le pape veut vous déclarer irrégulier, parce que vous avez tué Valentia. — Ce n'est pas moi qui l'ai tué, répondit modestement Lemos ; c'est le pape lui-même, lequel n'est pas sujet à l'irrégularité ; ou plutôt disons que le malheureux a tué saint Augustin, puisqu'il a falsifié sa proposition (3). » Ces plaisanteries furent trouvées d'un goût exquis.

La prédétermination l'emportait sur toute la ligne (4). Les champions des jésuites étaient tous frappés de la fièvre ou du vertige, de sorte qu'on leur appliquait ce passage de l'Écriture : *Dominus miscuit in medio ejus spiritum vertiginis, et errare fecit Ægyptum in omni opere suo* (5). Ils se posaient en persécutés, tantôt se plaignant d'avoir été jugés sans avoir été entendus, tandis que les consultants juraient qu'on les avait entendus jusqu'à la nausée ; tantôt réclamant un concile, tantôt prétendant qu'il n'était pas de foi que Clément VIII fût vrai pape (6) : exactement les

(1) « ...*Ut gratiae molinisticae martyri, extremum agonem agentis, justa persolveret.* » (Serry, col. 379.) « *Manibus ejus bene precor: absit tamen ut tales colat Ecclesia martyres* », ajoute l'historien dominicain. (Serry, col. 377.)

(2) « *Se non ha havuto altra gratia di quella che ha difesa, non sarà andato in paradiso.* » « *Jocosum quidem, sed interim notandum Pontificis dictum!* » ajoute Serry (col. 378).

(3) Serry, col. 377-378.

(4) « *Gratiae vitrici jam cane batur Io triumpho.* » (Serry, col. 699.)

(5) « *Prae doloris acerbitate in febrim incidit Peirus Arrubal. Bastida vero, qui Generalis vices in congregationibus identidem egerat, eodem ac ipse vertiginis agitari coepit, adeo ut publicum in urbe scomma volitaret: Dominus, etc.* » (Serry, col. 379-380.)

(6) Serry, col. 305, 321, 333. — Abrégé de Francfort, p. 41.

subterfuges pour lesquels les jansénistes furent plus tard traités d'hérétiques ! Ils profitaient d'ailleurs des moments de grâce qui leur étaient laissés avant la condamnation pour répandre leurs doctrines dans les universités et effrayer le pape par la crainte d'un schisme (1) ; enfin ils avaient recours aux révélations célestes : on vit paraître une foule de livres dont les auteurs, prétendant posséder la science infuse de la théologie, disaient avoir perçu dans le sein de Dieu les secrets du molinisme. Une religieuse, nommée Marine Escobar, avait vu en songe saint Dominique, qui l'avait engagée à prier avec plus de ferveur que jamais pour la Société de Jésus en danger. Marine s'étonna, comme de raison, que le patriarche lui recommandât de prier pour les ennemis de son ordre ; mais Dominique lui expliqua qu'au sein d'Abraham on ne songeait plus qu'à la gloire de Dieu.

Tout cela n'empêchait pas que le danger ne fût imminent. Les consultants, à l'exception de deux, étaient hostiles à Molina. Clément VIII lui-même ne cachait pas ses sympathies pour la prémotion ; il obéissait en toute chose à l'influence du cardinal Alexandre Peretti, à qui il devait la tiare, et de François Pegna, secrétaire de la Rote, si peu ami des jésuites, qu'il avait fait, en haine des disciples, une opposition acharnée à la béatification de Loyola. Le marquis de Villena, ambassadeur d'Espagne, poussait d'ailleurs à la condamnation de Molina, pour faire pièce aux jésuites, qui avaient mécontenté sa cour en prenant parti pour l'absolution de Henri IV. La censure était déjà dressée, et, si Clément VIII eût vécu quelques semaines de plus, la prédétermination physique eût été un article de foi.

III

Mais le Ciel en avait décidé autrement. Clément VIII mourut des fatigues que lui avaient causées les congréga-

(1) Abrégé, col. 312, 317, 329.

(2) Serry, col. 331 ss.

tions, qu'il suivait avec une grande contention d'esprit. Ce bon homme prenait la chose tout à fait au sérieux. On l'avait rencontré plusieurs fois de grand matin allant à pied et sans suite de Monte-Cavallo à Sainte-Marie Majeure, et prosterné deux et trois heures, en habit de pénitent, *ad limina apostolorum* (1). La police des congrégations n'était pas d'ailleurs chose facile, à cause de l'humeur martiale des combattants, et quelquefois le pontife impatienté finissait par leur dire : *Voi credete che siete sulla piazza Navona* (2). Sa mort, regardée par les jésuites comme un coup de la Providence, eut, ce semble, un effet rétroactif sur son infaillibilité ; car on jugea que tout était à recommencer. On parla beaucoup d'un mot de Bellarmin, que plusieurs tenaient pour prophétique : le cardinal de Montalte lui disait un jour que Clément était sur le point de prononcer en faveur des thomistes : « Je ne nie pas, répondit le jésuite, qu'il ne le puisse et ne le veuille ; mais j'affirme qu'il ne le fera pas (3). » Ce mot, entendu dans des sens divers, donnait beaucoup à penser.

Léon XI, successeur de Clément VIII, ne porta qu'un mois la tiare. Paul V, qui vint après lui, n'était guère plus favorable aux jésuites que Clément. Mais de puissantes influences allaient servir l'ordre ambitieux qui, chaque jour, disait plus hautement : « Le catholicisme, c'est moi. » Bellarmin, François de Sales, Duperron, soutenaient ouvertement la théologie de la Société. Bellarmin ne faisait pas difficulté d'avouer ses sympathies théoriques pour le thomisme ; ce qui ne l'empêchait pas de servir en bon confrère la cause de Molina (4).

Arrubal eut pour successeur La Bastide, qui avait l'humeur haute et fière. Lemos prit d'abord avec lui le ton de supériorité qu'autorisaient ses victoires passées. « Pensez-vous, lui dit le jésuite, avoir affaire à un commençant ? Vous avez devant vous un vétéran, qui a enseigné plusieurs années dans les chaires publiques de l'Espagne, et a rompu

(1) Abrégé de Francfort, p. 63.

(2) Lemos, p. 241, 341.

(3) Serry, col. 311-312.

(4) Serry, col. 158-162.

plus d'une lance avec les vôtres (1). » La Bastide changea la tactique suivie jusqu'à ce moment par les apologistes de Molina. Ils s'étaient toujours tenus sur la défensive, contents de justifier leur confrère des reproches qu'on lui adressait. C'était un infaillible moyen pour être battus ; car quiconque connaît les règles de l'argumentation scolastique sait que celui des deux adversaires qui est condamné à se défendre doit immanquablement avoir le dessous. La Bastide le sentit, et profita d'une heureuse ouverture pour prendre à son tour l'offensive contre la prédétermination. Grand Lemos, quelle fut ton indignation, quand tu entendis attaquer sans respect et sans pudeur cette œuvre consacrée par le nom de l'Ange de l'École ?... Ce fut bien pis encore, quand, dans un long discours, La Bastide fit en vingt articles le parallèle de la doctrine de Bañez avec celle de Calvin, et montra entre elles la plus parfaite identité. C'était là une manœuvre cruellement meurtrière : prouver que la prémotion était contraire à la raison, c'était peu de chose ; mais prouver qu'elle était d'accord avec Calvin, c'était lui porter un coup mortel.

Lemos le sentit, et rassembla toutes ses forces dans ce moment critique. Le nom de Calvin, sans cesse répété par La Bastide, avait vivement impressionné les cardinaux : il riposta par le nom de pélagien et semi-pélagien, dont il frappa à coups redoublés son adversaire. La distinction du *sens divisé* et du *sens composé* lui servit quelque temps à amortir l'attaque, mais sans satisfaire pleinement les juges (2). Lemos creusait sa dialectique et se débattait en désespéré sous l'étreinte terrible du parallèle de La Bastide, quand tout à coup une illumination soudaine vint l'éclairer et le tirer de ce mauvais pas : « Oui, s'écria-t-il de son ton le plus ferme, Calvin comme Bañez tenait la grâce pour efficace par elle-même, indépendamment de la volonté. Mais, après tout ce n'est point en cela qu'il se trompait ; son erreur était de croire que le consentement de la

(1) « *Putas cum tirone loqui ? Agis cum veterano, qui publice multos annos in Hispania docuit, et saepius cum vestris concertationes habuit.* » (Serry, col. 483.)

(2) Lemos, col. 844-846, 977 ss.

volonté est nécessaire d'une *nécessité de conséquent*, tandis qu'elle n'est nécessaire que d'une *nécessité de conséquence* (1). »

Un cri d'admiration accueillit ce trait de génie. Lemos, au milieu d'un si beau triomphe, eut une tentation d'orgueil, passa la main sur son front et pour se prémunir contre une mauvaise pensée : « C'est par la grâce de Dieu, dit-il, que je suis ce que je suis. » *Gratia Dei sum id quod sum*. La séance dura six heures ; les cardinaux sortirent en déclarant d'une voix unanime que jamais le frère Thomas n'avait si bien parlé (2).

Mais les temps étaient changés. Les plus beaux tours d'escrime de Lemos ne pouvaient prévaloir sur les raisons politiques auxquelles de nouveaux événements avaient donné la prépondérance. Le naïf scolastique s'imaginait être au temps de Clément VIII, où le pape lui-même venait se mêler aux combattants, et cherchait de bonne foi à les comprendre. Paul V avait besoin des jésuites ; ils l'avaient trop bien servi dans sa lutte contre Venise et frà Paolo, pour qu'il pût leur être désagréable. Duperron fit entendre qu'on ne pouvait condamner de si zélés auxiliaires. Henri IV d'ailleurs — juge bien compétent dans la matière — sollicitait pour les jésuites, qui lui avaient rendu maint service, et ses prières valaient bien un argument de Lemos (3). Le pape ne trouva rien de mieux que de remettre toute l'affaire entre les mains de Duperron. Il nous semble que, si nous étions infaillible de droit divin, nous ne songerions guère à nous décharger sur un homme sujet à l'erreur des causes soumises à notre jugement. Mais, soit modestie, soit défiance des dons célestes, soit qu'il ne sentît pas l'illumination intérieure de l'Esprit saint, Paul V jugea plus sûr, pour ne pas se compromettre, de déléguer son infaillibilité. Bref, la fortune de la prémotion baissait.

(1) Lemos, col. 985-986, 1020 ss, 1195, 1198, 1232.

(2) « *Fuit ista congregatio celebris, de qua multi mirati sunt quod tot ac tantis, ubi fecerunt summum praelium patres societatis, sic ex tempore fuisset responsum... Omnes in universum cardinales et censores audientes cum pontifice dixerunt : nunquam sic locutum fuisse fratrem Thomam.* » (Lemos, col. 1232, 1318.)

(3) Serry, col. 791-802.

Lemos lui-même, l'infatigable Lemos, vaincu, mais non par les armes de la scolastique, fut obligé de quitter la bataille, et de se faire remplacer momentanément par Alvarez.

Aux soixante congrégations de Clément VIII, s'en étaient ajoutées dix-sept présidées par Paul V. Les consultants étaient épuisés, les héros de la lutte étaient morts ou exténués de fatigue ; le combat allait cesser faute de combattants. On disait généralement que la bulle contre Molina était dressée, et qu'il ne lui manquait que la solennité de la promulgation ; en sorte que la prédétermination, après avoir été article de foi dans l'intention de Clément VIII, l'était maintenant dans la poche de Paul V. Mais tout cela satisfaisait peu les dominicains : que leur servait d'être vainqueurs dans leur conscience de théologiens, s'ils devaient être vaincus aux yeux de la chrétienté ? Leurs prières, leurs supplications furent inutiles. Le 28 août 1607, Paul V, au milieu du sacré collège, déclara qu'il publierait sa décision quand bon lui semblerait, et, en attendant, il imposa le silence aux deux partis, leur défendant de se dire des injures et de se traiter d'hérétiques.

Inutile de dire que cette dernière clause ne fut guère exécutée.

Ainsi se termina cette longue lutte qui avait duré plus de douze années, coûté la vie à un pape et à trois ou quatre docteurs, absorbé trois pontificats, et usé l'attention d'une génération de théologiens, de prélats et de cardinaux. A la nouvelle de la solution pontificale, la consternation des dominicains et l'allégresse des jésuites furent à leur comble. Ces derniers, qui avaient si longtemps vécu dans l'appréhension de la foudre, passèrent subitement à la joie la plus folle. Par un insigne mensonge, ils prétendirent qu'on avait fait grâce à leurs adversaires, mais que ceux-ci étaient en réalité condamnés, et que l'opinion de la Compagnie devenait dès lors un dogme certain, quoique non défini, comme l'immaculée conception. Ils prirent en Espagne un air de triomphe si insolent, que le peuple se montrait au doigt les frères prêcheurs, comme les vaincus.

de la lutte (1). Dans les visites que les pères de la Société rendaient aux dames, ils ne leur parlaient d'autre chose que de leur victoire (2). Ils firent des réjouissances publiques à Salamanque, Valladolid, Medina del Campo, Palencia, Tolède, Valence. Tous les collèges de jésuites furent gratifiés d'un congé de trois jours; il y eut des feux d'artifice, des représentations théâtrales, des combats de taureaux, des arcs de triomphe sur lesquels était écrit en lettres d'or: MOLINA VICTOR (3), et, au milieu de tous ces divertissements, des messes solennelles d'actions de grâces, des processions avec des cierges allumés et à son de trompe (4). On alla jusqu'à décorer Molina du titre de « saint père »; le succès de l'affaire fut attribué à ses mérites (5). Paul V rit beaucoup quand on lui présenta la lettre suivante, écrite par un des supérieurs de la Compagnie à un officier du roi d'Espagne : « Par la grâce du Dieu très haut, nous venons d'apprendre la plus heureuse nouvelle que nous ayons reçue depuis la fondation de notre Société, et que nous puissions jamais recevoir. Le souverain pontife vient de donner gain de cause à la Société... Dès ce moment, le sentiment des frères prêcheurs doit être regardé comme hérétique, ou du moins comme suspect. C'est pourquoi nous aurions l'intention de passer cette nuit en jeux et en fêtes, et de célébrer demain à matines une messe solennelle d'actions de grâces. En conséquence, Votre Excellence voudra bien nous envoyer le plus tôt possible les musiciens et les tambours de son régiment, pour qu'ils passent avec nous la nuit et le jour de demain

(1) « *Usque adeo Jesuitae falsis reportatae victoriae rumoribus plebem universam occupaverant, ut pene Praedicatores digito monstrarentur.* » (Serry, col. 713.)

(2) « *Mulieres inuisentes, tam supremæ quam infimæ notæ, sine aliqua prorsus distinctione, de hac re verba faciunt.* » (Lettre du provincial des dominicains d'Espagne à Paul V, citée par Serry, col. 716.)

(3) « *Feriae universis studentibus triduum indictæ; volatilium ignium festivi apparatus; publicæ fabularum actiones; tauri per plateas et vicos agitati; triumphales arcus magna mole positi, quorum in fronte aureis litteris incisum erat: Molina Victor, etc.* » (Serry, col. 713 ss.)

(4) « *Accersitis civibus cereis luminaribus accensis, sonitu clangoreque tubarum, etc.* » (*Ibid.*, col. 716.) — Tous ces détails sont extraits des pièces authentiques citées par Serry.

(5) « *Fuere qui, varias inter Molinæ laudes, sacros ei titulos deferrent victoriamque, quanta erat, hujusce sancti Patris (sic etenim loquebantur) meritis adscriberent.* » (Serry, col. 713-714.)

jusqu'au soir. Nous avons donné de l'argent au porteur de la présente pour acheter des fusées ; c'est le principal objet de sa mission. Votre Excellence voudra bien répandre cette nouvelle dans toute l'étendue de son territoire, et en faire part même aux frères prêcheurs, si l'occasion s'en présente (I). »

(I) « ...*In hujus rei gratiam, nobis in animo esset noctem hanc festivis ludis transigere, missamque admodum solennem crastina luce matutinis horis celebrare, pro gratis referendis. Quapropter dignabitur Dominatio Vestra, castrî sui tibicines et tympanotribas mittere quantocitius, qui hic totam noctem diemque crastinum, ad horas usque serotinas, permaneant. Pecuniam praesentium latori numeravimus, ad coemendos ignitos tubulos volatiles, etc.* » (Serry, col. 714.)

UN MOT SUR LE PROCÈS DE GALILÉE

LE procès de Galilée est l'heure décisive de l'histoire de l'esprit humain. C'est à ce moment que la science scolastique, niais composé de la Bible et d'Aristote mal entendu, se trouve affrontée à la science vraie, se prouvant par elle-même. Le vieux pédantisme s'engagea hardiment ; il déclara faux et contraire à la foi le système du monde qui s'est trouvé être la vérité même. L'intérêt religieux a réussi, comme d'ordinaire, à embrouiller la question. En écartant les sophismes, voici à peu près comme on peut dire que les choses se passèrent.

En 1616, Rome avait expressément condamné le système de Copernic, le déclarant « absurde en philosophie et hérétique ». Il avait été enjoint à Galilée, au nom de l'Inquisition, de se soumettre à ce décret. Galilée se soumit en apparence ; mais, avec les habitudes de ruse intellectuelle que la tyrannie religieuse du temps amenait et jusqu'à un certain point excusait, il essaya de tourner l'obstacle et d'exposer le système de Copernic au moins comme une hypothèse explicative des faits. Il prit pour cela la forme qu'il crut la moins compromettante, celle d'un dialogue sur les systèmes du monde entre un péripatéticien et deux partisans plus ou moins avoués des idées nouvelles. Le péripatéticien est naturellement battu sur tous les points ; son rôle cependant n'est pas ridicule. Ceci a de l'importance ; car il paraît que Galilée ne craignit pas de prêter au personnage sacrifié quelques arguments qui étaient réellement sortis de la bouche du pape régnant, Urbain VIII, aussi zélé partisan d'Aristote en philosophie que de sa propre autorité en matière de foi.

Le Dialogue fut imprimé avec permission de la censure

ecclésiastique. On ne s'aperçut que plus tard du venin qu'il renfermait. Dès qu'on l'eut découvert, Galilée se vit mandé à Rome. La protection du grand-duc de Toscane fut insuffisante pour le dispenser de ce voyage. Il dut partir, malgré ses infirmités ; il arriva à Rome le 13 février 1633, et eut d'abord pour prison le palais de l'ambassadeur de Florence.

L'instruction se poursuivit lentement. Le 12 avril, Galilée fut incarcéré au Saint-Office ; mais on ne le mit pas au cachot ; par égard pour le grand-duc, on le traita avec douceur. Le 30 avril, il rentra au palais de l'ambassade pour se remettre d'une indisposition. Le 20 juin au soir, il fut de nouveau mandé au Saint-Office. Il s'y rendit le 21, au matin. Ce jour-là eut lieu la procédure officielle. En face de l'Inquisition, Galilée ne fit aucune difficulté de renoncer au système de Copernic. Il ne résista que sur la question d'intention. Ses adversaires, profondément blessés du Dialogue sur les systèmes du monde, lui reprochaient d'avoir fait dans cet ouvrage une apologie détournée des opinions coupables. Il s'obstina à nier qu'il eût eu cette intention, et soutint qu'il avait seulement voulu exposer les arguments *pro et contra*, et prouver aux étrangers que si, à Rome, des motifs théologiques faisaient condamner le système de Copernic, ce n'était pas qu'on ignorât les raisons en faveur dudit système. Cela était subtil ; mais toute enquête sur les choses qui ne relèvent que de la conscience aboutit forcément à la subtilité.

Subit-il la torture ? Le silence de Galilée sur ce point, l'absence de tout détail à ce sujet dans la correspondance de Niccolini, ambassadeur du grand-duc de Toscane à Rome, ont été invoqués comme des preuves de la négative, et sont en effet des considérations du plus grand poids. Il faut se rappeler pourtant que la première chose qu'on demanda à Galilée, conformément aux habitudes de l'Inquisition, fut de promettre qu'il ne révélerait rien de tout ce qui se serait passé entre lui et le redoutable tribunal. Il observa toujours cette promesse avec une sorte de terreur. Les pièces du procès pourraient donc seules trancher la question ; or une véritable fatalité a privé les amis de l'histoire sincère de la publication de ces pièces. Des archives de

l'Inquisition, où elles étaient restées absolument secrètes, elles furent portées à Paris en 1809. On entreprit de les publier avec une traduction française. La traduction était même assez avancée quand la Restauration survint. Le pape réclama le dossier ; mais Louis XVIII le garda quelque temps par curiosité dans son cabinet. Un jour, le dossier disparut, et fut cherché vainement à Paris dans tous les ministères. Rome ne cessa de le réclamer jusqu'en 1845, où M. Rossi, dit-on, en promit la restitution, à condition qu'il en serait fait une publication intégrale. La restitution se fit entre les mains du pape Pie IX.

Si ce récit est exact (1), on doit certes s'étonner qu'on ait livré à Paris un document aussi important sans en avoir préalablement gardé copie. En tout cas, la promesse de publication, si elle fut faite, fut bien mal gardée. On ne connaît aujourd'hui des pièces du procès qu'une partie de la traduction française, qui fut retrouvée en 1821 par Delambre. Monsignor Marino Marini a composé un ouvrage, en ayant sous les yeux toutes les pièces. Mais il s'est bien gardé de les donner *in extenso*. Il a cité les passages qui lui convenaient. Or le système qu'on suit à Rome dans la publication des documents historiques n'est pas de nature à faire croire que monsignor Marini ait porté dans son choix une bien grande impartialité. Rome, d'ordinaire, ne communique et ne permet de publier les documents que quand on avoue l'intention de faire l'apologie de l'histoire papale. Presque tous les recueils de pièces historiques qui paraissent à Rome sont systématiquement incomplets. Il est croyable que si monsignor Marini a trouvé parmi les documents du procès des textes contraires aux thèses des apologistes catholiques, il ne les a pas donnés. L'aigreur de ton qui se remarque dans son Mémoire, et le parti pris hautain qu'il porte dans la discussion, sont de mauvais signes. Que ne fait-on pas à Rome *ad evitandum scandalum* ? Plusieurs indices tirés des paginations diverses citées par Marini portent même à croire que le manuscrit qu'il a eu entre les mains était déjà mutilé quand il lui fut

(1) C'est celui de M. Biot, *Journal des savants*, juillet 1858.

remis. Nous sommes donc réduits à lire, au travers des lambeaux épars de documents qu'on nous a donnés, le sens probable des parties rognées par les ciseaux des intéressés. Or il faut avouer que, parmi les phrases publiées, il en est quelques-unes qui paraissent contredire les assertions de l'apologiste, ou qui du moins donnent fort à réfléchir.

Dans un fragment de l'interrogatoire du 21 juin, publié par Marini, on demande à Galilée si, depuis l'injonction qui lui a été faite en 1616, il n'a pas continué à soutenir l'opinion copernicienne. Il répond négativement. On lui déclare alors qu'on en viendra contre lui aux remèdes opportuns de droit et de fait, c'est-à-dire à la torture ; *devenietur ad torturam*, dit un passage cité par Marini. La menace de la torture est donc formelle. Ensuite le procès-verbal ajoute que, comme on ne pouvait tirer de lui rien de plus, *remissus est in locum suum*. Que se passa-t-il alors, et qu'est-ce que ce *locus suus* où il fut renvoyé ? Suivant Marini, c'est le palais de l'ambassadeur de Toscane. Mais cela est faux, comme l'a bien montré M. Biot ; car une lettre dudit ambassadeur, datée du 26 juin, constate que Galilée fut retenu au Saint-Office durant tout le temps qui s'écoula entre l'interrogatoire et l'abjuration ; par conséquent, ce *locus suus* était l'appartement que l'accusé occupait au Saint-Office. Marini connaissait cette lettre, car, à propos d'autre chose, il en cite un passage.

Que fut-il fait à Galilée dans l'intervalle de l'interrogatoire à l'abjuration ? En l'absence de pièces régulièrement publiées, nous sommes réduits à le conjecturer, d'après la sentence de condamnation, qui fut prononcée le 22. « Attendu qu'il nous paraissait que tu n'avais pas dit toute la vérité relativement à ton intention, nous avons jugé qu'il était nécessaire de recourir à un *examen rigoureux* de ta personne, examen dans lequel, en ce qui touche ladite intention, tu as répondu catholiquement. » Galilée niait l'intention le 21 ; on le menace de la torture ; le 21 au soir ou le 22 au matin, on procède à « l'examen rigoureux ». Cet examen n'était autre chose qu'un interrogatoire accompagné de la torture. Marini soutient que, pour Galilée, on se contenta de la menace. Cela peut être. Il est à noter,

cependant, que, jusqu'à l'examen rigoureux, Galilée ne répond pas à la satisfaction de ses juges. Après l'examen rigoureux, il se trouve que Galilée a répondu catholiquement. On avouera que la conversion s'est faite bien juste à l'heure voulue. Quoi qu'il en soit, disons avec le docteur Parchappe que « le doute de l'histoire est le châtiement mérité du secret de la procédure inquisitoriale, obstinément gardé depuis deux cent vingt-sept ans (1) ». Le doute n'existerait pas, si monsignor Marini l'avait voulu, ou plutôt si les précieux documents des archives romaines étaient entre les mains de personnes uniquement conduites par l'intérêt de la vérité.

Après tout, comme l'a très bien montré M. Bertrand dans sa belle étude sur Galilée, c'est là un point secondaire. En supposant que Galilée ait été présenté à la question, il est bien certain qu'il ne fut pas estropié. L'apprêt du supplice suffit probablement pour satisfaire aux rigueurs du code inquisitorial et pour obtenir la réponse catholique. En tout cas, quelques minutes de tourments, si Galilée les a traversées, ont été peu de chose auprès de la torture morale qui remplit ses dernières années. Le malheureux, à partir de sa condamnation, vécut sous le coup d'une perpétuelle terreur, séquestré, ne parlant à personne de ses découvertes et de ses idées, fuyant tout rapport avec les savants étrangers, dont la seule approche aurait pu le compromettre. Et la honte de tant de faux-fuyants, de tergiversations, de subtiles échappatoires !... Telle était la bassesse morale où la terreur religieuse avait amené l'Italie au ^{xvii}e siècle, que peut-être Galilée ne jugea pas que ce fût là son plus cruel tourment.

Rien ne saurait être indifférent quand il s'agit d'un génie comme Galilée. Galilée est vraiment le grand fondateur de la science moderne. Il est bien supérieur, je ne dis pas à Bacon, dont la valeur a été fort exagérée par la vanité anglaise, mais à Descartes, qui n'a pas fait d'expériences, à Pascal, qui n'a rien poussé à fond et se laissa détourner par des chimères ; il n'est inférieur qu'au seul Newton. Pendant

(1) *Galilée, sa vie, ses découvertes et ses travaux*, Hachette, 1866, in-8°.

que les scolastiques de Padoue jouissaient en paix de la prime que les corps enseignants ont coutume de décerner à la paresse routinière et à la médiocrité, Galilée chercha pour son compte ; il étudia la nature, au lieu des vieux cahiers traditionnels. J'ai vu à Padoue des programmes du commencement du *xvii^e* siècle, où son nom figure, avec un faible traitement, à côté du nom d'obscurs pédants, pourvus de larges prébendes. Ceux-ci passaient pour les grands hommes du temps, pour l'honneur de l'école et les soutiens de la saine philosophie. Il faut que la science ait une valeur absolue, il faut que la force divine qui pousse l'univers à l'accomplissement de ses fins ait un bien grand intérêt à trouver la vérité, pour que le savant chargé de découvrir les lois du réel suive sa vocation, sans espoir de récompense, malgré les persécutions et les insultes, sans tenir compte des avantages de toute sorte qu'on trouve à flatter les fausses opinions des hommes et à s'accommoder à leur médiocrité.

PORT-ROYAL

PREMIER ARTICLE, 28 AOUT 1860 (I)

M. SAINTE-BEUVE vient d'achever sa belle histoire de Port-Royal (2). Beaucoup de personnes ont paru surprises de la préférence accordée par l'ingénieux critique à un sujet qui semble éloigné de ses prédilections habituelles. Elles n'ont pas assez réfléchi aux liens secrets qui rattachent les unes aux autres toutes les applications de l'esprit humain, et surtout elles se sont fait du talent de M. Sainte-Beuve une idée incomplète. La profondeur d'observation et le goût des grandes études de l'âme qui distinguent l'illustre académicien devaient le porter vers les sujets d'histoire religieuse, ces sujets montrant la nature humaine dans ses plus rares et ses plus curieux accès. Or, parmi les sujets d'histoire religieuse, il en est peu d'aussi capables que Port-Royal d'attirer un historien philosophe. Cette tentative avortée de réforme du catholicisme français est pleine de leçons et d'exemples. Il est des sujets plus attrayants pour l'imagination, et certes l'histoire des ordres religieux au moyen âge, le mouvement franciscain, par exemple, offrirait des tableaux autrement colorés. Il en est de plus grandioses, et certes la réforme du xvi^e siècle atteint dans l'histoire du monde des proportions auxquelles l'œuvre obscure des Arnauld et des Lemaître ne saurait prétendre. Mais, en un cadre réduit, Port-Royal a vu se déployer des caractères dont la trempe n'a pas été surpassée. Dans la bataille de la vie, la lutte vaut mieux que le prix de la lutte. Les doctrines sont peu de chose, comparées

(1) Article paru dans le *Journal des Débats*. (N. de l'éd.)

(2) *Port-Royal*, par M. Sainte-Beuve, 2^e éd., 5 vol., 1859-1860.

aux sentiments et à l'héroïsme qu'elles ont su inspirer. Comme ces petites municipalités de l'antiquité et de l'Italie du moyen âge, dont les révolutions intérieures nous intéressent et nous passionnent encore, parce que ces insignifiantes péripéties nous montrent en scène des Miltiade, des Aristide, des Dante, des Savonarole, Port-Royal a eu le privilège de donner à des récits de dévotion, à des anecdotes de couvent, les proportions de l'histoire. Les résultats sont peu de chose, et l'arène du combat peut sembler étroite ; mais les âmes sont grandes. Or ce n'est pas le succès, ce n'est pas la vérité des doctrines, ce ne sont pas les proportions des événements qui règlent la sympathie de la postérité. L'âme seule triomphe du temps, et, tandis que les révolutions de la force ne composent pour la mémoire qu'un aride récit, tout noble cœur qui a laissé sa trace dans un coin des annales du monde aura à son heure, quelles que soient les variations de l'opinion et l'injustice des écoles, des admirateurs et des amis.

La perfection avec laquelle M. Sainte-Beuve a traité son sujet est du reste la meilleure justification du choix qu'il a fait. L'habile historien n'a jamais fait de peinture plus achevée, plus vivante, plus complète en ses mille détails. Ce qui assure à M. Sainte-Beuve une place à part parmi les critiques de notre siècle, c'est la haute philosophie qui est au fond de tous ses jugements. Cette philosophie n'a garde de se déceler, et M. Sainte-Beuve connaît trop bien les secrets de son art pour enfermer jamais sa théorie de l'univers dans une formule arrêtée. Mais cette théorie est l'âme cachée, le souffle mystérieux qui rend les sons charmants dont l'origine reste pour le vulgaire inconnue. Il a vu le nœud de toute chose, il a touché le dernier fond de ce qui est, et, arrivé par la force de sa pensée à ce point où les apparitions les plus contraires s'expliquent et se justifient, il assiste à l'origine des opinions humaines, il les voit correspondre à des principes légitimes, quoique nécessairement incomplets, il les comprend, les adopte pour une part, puis les dénonce par où elles sont fragiles et seront ruinées. Je suis quelquefois surpris que, parvenu à ces assises premières de la conscience, il n'ait pas plus constam-

ment vu combien le fond de l'homme touche de près à Dieu, et combien il est impossible qu'une série de destinées finies et sans portée supérieure suffise pour expliquer l'existence des choses et surtout de l'humanité. Peut-être l'étude des littératures réfléchies révèle-t-elle moins clairement que l'étude des produits spontanés de la conscience (langues, poésies primitives, croyances populaires, mythologies, religions) cette force divine, ce dessein extraordinaire, supérieur à toute liberté, qui se poursuit par le monde et par l'homme. Or c'est surtout aux produits des siècles réfléchis que M. Sainte-Beuve a consacré ses méditations. Jamais les physionomies diverses du monde de l'esprit fini n'ont été peintes de si vives et de si fortes couleurs. Si l'auteur ne s'est pas toujours astreint aux strictes conditions du style châtié que nous tenons de la tradition du *xvii^e* siècle finissant et du *xviii^e*, c'est que ces conditions-là excluaient par moment les traits qu'il voulait rendre (1). Pour moi, je le confesse, des trois ou quatre amours que j'ai eus en littérature et auxquels, après bien des tentatives de rupture, je suis toujours revenu, c'est celui de M. Sainte-Beuve qui a résisté aux plus rudes épreuves. J'ai souvent pensé autrement que lui sur le présent, car le présent est obscur et incomplet ; mais, sur le passé, qui seul existe pleinement, puisque seul il est achevé, immuable et doué de toutes ses conséquences, je ne pense pas que nous puissions jamais sérieusement différer.

Le goût particulier de M. Sainte-Beuve le porte à prendre pour cadre de ses études plutôt les hommes que la marche abstraite des faits. Quoique les diverses périodes de Port-Royal aient été par lui admirablement saisies et esquissées, ce ne sont pas ces périodes qui fournissent les nervures de son récit. Une partie, d'ailleurs, de l'ouvrage de M. Sainte-Beuve a servi à un cours public ; or la coupe de matières amenée par les exigences d'un cours est très différente de celle qui convient à un livre dont les parties ont été librement distribuées. De là, par moment, chez le lecteur, une

(1) Les derniers volumes sont d'une absolue perfection de style. Voir des pages admirables, t. III, p. 272 ss.

certaine hésitation, le mouvement général disparaissant un peu derrière les épisodes et les portraits. Mais quel charme ! quelle justesse d'observation ! quelle sûreté de jugement ! quelle fidélité de coloris ! M. Cousin seul a su nous rendre à ce point le parfum de la vieille société française et nous intéresser à ses luttes. L'art des deux maîtres n'a rien de commun ; le résultat est le même. M. Cousin entre sans réserve dans le siècle de son choix ; il en parle la langue, il en adopte les idées, il épouse toutes les querelles particulières de la société dont il écrit l'histoire. M. Sainte-Beuve se met en dehors et au-dessus de la querelle qu'il raconte. Il n'adopte aucun préjugé, il parle la langue d'un critique du XIX^e siècle ; mais sa peinture n'est pas pour cela moins accomplie. L'attrait éprouvé par le lecteur est en pareil cas, du reste, la marque décisive de la vérité de la peinture. Que l'on compare la faible *Histoire de Port-Royal* de Racine à ce tableau si vif et si attachant, on sentira la différence. Au lieu de la ferveur d'initié qui a porté Racine à effacer de son histoire toute trace de faiblesse ; au lieu de la timidité qui lui a fait omettre les scènes héroïques, quand il a pu croire que les détails en paraîtraient trop violents (c'est ainsi qu'il a supprimé le récit si original de la *journée du guichet*) ; ici, rien n'est dissimulé de l'âpre saveur des temps et des lieux. C'est que, pour bien traiter ces histoires de mouvements religieux, il ne faut pas les trop aimer, ou, pour mieux dire, il faut les aimer d'un amour d'historien et de curieux, non d'un amour de sectaire. On n'a écrit pas bien l'histoire de ses pères, et M. Sainte-Beuve eût sans doute moins réussi à nous passionner, s'il avait eu une opinion sur le livre de Jansénius, et si les questions de la grâce ne l'avaient pas trouvé sans parti pris.

Chacun a dans le passé ses ancêtres, et les nôtres, en effet, ne sont pas à Port-Royal. Les maîtres de Port-Royal sont entrés pour peu de chose dans le travail de science et de libre recherche d'où est sortie la philosophie positive des temps modernes. Ni les sciences physiques, ni les sciences historiques ne leur doivent de grands progrès. Le faux spiritualisme qui, en biologie par exemple, les portait avec une logique impitoyable à envisager l'animal comme un

automate, les éloignait de toute conception vraie de la nature. Leur philologie fut aussi de second ordre. Leur attention exclusive à chercher dans les livres ce qui peut servir à l'édification ou à la culture du jugement et du goût les détourna de cette science délicate. Les histoires de Tillemont sont des chefs-d'œuvre de conscience ; mais la conscience n'est pas la critique. Le bon Lancelot améliora quelques livres élémentaires ; mais il contribua beaucoup à introduire parmi nous la manière mécanique et artificielle d'apprendre les langues anciennes ; il fut l'aïeul de Lhomond. Port-Royal ne peut être comparé ni aux écoles italiennes du xvi^e siècle pour la liberté de la pensée, ni au protestantisme pour l'immensité des résultats intellectuels et religieux. De ce dernier côté, hâtons-nous de le dire, sont bien plutôt nos ancêtres. La critique en histoire est vraiment fille du protestantisme. L'Italie incrédule du xvi^e siècle n'y arriva guère plus que la France incrédule du xviii^e, et, quant au catholicisme, il affirme d'une façon si résolue son unité séculaire et sa divine homogénéité, que toute histoire impartiale faite au point de vue du progrès organique des doctrines est pour lui un danger. La discussion de l'histoire du dogme, qui est la base du protestantisme, donne seule assez d'intérêt à ces recherches délicates et pénibles pour y engager des générations de travailleurs. Le *Trésor de la langue grecque* de Henri Estienne n'existerait pas, si le grec n'était la langue du Nouveau Testament, et n'avait un intérêt théologique de premier ordre.

La constitution des sciences historiques et philologiques est de la sorte une œuvre protestante. Elle est aussi en un sens très véritable une œuvre française, parce que ce furent des protestants français, ou des affiliés du protestantisme, Castalion, Turnèbe, Lambin, J. Scaliger, les Estienne, Casaubon, Saumaise, Bochart, Lefèvre, Louis Cappel, l'école de Saumur, la première génération du Collège de France, presque toute protestante, qui y contribuèrent le plus puissamment. Voilà nos pères. Ce qu'il importe de remarquer, en effet, c'est que, dans la première moitié du xvii^e siècle, la France faisait d'aussi bonne philologie et d'aussi bonne critique que l'Allemagne en a fait

cent cinquante ans plus tard. Bochart et Cappel valent Michaelis ; Casaubon et Saumaise valent Heine et Wolf ; Henri Estienne reste sans égal. L'admirable développement que, depuis plus d'un siècle, l'Allemagne a réalisé dans toutes les branches de la philologie n'est que la continuation de ce qu'avait commencé la France, si libre, si ouverte, si éveillée, de Henri IV, de Louis XIII et de la première moitié de Louis XIV. C'est quand la France, par une série de mesures dont la dernière est la révocation de l'édit de Nantes, force ses plus savants hommes, les Saumaise, les Leclerc, les Bayle, les Beausobre, les Basnage, à s'expatrier, que le domaine des études historiques passe à la Hollande et à l'Allemagne. A Dieu ne plaise que je donne à ceci un sens trop absolu ! Du Cange et l'École bénédictine ont fondé l'étude du moyen âge avec une honnêteté qui n'a pas été surpassée. L'Académie des inscriptions et belles-lettres a rendu des services de premier ordre à l'étude des littératures classiques et produit deux hommes éminents, Fréret et Barthélemy. Montesquieu occupe, dans la création de la philosophie de l'histoire, un rang à part. Mais, en somme, quelle faible place le xviii^e siècle occupe dans le progrès de la critique historique ! Quand les jésuites veulent être hardis, ils aboutissent aux folies ridicules du père Hardouin. L'Université, mieux inspirée, s'en tient à la charmante bonhomie de Rollin. Les écrivains philosophiques n'ont pas plus de rigueur. Quelle naïve assurance dans leur manière de juger le passé ! quelle présomption superficielle dans leurs dédains ! Voltaire a fait plus de tort aux études historiques qu'une invasion de barbares ; avec sa spirituelle légèreté et sa facilité trompeuse, il a découragé les bénédictins, et si, pendant cinquante ans, la collection de dom Bouquet s'est vendue chez les épiciers au poids du papier, si l'*Histoire littéraire de la France* s'est arrêtée faute de lecteurs, c'est bien sa faute. Or, l'opposé de la direction de Voltaire, ce n'est pas le catholicisme (il y a entre les deux plus d'affinités que l'on ne pense) ; l'opposé de Voltaire, c'est le protestantisme libéral, créant la critique au xvi^e et au xvii^e siècle, et aboutissant à la fin du xviii^e à Schleiermacher, à Herder, à Fichte, et à cette merveilleuse éclosion

du christianisme allemand, le plus beau développement intellectuel et religieux que la conscience réfléchie ait produit jusqu'ici.

Dans cette marche de l'esprit critique, qui est la marche même de l'esprit moderne, quelle place assigner aux maîtres de Port-Royal ? Une place, je l'avoue, intermédiaire et bornée. Le sens historique, qui sait tirer de la lettre morte des textes la vraie physionomie du passé, fut étouffé chez eux par les exigences de la théologie dogmatique. *La perpétuité de la foi* et les vastes travaux qu'elle provoqua sont gâtés en leur principe même par cette idée systématique, que, seul entre les choses de ce monde, le catholicisme n'a pas changé. Le but des recherches, avec une telle préoccupation, n'est plus de saisir les physionomies diverses de la pensée des différents âges ; c'est de montrer que tous les âges ont pensé la même chose. Les bénédictins de la congrégation de Saint-Maur sont à cet égard bien plus près d'être nos pères et ont plus travaillé pour l'avenir. La tolérance, fille de la critique, Port-Royal ne la connut pas davantage. Il fut toujours injuste envers les protestants et applaudit aux mesures iniques que l'on prenait contre eux. C'est chose vraiment curieuse que l'indignation avec laquelle Saint-Cyran parle des hérétiques. Pascal, dans une circonstance connue (1), joua le rôle d'un vrai délateur du Saint-Office. L'idée de la liberté religieuse n'apparaît pas un moment parmi ces austères croyants : s'ils réclament contre la persécution, ce n'est jamais au nom de la liberté, c'est toujours au nom de la vérité.

Est-ce donc sans raison que Port-Royal a laissé une si grande trace et a provoqué tant de sympathies ? Non, assurément. Médiocre si on l'envisage dans le courant général de l'esprit moderne, avec lequel elle a peu de rapport, cette école est sans égale par la grandeur des caractères qu'elle forma. Nulle part ne se sont vues tant d'âmes fortes ou excellentes, possédées exclusivement de l'idée qu'elles tenaient pour le bien. Quelle fierté ! quel vrai sen-

(1) Voir sa *Vie* par M^{me} Périer, p. 4-5 de l'édition de M. Havet, et les judicieuses remarques de l'éditeur.

timent chrétien du néant des grandeurs, de l'égalité des hommes dans la misère et le péché ! Quelle forte tension de la volonté, et quel puissant exemple de ce que peut l'âme humaine une fois persuadée qu'elle possède le vrai ! Comme, en ce siècle de grandeur officielle, où les saints eux-mêmes reconnaissent que les grands sont des images de la divinité et mieux placés que les autres pour trouver grâce à ses yeux, il fait beau voir proclamer cette démocratie chrétienne, ce respect du travail des mains, ce dédain fier, cette rudesse pour les puissants ! Ici, c'est le jardinier de l'abbaye (un gentilhomme converti) qui résiste à l'archevêque et argumente solidement contre lui. Ailleurs, c'est M. Singlin répondant par une accablante froideur aux avances de M^{me} de Guéméné. « Vous n'êtes point accoutumé à ce langage, disait Saint-Cyran à Lancelot, jeune et nouveau venu, et on ne parle pas comme cela dans le monde ; mais voilà six pieds de terre où on ne craint ni chancelier ni personne. Il n'y a point de puissance qui nous puisse empêcher de parler ici de la vérité comme elle le mérite. » — « Nous avons un maître qu'il faut servir, disait-il encore, et s'exposer pour la vérité à la haine des hommes. Je ne veux point de mal à ceux qui me persécutent, et je m'avise que je n'ai point encore pardonné à celui dont il s'agit (1), parce que je ne me suis point senti offensé. Si j'étais serviteur de Dieu, je serais non pas persécuté, mais accablé. »

Par là, Port-Royal s'élève au milieu du ^{xvii}e siècle comme une colonne triomphale, comme un temple en l'honneur de la force virile et de l'universel sacrifice à la vérité. Certes l'indépendance des âmes eut d'autres martyrs ; la lutte du protestantisme fut plus héroïque, puisqu'elle alla jusqu'à la mort. Mais le protestantisme était déjà devenu à cette époque presque étranger à la France. Ici, c'est du sein même de la bourgeoisie française, représentée par quelques vieilles familles parisiennes éclairées et sérieuses, que naît la résistance. Les religieuses de Port-Royal ont plus fait que les évêques, plus fait que l'Église gallicane, plus fait que le pape : elles ont sauvé la

(1) M. Zamet.

conscience. Avec son sérail insolemment étalé à la face de la chrétienté, Louis XIV mit, autant qu'il dépendait de lui, la moralité française à deux doigts de celle de l'Orient. Heureusement des femmes lui résistèrent. Ce mot admirable : « Le roi peut faire des princes du sang (1), il pourra faire des martyrs », est la revanche de la femme française sur l'insulte qu'elle a reçue à Versailles. Port-Royal est de la sorte la seule opposition à l'intérieur qu'ait rencontrée Louis XIV tout-puissant, la seule voix qui ait protesté contre les envahissements de l'administration sur le domaine de l'esprit. Ceux qui pensent que Richelieu et Louis XIV ont engagé notre pays dans une voie qui devait aboutir à la Révolution, et ultérieurement à une série de hasards sans issue, ne peuvent priser trop haut l'école qui a donné à la France les seuls caractères qui n'aient pas fléchi devant l'universelle fascination d'un pouvoir plein de séductions dans le présent et de périls dans l'avenir.

Saint-Cyran, envisagé sous ce jour, grandit jusqu'aux proportions d'un héros national. Un des mérites de M. Sainte-Beuve est d'avoir révélé dans toute sa grandeur cette étonnante figure, qui a été trop négligée de l'histoire parce qu'elle n'eut rien de l'éclat extérieur qui captive la renommée. Saint-Cyran a prouvé qu'on peut être à la fois un écrivain insupportable et un caractère de premier ordre. On ne comprend pas tout d'abord comment l'auteur obscur et embarrassé de tant d'illisibles écrits a pu être le directeur recherché des âmes les plus fortes de son siècle, le père d'un vaste mouvement intellectuel et religieux, l'un des hommes qui ont le plus exigé de leurs disciples, et qui, en exigeant toujours davantage, se sont fait de plus en plus aimer. Après avoir lu M. Sainte-Beuve, on se l'explique. Les dons essentiels de l'homme puissant par le sentiment et par l'action sont fort différents de ceux de l'écrivain. L'écrivain a beaucoup de désavantage dans les relations d'homme à homme. Le puissant moyen d'action dont il dispose le dégoûte de la conversation, de la correspondance, de l'exhortation privée. Au lieu de parler à un seul, il est

(1) Allusion à la légitimation des enfants naturels de Louis XIV.

toujours tenté de parler à dix mille. L'homme de direction ou de conversation, au contraire, habitué à voir face à face celui sur lequel il agit, et à sentir instantanément le contre-coup de sa parole, ne se rend pas compte de ce que la pensée écrite suppose de raffinements et de combinaisons. Son succès dépend de l'impression qu'il fait sur un seul ou sur un petit nombre. Son discours doit être apprécié, non sur des règles absolues, mais d'après les fruits qu'il produit. Qu'au lieu des volumes insipides de Saint-Cyran, on lise ses entretiens et ses exhortations tels que les religieuses qu'il gouvernait les rapportent de mémoire, la métamorphose est complète. Le médiocre écrivain se trouve éloquent grâce à ses disciples ; cette pensée qui ne sait pas se dégager à elle seule est toute vivifiée quand elle a traversé le cristal d'une conscience sympathique, et qu'elle a reçu de la réaction d'âmes émues le degré de lumière que par elle-même elle n'avait pas.

De tous les hommes remarquables que produisit la renaissance catholique qui s'opéra en France vers 1600, entre les François de Sales, les Vincent de Paul, les Olier, les Bérulle, Saint-Cyran est celui qui procéda avec le plus de logique et de vigueur. Certes François de Sales a plus de charme et d'esprit. Mais son action sur la direction générale du catholicisme resta sans importance. Le laïque, peu au courant des choses mystiques et habitué à n'apprécier la religion que par ses fruits, trouvera que Vincent de Paul a ouvert une voie bien plus féconde, en créant le grand apostolat du catholicisme moderne, celui de la charité. Mais la religion a un objet idéal, distinct du bien qu'elle fait. Le but de l'espèce humaine étant de réaliser la plus haute contemplation de l'univers, ou, en d'autres termes, l'acte le plus parfait d'adoration de Dieu, et ce but entraînant fatalement, ou, si l'on veut, en dehors des vues du Créateur, une masse énorme de souffrances, travailler à diminuer cette masse de souffrances, c'est faire œuvre de Dieu : œuvre secondaire cependant, puisqu'en supposant même que la charité réduisît autant que possible la somme des douleurs humaines, ce serait là encore un résultat négatif et sans valeur morale immédiate. L'homme n'est pas ici-bas

pour vivre sans souffrance. Une heure de méditation de sainte Thérèse ou de Spinoza vaut une journée de Vincent de Paul. Les ascètes et les stoïciens de tous les âges, en rappelant à l'homme le sérieux et l'âpre hauteur de sa destinée, n'ont pas été oisifs dans l'œuvre universelle du monde. De même Saint-Cyran, en sondant profondément la plaie des âmes et en fortifiant par une austère discipline la croyance au devoir, a autant fait pour l'humanité que ceux qu'on nomme à bon droit ses bienfaiteurs.

L'inflexibilité qu'il déploya dans l'exécution de son dessein est quelque chose d'admirable. Il vit seul à fond le grand danger du catholicisme, la docilité exagérée, l'abdication des consciences, la tendance vers une sorte de mandarinisme religieux. François de Sales par moment aperçut le mal avec toute la finesse de son esprit : « Ma fille, disait-il à la mère Angélique (1), voilà des sujets de larmes ; car d'en parler au monde en l'état où il est, c'est causer du scandale inutilement. Ces malades aiment leurs maux et ne veulent point guérir. Des conciles œcuméniques devraient réformer la tête et les membres, étant certainement pardessus le pape. Mais les papes s'aigrissent lorsque l'Église ne plie pas toute sous eux, quoique, selon le vrai ordre de Dieu, elle soit au-dessus d'eux lorsque le concile est universellement et canoniquement assemblé. Je sais cela comme les docteurs qui en parlent ; mais la discrétion m'empêche d'en parler, parce que je ne vois pas de fruit à en espérer. » Frédéric Borromée comprit de même la profondeur de la blessure. « Le zèle et la douleur des désordres de Rome, disait-il à M. de Belley (2), m'ont porté jusqu'à en écrire un livre épais de trois doigts, où ils étaient presque tous représentés. Mais, après avoir vu toutes les portes fermées à la réformation de ces abus, et que Dieu seul le pouvait faire par les voies extraordinaires de sa providence, je brûlai le livre, voyant que ces vérités morales ne feraient que causer du scandale et publier les excès de ceux qui ne veulent point changer de mœurs, et qui sont devenus plus poli-

(1) Sainte-Beuve, I, p. 221.

(2) Camus, l'ami de François de Sales.

tiques qu'ecclésiastiques (1). » Ainsi tous se voilaient la face et se retranchaient dans le respect. Saint-Cyran osa attaquer le mal à sa racine. La grâce seule efficace fut le remède héroïque qu'il opposa à ce christianisme politique et énervé. Ici, nul pacte n'est possible. Dieu, d'une part, et, de l'autre, la conscience terrifiée du décret inconnu qui l'absout ou la condamne, restent seuls en présence. Dieu ne se laisse pas corrompre. La mollesse de François de Sales, les compromis de Bossuet, le salut mis en exploitation régulière selon la méthode des jésuites, les indulgences des Borgia et des Médicis, deviennent des non-sens devant cette hardie suppression de tout ce qui servait de prétexte à la faiblesse ou de consolation à la fragilité.

Voilà l'incomparable coup d'éclat de Saint-Cyran ; voilà le secret de cette influence extraordinaire qu'il exerça sur l'âme de ses contemporains. La contradiction apparente d'une théologie qui écrase l'homme et d'une morale qui le relève ne doit pas nous arrêter. La nature particulière du christianisme explique cette singularité, qui s'est plusieurs fois reproduite dans le cours de son histoire. Le danger le plus grave, en effet, que le christianisme renferme en son sein, la cause qui a souvent relâché les ressorts de cette grande machine religieuse, a toujours été l'importance extrême qu'on y attribue à l'établissement officiel et extérieur. Le prêtre, le pape, l'Église, les saints, sont, dans l'institution chrétienne, des pièces si capitales, que, pour peu qu'on néglige d'y prendre garde, elles aspirent sans cesse à éclipser Dieu et à transporter hors de lui toute l'affaire du salut. Il est certain que le catholique qui veut se sauver a plus affaire à l'Église qu'à Dieu. Quand Richelieu faisait emprisonner Saint-Cyran pour avoir soutenu que l'amour de Dieu était nécessaire dans l'*attrition*, le cardinal n'était puéril que dans l'apparence. Louis XIII, qui avouait naïvement ne pas aimer Dieu, échappait à son confesseur et par conséquent au cardinal, si la doctrine de l'abbé prévalait. Cette substitution de l'homme à Dieu, et, si j'ose le dire, cette suppression de la Divinité étant le

(1) Sainte-Beuve, I, p. 222.

grand mal qui mine sans cesse l'œuvre du Christ, toute réforme du christianisme, tout réveil de l'esprit chrétien a consisté dans un retour à la sévère doctrine de la grâce. Au xiv^e et au xv^e siècle (les bas siècles du christianisme), le mal fut à son comble. La Réforme y opposa sa doctrine de la justification par le Christ. Au xvii^e siècle, l'influence jésuitique et espagnole ayant de nouveau obscurci par la politique la foi de saint Paul et de saint Augustin, Saint-Cyran fut le Calvin qui prit en main la cause de Dieu. L'expérience a prouvé que l'homme ne déploie jamais mieux sa liberté que quand il se croit enchaîné par le dogme de la grâce. Ce réactif énergique produisit une fois encore ses effets ordinaires. Un mâle christianisme apparut comme une protestation contre la faiblesse et la corruption de l'Église officielle; la religion devint vraiment une affaire de l'âme; le simple prêtre reprit sa dignité; on put espérer que l'Église cesserait d'être un compromis entre les papes et les rois; une grande république religieuse, ayant pour principe fondamental l'élection des évêques, tendit à se constituer. Il est facile de comprendre quel enthousiasme cette aurore d'une renaissance chrétienne excita dans un petit cercle d'élus; mais on ne voit que trop aussi les inévitables obstacles qui attendaient les nouveaux apôtres, au moment où ils tenteraient de transporter dans le champ de l'Église universelle leur idéal de christianisme pur et d'austère spiritualité.

DEUXIÈME ARTICLE, 30 AOUT 1860 (I)

La réforme janséniste, bien différente en cela de celle du xvi^e siècle, ne réussit que dans les écoles et les monastères. La résolution arrêtée chez ses fondateurs de ne pas sortir du catholicisme coupait court à tout grand avenir. Le parti résista, parce que le catholicisme, à cette époque, était encore profond, sincère, fruit d'une conviction personnelle; mais il ne put réaliser au dehors aucune de ses aspirations, parce que la contradiction entre le but à

(I) Article paru dans le *Journal des Débats*. (N. de l'éd.)

atteindre et la réserve qu'on s'imposait dans le choix des moyens était trop flagrante. Si l'analogue de Saint-Cyran, sous le rapport des tendances doctrinales, est Calvin, c'est à Lamennais qu'il faut le comparer, si l'on veut se rendre compte de sa fausse position dans l'Église et de son peu de succès. Comme Lamennais, Saint-Cyran voulut réformer l'Église par des prêtres et des laïques pieux, plutôt que par les voies ordinaires de la hiérarchie. Comptant avant tout sur l'attachement sans bornes qu'ils savaient inspirer et sur l'importance sociale et le talent de leurs disciples, tous deux évitèrent l'épiscopat, qui eût en un sens limité leur action libre sur les âmes, et aspirèrent à régenter l'Église au moyen d'une agence centrale sans caractère défini. En cela, ils se trompèrent : ils ne virent pas que, dans une société très organisée comme la nôtre, on ne renverse la hiérarchie qu'en y entrant. Tous deux condamnés par l'Église officielle, en dehors de laquelle ils cherchaient à se placer tout en reconnaissant son droit divin, furent victimes de leur naïve confiance dans le pouvoir de la nue vérité. Mais les hasards de la mort et la diversité des temps mirent entre leurs fins une sensible différence. Saint-Cyran mourut au moment critique, comme si Lamennais fût mort avant les *Paroles d'un Croyant*. Lamennais se survécut à lui-même et lutta vingt ans contre le poids de son passé. La protestation de Saint-Cyran se continua par ses disciples ; elle créa une tradition qui s'est à peine éteinte de nos jours. L'école de Lamennais fut tuée d'un seul coup, et la sentence qui frappa le maître ne lui laissa plus un seul disciple. Notre siècle n'a pas assez de foi pour produire une hérésie. La résistance du jansénisme, qui scandalise si fort les catholiques de nos jours, prouve au fond combien l'esprit chrétien était vivace au xvii^e siècle. On se fiait à la raison ; la croyance était l'œuvre de chacun ; il y avait place encore dans l'orthodoxie pour des opinions particulières. De nos jours, la foi est devenue l'abdication de la raison ; on la reçoit, on ne se la fait plus. Dans un tel état de choses, il est clair que toute secte serait une absurdité. Le principe d'autorité a pris de nos jours de telles proportions, que désormais, dans l'Église catholique, résister, c'est rompre.

Nulle opposition n'y est possible sans que l'on soit rebelle ; toute remontrance y est justement taxée de témérité.

Là est la grande leçon d'histoire religieuse qui nous est donnée par Port-Royal. L'avortement de la tentative de Saint-Cyran et de ses disciples doit décourager à jamais ceux qui rêvent la possibilité de réformer le catholicisme sans en sortir. Le jansénisme aura été la dernière des hérésies ; Port-Royal le dernier château féodal que l'unité catholique aura rencontré. L'orthodoxie a triomphé sur ses ruines, qu'elle prenne garde : le jour où l'unité monarchique triomphait de l'extinction du dernier reste d'indépendance locale, elle était à la veille de la Révolution. Je ne sais pourquoi ce silence effrayant qui s'est fait dans le catholicisme me rappelle la France de Louis XV. Le catholicisme périra par quelque chose qui sera en religion ce que la Révolution a été en politique. S'il tombe, il tombera tout d'une pièce pour avoir éteint dans son sein toute vie et toute voix.

En somme, Port-Royal n'a guère exercé en France qu'une influence littéraire. Le style de Port-Royal, simple, vrai d'une absolue vérité, même quand il est un peu lâche et négligé, a donné le modèle de la prose qui se rapproche le plus de la façon d'écrire des anciens. Je ne partage pas entièrement l'opinion de M. Sainte-Beuve quand il préfère au style des solitaires le style de l'école académique. L'ouvrage accompli est celui où il n'y a aucune arrière-pensée littéraire, où l'on ne peut soupçonner un moment que l'auteur écrit pour écrire, en d'autres termes, où il n'y a pas une trace de rhétorique. Or Port-Royal est le seul réduit du *xvii^e* siècle où la rhétorique n'ait pas pénétré. La sévérité de ces parfaits chrétiens a eu ici d'excellents effets ; ils eussent cru donner quelque chose à la vanité et se défier de la grâce en prêtant à la vérité de frivoles ornements. La poésie leur manque, il est vrai, si ce n'est cette poésie de l'âme qui n'est jamais plus profonde que quand elle ne cherche pas à s'exprimer ; ces vers latins de Santeul, qu'ils inspiraient, ou du moins qu'ils admiraient, me font l'effet des odes de Boileau ; l'âge de la poésie chrétienne était passé. Mais, dans l'expression d'une pensée tempérée,

moyenne et discrète, jamais on n'a été plus à l'unisson du sujet. Pascal lui-même, qui certes ne leur doit pas son génie, leur doit sa vérité ; si le hasard l'eût jeté dans l'école académique, il n'eût pas, je pense, été si exempt de toute afféterie. La note moyenne de la prose académique du *xvii^e* siècle est au ton de Sénèque. Le bon effet que produisent, traduites en français, les œuvres de cet habile rhéteur et même les déclamations tragiques qu'on met sous son nom, m'ont toujours paru quelque chose d'alarmant. Sénèque, prenons-y garde, est notre modèle ; quand nous ne sommes qu'à son diapason, nous passons pour sobres. Port-Royal seul a connu la simple allure de la belle antiquité, ce style qui laisse chacun à sa taille, ne donne pas les airs du génie à celui qui n'en a pas, mais, comme un juste vêtement, est l'exacte mesure de la pensée, et ne cherche d'autre élégance que celle qui résulte d'une rigoureuse propriété.

La destruction de cette grande école de bon sens et de vertu est l'un des actes dont il faut faire au gouvernement de Louis XIV les plus sérieux reproches. Jamais ne se dévoila plus tristement le défaut essentiel des pays centralisés, quelle que soit la forme de constitution qui les régit, je veux dire la jalousie de l'État, son hostilité contre ce qui existe par soi-même, sa haine de toute indépendance. Saint-Cyran était un *homme sans prises*, sur qui ni caresses ni menaces ne pouvaient rien. Il avait refusé un évêché ; or les pouvoirs despotiques regardent toujours comme séditieux ceux qu'ils ne peuvent gagner. On dut l'arrêter. « Feu M. le cardinal de Richelieu était pour lors à Compiègne, racontait à ce sujet aux religieuses elles-mêmes l'archevêque de Paris ; j'étais son maître de chambre ; il m'appela ce jour-là et me dit : « Beaumont, j'ai fait aujourd'hui une chose qui fera bien crier contre moi ; j'ai fait arrêter ce matin, par ordre du roi, l'abbé de Saint-Cyran. Je prévois que tout ce qu'il y a de savants et de gens de bien s'élèveront contre moi, car il faut demeurer d'accord qu'il a ces deux qualités, il est savant et homme de bien. Ainsi tous ceux qui le connaissent, et quantité de personnes de condition qu'il conduit, trouveront que j'au-

rai fait une grande injustice... » Et M. le cardinal ajouta : « Quoi qu'on puisse dire de moi dans cette occasion, je suis persuadé que l'Église et l'État me doivent savoir gré de ce que j'ai fait, et que je leur ai rendu un grand service ; car j'ai été bien averti que cet abbé a des opinions particulières et dangereuses, qui pourraient quelque jour exciter du bruit et de la division dans l'Église, et c'est une de mes maximes que tout ce qui peut faire du trouble dans la religion en peut aussi causer dans l'État, et qu'ainsi c'est rendre un service important à tous les deux que de prévenir cela. »

Cette erreur du grand cardinal fut fort exagérée sous le règne suivant. De plus en plus l'État devint le pacificateur universel, chargé de prévenir les divisions par l'extinction de ce qui fait le prix de la vie, le libre mouvement de l'esprit. L'administration en vint à s'envisager comme solidaire de tout ce qui se disait et se faisait dans le royaume, si bien qu'un couvent ne pouvait se réformer ni une querelle religieuse se vider sans elle. Port-Royal, il faut bien le dire, avait donné prise à ces tracasseries. La mère Angélique commit une faute toute française, le jour où, ne pouvant donner suffisamment cours à ses idées de discipline austère sous l'empire des *bonnes coutumes* de Cîteaux, elle sollicita en cour de Rome la translation de son monastère sous la juridiction de l'ordinaire. Au premier coup d'œil, quoi de plus légitime ? Les *bonnes coutumes* de Cîteaux, que le parti relâché voulait maintenir, étaient ce qu'on appelle des *abus*. La sainte abbesse crut sans doute faire un acte de politique chrétienne en s'appuyant pour les détruire sur le roi et sur le pape. On n'avait pas appris encore par de dures expériences que les abus valent mieux que les réformes, quand celles-ci se font par le principe administratif et par l'appel aux pouvoirs éloignés. La perte de Port-Royal fut la conséquence de cette faute capitale. Pour échapper aux relâchements de Cîteaux, on se soumit à l'archevêque : c'était se soumettre à la cour. Port-Royal fut sans défense le jour où son indépendance fit ombrage et où la cour put croire que des âmes capables de penser par elles-mêmes habitaient dans ses murs.

La petitesse des motifs qui guidèrent Louis XIV en cette circonstance serait incroyable si elle ne nous était attestée par les exécuteurs mêmes de ses volontés. Pressé par les religieuses, M. de Harlay finit par tout avouer : « Eh ! mon Dieu ! s'écria-t-il, ne le voit-on pas bien ? On parle toujours de Port-Royal, de ces messieurs de Port-Royal : le roi n'aime pas ce qui fait du bruit. Il a fait dire depuis peu à M. Arnauld qu'il ne trouvait pas bon que l'on fît chez lui des assemblées, qu'on ne trouve pas mauvais qu'il voie toute sorte de personnes indifféremment, comme le reste du monde ; mais à quoi bon que certaines gens se rencontrent toujours chez lui, et qu'il y ait tant de liaisons entre ces messieurs ? S'il fait des ouvrages, il peut en prendre l'avis des personnes publiques qui sont établies pour cela : pourquoi avoir toujours besoin de communiquer avec ces messieurs ? Le roi ne veut pas de ralliement : un corps sans tête est toujours dangereux dans un État ; il veut dissiper cela, et qu'on n'entende plus toujours dire : *Ces messieurs, ces messieurs de Port-Royal.* » Il répéta huit ou dix fois ce terme de *ralliement*, et il le mettait à tout. « Non pas qu'on blâme, avait-il soin de remarquer, aucune de ces personnes prises isolément ; au contraire, on peut dire, à considérer chacune en particulier, qu'elles sont toutes bonnes ; mais, lorsqu'elles viennent à se rallier, il s'en fait un corps sans chef. »

Ainsi le vrai crime de Port-Royal fut son importance. C'était une société qui se suffisait et vivait de soi. Dès lors, il y eut entre le roi et les solitaires une sorte de défi. Le roi déclara « qu'il viendrait à bout de la cabale, qu'il en faisait son affaire, que cela regardait sa personne, et qu'il serait en cela plus jésuite que les jésuites ». Il tint parole. Une pauvre vieille religieuse à l'agonie voulant revoir son confesseur expulsé, on s'adresse à l'archevêque. Celui-ci répond « qu'il ne peut en aucune façon du monde accorder la demande, cela dépendant du roi ; que, si l'on veut, il en parlera au roi, mais qu'il peut répondre par avance que le roi le refusera ». Le duc de Luynes avait deux filles à Port-Royal. Colbert lui conseille de les retirer, disant « qu'on ne ferait jamais rien pour leurs autres enfants tant que ces

deux-là seraient à Port-Royal ; que tous ceux qui y avaient des filles pensionnaires pouvaient s'attendre à ne point faire leurs affaires à la cour. Il est étrange, ajoutait Colbert, que je vous aie si souvent parlé de cela et que vous ne vous en mettiez pas plus en peine ; vous avez sept enfants, vous devez y penser. »

Le duc de Luynes retira ses deux filles. Le président Guedreville voulut cependant connaître le motif de ces rigueurs. Il alla trouver l'archevêque pour savoir si l'on avait découvert dans l'éducation de Port-Royal quelque chose de répréhensible. L'archevêque commença, selon son habitude, à faire un pompeux éloge de la sainte maison. Le président ayant insisté : « Eh ! monsieur, vous ne m'entendez pas, repartit l'archevêque, et c'est pour cela même qu'on y a été obligé. Cette maison avait trop de réputation : on se pressait d'y mettre des enfants ; des personnes de qualité leur en donnaient ; on se disait les uns aux autres la satisfaction qu'on en avait ; cela leur faisait des amis qui s'unissaient avec ceux de cette maison, et qui faisaient ensemble des pelotons contre l'État. Le roi n'a pas agréé cela ; il croit que ces unions sont dangereuses dans un État ; c'est ce que l'on a voulu dissiper. » Pressé de nouveau, l'archevêque résuma ainsi les griefs que l'on avait contre Port-Royal. « Le premier, que ces messieurs entretenaient un commerce avec les étrangers de toute sorte de pays ; le second, qu'au dehors de Port-Royal des Champs, il y avait des logements de quoi loger deux cents personnes ; le troisième, que, le revenu de ce monastère étant peu considérable, on y entretenait néanmoins une grande communauté qui subsistait, et que cela donnait lieu de conjecturer qu'il fallait que ce fût par des assistances que les religieuses recevaient de leurs amis, ce qui faisait craindre au roi que l'on ne pût se servir de ces mêmes amônes dans des occasions qui ne lui plairaient pas. »

Fatale conséquence du despotisme ! Voilà un souverain doué de rares qualités, voilà le maître de l'Europe, au lendemain du traité de Nimègue, occupé des salons dévots du faubourg Saint-Jacques, surveillant les relations de ses sujets, déclarant la guerre à un couvent où se groupe autour

de quelques âmes d'élite une inoffensive coterie ! Certes, il faut faire dans ces petitessees une large part à l'étroite vanité qui fut un des défauts les plus sensibles de Louis XIV. Mais je suis bien plus frappé encore de ce qu'avait de déplorable et de faux la position d'un souverain, obligé, par suite du principe qu'il représentait, de descendre à de telles tracasseries (1). Louis XIV eût été exempt de toute faiblesse personnelle, qu'il eût été amené à se faire théologien. Le souverain investi de l'omnipotence de l'État doit avoir en toute chose une opinion et en toute chose le dernier mot. Les atrocités de la persécution protestante, les rigueurs dont Port-Royal fut l'objet, la ridicule insistance que le roi mit à presser la sentence de Rome dans l'affaire du quiétisme, furent des faits déplorables, mais parfaitement logiques. La notion de l'État était portée à un tel degré d'exagération, qu'un pensionnat bien achalandé était devenu un rival de la royauté et un danger pour la société.

C'est à la vue de telles énormités qu'on s'explique cet effondrement, sans exemple depuis le temps des Sassanides, d'une société brillante, polie, éclairée, s'écroulant en un jour de fond en comble et pour jamais. On s'est habitué à traiter de critiques chagrins ceux qui demandent un compte sévère des destinées de la France au gouvernement que le concert des esprits superficiels proclame le type idéal de notre histoire. On oublie que ce gouvernement acheta sa grandeur éphémère en dévorant l'avenir. La Révolution n'a fait que continuer sa faute, qui a été l'extinction violente de tout développement individuel, la poursuite d'une uniformité fatale, l'application, en un mot, de ce principe

(1) Je trouve, dans le *Journal inédit* du marquis de Torcy, récemment publié par M. Frédéric Masson, Paris, 1884, le récit suivant du début de la séance d'un des conseils du roi (10 novembre 1709), où furent traitées les plus graves affaires : « Comme je commençais la lecture des lettres, le roi dit qu'il était arrivé une espèce de miracle à Amiens. Une religieuse, de celles qu'on avait dispersées de Port-Royal des Champs..., avait témoigné un repentir sincère de son opiniâtreté... Enfin, elle était morte dans ces sentiments de douleur et de pénitence comme une sainte. » Ce qu'on avait raconté au roi sur la rétractation de la vieille religieuse était au moins douteux. Dom Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal*, t. IX, p. 502 ss.

que tout ce qui crée un lien entre les hommes est un crime contre l'État. Les dernières générations goûteront les fruits de cette politique viagère et à courte vue. On guérit de tous les maux, excepté de l'abdication de soi-même. Les individualités une fois détruites par l'État ne se reconstituent pas ; car les libertés que l'État a englouties, l'État ne les rend jamais.

Une pensée triste accompagne le lecteur durant tout le cours de cette belle histoire, que M. Sainte-Beuve a si finement racontée. Ces saints et ces saintes qui, en plein *xvii^e* siècle, ont ramené les jours antiques, qui ont créé une Thébaidé à deux pas de Versailles, à quoi ont-ils servi ? Les réformes pour lesquelles ils ont froissé la nature, foulé aux pieds les plus légitimes instincts, bravé le sens humain, encouru l'anathème, nous paraissent puérides. Cet idéal de vie qu'ils croyaient le seul bon n'est plus le nôtre. Nous sommes pour les abus qu'ils réformèrent, et la sœur Morel, qui scandalisa si longtemps toute la maison en ne voulant pas céder son petit jardin, ne nous paraît pas fort coupable. Bien plus, en les voyant se séparer à ce point de la condition humaine, de ses joies et de ses tristesses, nous regrettons en eux quelque chose, et leur perfection nous semble voisine de la sécheresse du cœur. Le Maistre de Sacy confessant sa mère au lit de mort, sainte Françoise de Chantal abandonnant ses enfants pour suivre François de Sales, *M^{me}* de Maintenon enlevant les filles à leur mère pour le salut de leur âme, nous paraissent avoir péché contre la nature. A quoi donc servent les saints ? A quoi ont servi les stoïciens ? A quoi ont servi tant de belles âmes de l'antiquité mourante ? A quoi ont servi ces bouddhistes de l'Inde, si doux que leurs adversaires ont pu faire disparaître jusqu'à leur trace ? On ne sortirait pas de ce doute, si l'on s'en tenait à une conception étroite de la vie humaine. Les plus beaux miracles de dévouement et de patience ont été infructueux ; mais, quand on s'est rendu compte de ce qu'est le devoir, on arrive à croire qu'en morale l'effort vaut mieux que le résultat. Le résultat n'a de valeur que dans le temps ; l'effort vaut pour l'éternité. Témoignages vivants de la nature transcendante de l'homme, les saints sont ainsi la

Pierre angulaire du monde et le fondement de nos espérances. Ils rendent nécessaire l'immortalité ; c'est grâce à eux que le découragement moral et le scepticisme pratique peuvent être invinciblement réfutés. La sœur Marie-Claire rendant le dernier soupir en s'écriant : « Victoire ! victoire ! » put être soutenue par des principes qui ne sont plus les nôtres ; mais elle prouva que l'homme crée par sa volonté une force étrange dont la loi n'est pas celle de la chair ; elle révéla l'esprit par un argument meilleur que tous ceux de Descartes, et, en nous montrant l'âme se détacher comme un fruit mûr de sa tige, elle nous apprit à ne pas nous prononcer légèrement sur les limites de sa destinée.

TROISIÈME ARTICLE, 15 NOVEMBRE 1867

A travers les vives souffrances d'une maladie courageusement supportée, M. Sainte-Beuve vient d'achever la troisième édition de son histoire de Port-Royal (1). J'ai dit, il y a quelques années, ce que je pense de ce livre admirable, vrai chef-d'œuvre de critique et d'art, vrai modèle de la façon dont il convient d'écrire l'histoire religieuse. C'est à un juge plus désigné que moi, à celui d'entre nous qui, par une sorte d'héritage, a des droits spéciaux pour parler de Port-Royal (2), qu'il appartiendra de rendre compte de cette édition nouvelle. Qu'il suffise de dire, pour le moment, que M. Sainte-Beuve a fait à son travail de précieuses additions. Quelques personnages de troisième ou de quatrième plan ont été traités avec plus de détails. L'auteur a reçu de l'Église janséniste de Hollande des documents de grand intérêt. La publication des *Mémoires* du père Rapin, ennemi de Port-Royal, lui a fourni de curieux renseignements, mêlés à d'injustes attaques. M. de Chantelauze a bien voulu anticiper, en faveur de l'éminent historien, sur ses futurs travaux, et lui communiquer un long

(1) *Port-Royal*, 6 volumes in-8°, Hachette.

(2) M. de Sacy. Les trois articles que nous reproduisons ici parurent dans le *Journal des Débats*.

Mémoire concernant les relations du cardinal de Retz avec les jansénistes, Mémoire qui présente le caractère ecclésiastique de ce personnage singulier sous un nouveau jour. Un morceau inappréciable est la notice sur M. de Pontchâteau, que M. Sainte-Beuve a reçu des jansénistes d'Utrecht. C'est un tableau, plein de naïveté et de grandeur, de la vie et de la mort d'un saint. Sur Nicole, sur Racine, sur M. Olier, il y a des particularités inédites et de grand prix.

Ce que M. Sainte-Beuve indique surtout avec une rare justesse, c'est la signification nationale de Port-Royal et le genre d'intérêt que cette grande école a pour nous. Port-Royal est un des premiers titres de gloire de la France. C'est la meilleure preuve que l'on puisse opposer à ceux qui soutiennent que notre pays est incapable de sérieux. Port-Royal fut un essai pour faire de la France une nation instruite, honnête, ayant souci du vrai, plus amoureuse d'être que de paraître, comme sont l'Allemagne et la Hollande. Si Port-Royal eût réussi, nous n'eussions eu ni la Régence, ni la philosophie du XVIII^e siècle en ce qu'elle a de superficiel, ni la Révolution, ni le néo-catholicisme. Les hommes de cette école étaient des chrétiens très absolus ; c'étaient au moins des chrétiens réfléchis et savants. Il n'en faut pas davantage. Certes la critique de Tillemont est étroite et timide ; mais elle est parfaitement consciencieuse. Si cette école sincère se fût continuée, elle fût arrivée bien vite à la complète indépendance. Pour tirer Christian Baur de Le Nain de Tillemont, il faut deux générations de savants. La libre pensée vient ou de peu de religion, ou d'une religion sérieuse. A propos de M. Le Tourneux, accusé d'incliner au déisme : « Mais y pense-t-on, dit M. Sainte-Beuve, un janséniste, bien loin de ne pas croire à la divinité de Jésus-Christ, y croirait plutôt deux fois qu'une. » Sûrement ; mais le janséniste y croyait en vertu d'un exercice sérieux de la raison. Or ce même exercice sérieux de la raison portera peut-être son petit-fils à n'y plus croire. Quand on professe un dogme par réflexion personnelle, on est bien près de ne plus le professer et de l'avouer. Il n'y a que la routine et la politique qui ne doutent jamais, ou plutôt qui n'avouent jamais leurs

doutes. Les descendants de quakers sont souvent, de nos jours, des protestants plus éclairés que ceux qui appartiennent au troupeau orthodoxe. Ce qui fût sorti de Port-Royal, ou plutôt de la direction intellectuelle et morale que marqua cette grande Société, c'eût été une culture d'esprit analogue à celle des universités allemandes. Ce qui sortit des jésuites, ce fut Voltaire.

Je ne cacherai pas qu'à Port-Royal je préfère l'école protestante française, telle qu'elle se développa depuis Henri IV jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes. Mais cette école est loin de nous ; elle rompit net avec la tradition de la France ; elle n'eut guère d'écrivains (péché irrémissible en France). Port-Royal, au contraire, peut être en tout notre modèle. Et d'abord, la langue des écrivains de Port-Royal est la perfection. Elle a la qualité suprême de la prose, celle qui résume toutes les autres, le naturel. Elle ne se propose qu'un but, dire clairement ce qu'on veut dire, sans la moindre envie de prouver qu'on a du talent. Par là, elle est au-dessus de toutes les révolutions scientifiques et intellectuelles. Sur le fond des choses, nous pensons autrement que ces grands prosateurs du *xvii^e* siècle ; leurs idées en histoire, en philosophie ne nous satisfont nullement ; mais leur langue suffit à tout ; elle peut servir à exprimer des pensées opposées aux leurs, car elle a pour loi unique le bon sens, l'amour de la clarté et de la vérité. Chose singulière ! le principe qui fait les bons écrivains est le même que celui qui fait les saints. L'amour-propre, l'envie de briller sont le défaut capital, qu'il s'agisse de morale religieuse ou qu'il s'agisse d'élocution ; l'oubli de soi, le mépris du succès sont la règle du bien dans tous les genres.

En fait de méthodes d'enseignement, Port-Royal devrait aussi être imité. Ses écoles furent bien supérieures à celles des jésuites. Le malheur de notre université est d'avoir beaucoup trop copié ces derniers, avec leurs procédés artificiels ne visant qu'aux lauriers de collège, leur science qui n'est qu'un placage extérieur et nullement une culture de l'esprit, leurs recettes pour briller dans les concours et les exercices publics, leur faux humanisme renfermé dans

les dictées, les cahiers, les extraits, ne mettant jamais l'élève en face de la vraie antiquité.

Mais c'est surtout l'esprit des maîtres de Port-Royal qui doit être le principe moral du petit nombre d'hommes qui protestent encore en France contre le faux goût. Nous ne pouvons avoir leurs convictions religieuses ; mais nous devrions leur ressembler en tout, sauf la foi. « Ne voyez-vous pas, me dira-t-on, que vous me demandez un effet sans cause ? Cette foi était l'origine de leur force, de leur sérieux, de leur abnégation. » — Hélas ! serait-il vrai en effet que, pour réaliser dans tous les ordres quelque chose de grand et de fort, il soit besoin de convictions absolues, d'idées étroites, de limites d'esprit, de préjugés ? L'intelligence tout à fait libre et dégagée serait-elle fatalement condamnée à l'impuissance en fait de politique, de vertu, de grand art ? N'exagérons rien cependant. « La religion seule, dit Fontenelle, fait quelquefois des conversions surprenantes ; mais elle ne fait guère une vie égale et uniforme, si elle n'est entée sur un naturel philosophe. » M. Littré égale par sa force morale, par son parfait renoncement et son austérité littéraire, les plus beaux caractères de Port-Royal, et il n'a nullement la foi de Port-Royal. Il y a dans les universités et les académies de l'Allemagne, des Le Nain de Tillemont qui ne croient pas au surnaturel. « Cette circoncision générale de cœur et d'esprit », que M. Sainte-Beuve présente avec justesse comme le trait essentiel des pieux ascètes dont il a écrit l'histoire, est l'effet de la race et de l'éducation encore plus que de tel ou tel symbole abstrait. Qui admire et aime maintenant ces grands hommes d'un autre âge ? Nous autres, qu'ils eussent sûrement traités de libertins.

Remercions donc M. Sainte-Beuve de nous avoir donné le touchant tableau de ces vertus sublimes, de ces luttes courageuses soutenues par goût de la vérité. Pour bien faire l'histoire d'une secte, d'une école, d'une Église, il faut l'aimer, mais il n'en faut pas faire partie. M. Sainte-Beuve réalise parfaitement cette condition de la grande histoire. Sa sympathie pour Port-Royal n'a rien de dogmatique ; elle lui laisse l'entière liberté de son jugement.

Entre les additions qui donnent tant de prix à l'édition nouvelle, le plus beau morceau est peut-être l'adieu que l'auteur fait lui-même à ses héros. Gibbon raconte que, le jour où, dans son jardin de Lausanne, il écrivit les dernières lignes de son grand ouvrage, il éprouva un sentiment de tristesse. L'auteur de *Port-Royal*, au moment où il achevait la dernière page du manuscrit de son livre, un jour du mois d'août 1857, reprit la plume pour écrire en manière de conclusion les pages suivantes :

« J'ai terminé cette histoire, commencée depuis si longtemps et dont je ne me suis jamais séparé au milieu même des distractions en apparence les plus contraires, cette description fidèle d'une tribu, d'une race sainte.

Qu'ai-je voulu ? qu'ai-je fait ? qu'y ai-je gagné ?

Jeune, inquiet, malade, amoureux et curieux des fleurs les plus cachées, je voulais surtout, à l'origine, en pénétrant le mystère de ces âmes pieuses, de ces existences intérieures, y recueillir la poésie intime et profonde qui s'en exhalait. Mais à peine avais-je fait quelques pas, que cette poésie s'est évanouie ou a fait place à des aspects plus sévères : la religion seule s'est montrée dans sa rigueur, et le christianisme dans sa nudité.

Cette religion, il m'a été impossible d'y entrer autrement que pour la comprendre, pour l'exposer. J'ai plaidé pour elle devant les incrédules et les railleurs ; j'ai plaidé la *Grâce*, j'ai plaidé la *Pénitence* ; j'en ai dit le côté élevé, austèrement vénérable ou même tendrement aimable ; j'ai cherché à en mesurer les degrés — j'ai compté les degrés de l'échelle de Jacob. Là s'est borné mon rôle, là mon fruit.

Directeurs redoutés et savants, illustres solitaires, parfaits confesseurs et prêtres, vertueux laïques qui seriez prêtres ailleurs et qui n'osiez prétendre à l'autel, vous tous, hommes de bien et de vérité, quelque respect que je vous aie voué, quelque attention que j'aie mise à suivre et à marquer vos moindres vestiges, je n'ai pu me ranger à être des vôtres. Si vous étiez vivants, si vous reveniez sur la terre, est-ce à vous que je courrais d'abord ? J'irais une ou deux fois peut-être pour vous saluer et comme par devoir, et aussi pour vérifier en vous l'exactitude de mes tableaux ; mais je ne serais pas votre disciple. J'ai été votre biographe, je n'ose dire votre peintre ; hors de là, je ne suis point à vous.

Ce que je voudrais avoir fait du moins, c'est d'amener les autres, à votre égard, au point où je suis moi-même : concevoir l'idée de vos vertus et de vos mérites en même temps que de vos singularités, sentir vos grandeurs et vos misères, le côté sain et le côté malade (car, vous aussi, vous êtes malades) ; — en un mot, à force de contempler vos physionomies, donner et sentir l'étincelle, celle même qu'on appelle divine, mais une étincelle toujours passagère, et qui laisse l'esprit aussi libre, aussi serein dans sa froideur, aussi impartial après que devant.

Il y aurait eu un profit plus grand peut-être à tirer de votre commerce, un profit pratique et tout applicable aux mœurs. Pendant que je vous étudiais, j'ai souffert, mais ç'a été tout humainement. J'ai été plus occupé des blessures de mon amour-propre que du fond même qui vous concernait. Je ne vous ai point imités, je n'ai jamais songé à faire comme vous, à mettre au pied de la Croix (ce qui n'est que la forme la plus sensible de l'idée de Dieu) les contrariétés, les humiliations même et les injustices que j'éprouvais à cause de vous et autour de vous.

J'ai eu beau faire, je n'ai été et ne suis qu'un investigateur, un observateur sincère, attentif et scrupuleux. Et même, à mesure que j'ai avancé, le charme s'en étant allé, je n'ai plus voulu être autre chose. Il m'a semblé qu'à défaut de la flamme poétique qui colore, mais qui leurre, il n'y avait point d'emploi plus légitime et plus honorable de l'esprit que de voir les choses et les hommes comme ils sont, et de les exprimer comme on les voit, de décrire autour de soi, en serviteur de la science, les variétés de l'espèce, les diverses formes de l'organisation humaine, étrangement modifiée au moral dans la société et dans le dédale artificiel des doctrines. Et quelle doctrine plus artificielle que la vôtre ! Vous avez toujours parlé de vérité, et vous avez tout sacrifié à ce qui vous est apparu sous ce nom : j'ai été à ma manière un homme de vérité, aussi avant que je l'ai pu atteindre.

Mais cela même, que c'est peu ! que notre regard est borné ! qu'il s'arrête vite ! qu'il ressemble à un pâle flambeau allumé un moment au milieu d'une nuit immense ! et comme celui qui avait le plus à cœur de connaître son objet, qui mettait le plus d'ambition à le saisir et le plus d'orgueil à le peindre, se sent impuissant et au-dessous de sa tâche, le jour où, la voyant à peu près terminée, et le résultat obtenu, l'ivresse de sa force s'apaise, où la défaillance finale et l'inévitable

dégoût le gagnent, et où il s'aperçoit à son tour qu'il n'est qu'une illusion des plus fugitives au sein de l'illusion infinie. »

Peut-on être en meilleurs termes un sage de cette aimable et douce école de l'Ecclésiaste, qui, non par scepticisme, mais par expérience et maturité, aimait à répéter sans cesse : « Tout est vain ? »

SPINOZA

CONFÉRENCE TENUE A LA HAYE, LE 12 FÉVRIER 1877 (1)

Deux centième anniversaire de la mort de Spinoza

MONSEIGNEUR (2),

MESDAMES ET MESSIEURS,

IL y a donc aujourd'hui deux cents ans que, dans l'après-midi, à peu près à l'heure qu'il est, expirait à quarante-trois ans, sur le quai paisible de Pavilioengracht, à quelques pas d'ici, un pauvre homme dont la vie avait été si profondément silencieuse, que son dernier soupir fut à peine entendu. Il habitait une chambre écartée, chez de bons bourgeois qui, sans le comprendre, avaient pour lui une vénération instinctive. Le matin de son dernier jour, il descendit selon son habitude chez ses hôtes ; c'était un jour de service religieux ; le doux philosophe s'entretint avec ces braves gens de ce qu'avait dit le ministre, l'approuva fort et leur conseilla de s'y conformer. L'hôte et l'hôtesse (nommons-les, Messieurs, ils ont, par leur honnête sincérité, leur place en cette belle idylle de La Haye, racontée par Colerus), le mari et la femme Van der Spyk, retournèrent à leurs dévotions. Quand ils revinrent chez eux, leur paisible locataire était mort. L'enterrement eut lieu le 25 février, comme s'il se fût agi d'un fidèle du Christ, dans la nouvelle église sur le Spuy. Tous les gens du quar-

(1) Conférence parue à La Haye, le 21 février 1877, in-8°, 31 p. (N. del'éd.)

(2) Son Altesse royale le prince Alexandre des Pays-Bas.

tier regrettèrent fort la disparition du sage qui avait vécu au milieu d'eux comme l'un d'eux. Ses hôtes gardèrent religieusement son souvenir et ceux qui l'avaient approché ne parlaient jamais de lui sans l'appeler, selon l'usage, « le bienheureux Spinoza ».

Qui aurait pu, vers le même temps, démêler le courant d'opinion qui s'établissait dans les cercles prétendus éclairés du pharisaïsme d'alors, aurait vu, par un étrange contraste, ce philosophe, si aimé des simples et de ceux qui avaient le cœur pur, devenir l'épouvantail de l'étroite orthodoxie qui prétendait posséder le privilège de la vérité. Un scélérat, une peste, un suppôt de l'enfer, le plus méchant athéiste qui fut jamais, un homme couvert de crimes, voilà ce que devint dans l'opinion des théologiens et des philosophes bien pensants le solitaire de Pavilioengracht. Des portraits de lui se répandirent, où on le montrait « portant sur son visage les signes de la réprobation ». Un grand philosophe, aussi hardi que lui, mais moins conséquent et moins complètement sincère, l'appela « un misérable ». Mais la justice eut son tour. L'esprit humain, en arrivant vers la fin du XVIII^e siècle, surtout en Allemagne, à une théologie plus modérée et à une philosophie plus large, reconnut en Spinoza le précurseur d'un Évangile nouveau. Jacobi mit le public dans la confiance d'une conversation qu'il avait eue avec Lessing. Il était allé chez Lessing dans l'espérance que celui-ci lui viendrait en aide contre Spinoza. Quel fut son étonnement quand il trouva dans Lessing un spinoziste avoué ! « *Er ist nicht* », lui dit ce dernier, voilà toute la philosophie. » Celui qu'un siècle entier a déclaré athée, Novalis le trouve « ivre de Dieu ». Ses livres oubliés, on les publie, on les recherche avidement. Schleiermacher, Goethe, Hegel, Schelling proclament tous d'une seule voix Spinoza le père de la pensée moderne. Il y eut peut-être quelque exagération dans ce premier élan de réparation tardive ; mais le temps, qui met tout à sa place, a consacré au fond l'arrêt de Lessing, et il n'est plus aujourd'hui un esprit éclairé qui ne salue dans Spinoza l'homme qui eut à son heure la plus haute conscience du divin. C'est dans cette pensée, Messieurs, que vous avez voulu que cette

tombe humble et pure eût son anniversaire. C'est l'affirmation commune d'une foi libre dans l'infini qui réunit en ce jour, aux lieux mêmes témoins de tant de vertu, la réunion la plus choisie qu'un homme de génie puisse grouper autour de lui après sa mort. Une souveraine aussi distinguée par les dons de l'intelligence que par ceux de l'âme est présente en esprit au milieu de nous. Un prince, juste appréciateur de tous les mérites, a voulu, en faisant par sa présence l'éclat de cette solennité, témoigner qu'aucune des gloires de la Hollande ne lui est étrangère, et qu'il n'y a pas de pensée si élevée qui échappe à son jugement éclairé, à sa philosophique admiration.

L'illustre Baruch de Spinoza naquit à Amsterdam au moment où votre république atteignait le plus haut degré de sa gloire et de sa puissance. Il appartenait à cette grande race qui, par l'influence qu'elle a exercée et par les services qu'elle a rendus, occupe une place si exceptionnelle dans l'histoire de la civilisation. Miracle à sa manière, le développement du peuple juif prend place immédiatement à côté de cet autre miracle, le développement de l'esprit grec ; car, si la Grèce a réalisé d'abord l'idéal de la poésie, de la science, de la philosophie, de l'art, de la vie profane, si j'ose m'exprimer ainsi, le peuple juif a fait la religion du genre humain. Ses prophètes inaugurèrent dans le monde l'idée de justice, la revendication des droits du faible, revendication d'autant plus âpre que, toute idée de rémunérations futures leur étant étrangère, ils rêvaient sur cette terre et dans un avenir prochain la réalisation de l'idéal. Un juif, Isaïe, 750 ans avant Jésus-Christ, ose dire que les sacrifices sont de peu de conséquence et qu'une seule chose importe, la *pureté* du cœur et des mains. Puis, quand les événements de la terre semblent contrarier d'une façon irrémédiable ces brillantes utopies, Israël a des volte-face sans pareilles. Transportant dans le domaine de l'idéalisme *pur* ce royaume de Dieu que la terre ne comporte

pas, une moitié de ses fils fonde le christianisme ; une autre continue, à travers les bûchers du moyen âge, cette imperturbable protestation : « Écoute, Israël ; Jéhovah, ton Dieu, est unique ; saint est son nom. » Cette puissante tradition d'idéalisme et d'espérance contre tout espoir, cette religion qui obtient de ses adhérents les plus héroïques sacrifices sans qu'il soit dans son essence de leur rien promettre de certain au delà de la vie, fut le milieu sain et fortifiant dans lequel se développa Spinoza. Son éducation fut d'abord tout hébraïque : la littérature d'Israël fut sa première et, à vrai dire, sa perpétuelle maîtresse, la méditation de toute sa vie.

Comme il arrive d'ordinaire, la littérature hébraïque, en prenant le caractère d'un livre sacré, était devenue le sujet d'une exégèse conventionnelle, où il s'agissait bien moins d'expliquer les vieux textes au sens de leurs auteurs, que d'y trouver un aliment pour les besoins moraux et religieux des temps. L'esprit pénétrant du jeune Spinoza vit bientôt tous les défauts de l'exégèse de la synagogue ; la Bible qu'on lui enseignait était défigurée par plus de deux mille ans de contresens accumulés. Il voulut percer au delà. Au fond, il était avec les vrais pères du judaïsme, et en particulier avec ce grand Maimonide, qui avait trouvé moyen d'introduire dans le judaïsme les plus fortes hardiesses de la philosophie. Il entrevoyait avec une sagacité merveilleuse les grands résultats de l'exégèse critique qui devait, cent vingt-cinq ans plus tard, donner l'intelligence véritable des plus belles œuvres du génie hébreu. Était-ce là détruire la Bible ? A-t-elle perdu, cette littérature admirable, à être comprise dans sa physionomie réelle, plutôt que reléguée hors des lois communes de l'humanité ? Non, certes. Les vérités révélées par la science dépassent toujours les rêves que la science détruit. Le monde de Laplace l'emporte, j'imagine, en beauté sur celui d'un Cosmas Indicopleuste, se figurant l'univers comme un coffre, sur le couvercle duquel les étoiles filent dans des rainures à quelques lieues de nous. La Bible, de même, est plus belle quand on sait y voir échelonnés, sur un canevas de mille années, chaque aspiration, chaque soupir, chaque prière de

la plus haute conscience religieuse qui fut jamais, que quand on s'oblige à y trouver un livre comme il n'y en eut jamais, rédigé, conservé, interprété au rebours de toutes les règles ordinaires de l'esprit humain.

Mais les persécutions du moyen âge avaient produit dans le judaïsme l'effet ordinaire des persécutions ; elles avaient rendu les esprits étroits et timides. Quelques années auparavant, à Amsterdam, l'infortuné Uriel Acosta avait expié cruellement des hésitations que le fanatisme trouve aussi coupables que l'incrédulité avouée. Les hardiesses du jeune Spinoza furent encore plus mal reçues ; on l'anathématisa, et il dut se soumettre à une excommunication qu'il n'avait pas recherchée. Bien vieille histoire, Messieurs, que celle-là ! Les communions religieuses, berceaux bienfaisants de tant de sérieux et de vertu, n'admettent pas qu'on ne se renferme point exclusivement dans leur sein ; elles ont la prétention d'emprisonner à jamais la vie qui a pris chez elles ses commencements ; elles traitent d'apostasie la légitime émancipation de l'esprit qui cherche à voler seul. On croit entendre l'œuf accuser d'ingratitude l'oiseau qui s'en est échappé ; l'œuf a été nécessaire à sa date, puis il devient une gêne ; il faut qu'il soit brisé. Merveille vraiment qu'Érasme de Rotterdam se soit trouvé à l'étroit dans sa cellule, que Luther n'ait pas préféré ses vœux de moine au vœu bien autrement saint que tout homme a contracté, par le seul fait de son être, envers la vérité ! C'est dans le cas où Érasme eût persisté dans sa routine monastique, où Luther eût continué à distribuer des brevets d'indulgence, qu'ils eussent mérité d'être appelés apostats. Spinoza a été le plus grand des juifs modernes, et le judaïsme l'a exilé ; rien de plus simple : cela devait être ; cela sera toujours. Les symboles finis, prison de l'esprit infini, protestent éternellement contre l'effort de l'idéalisme pour les élargir. L'esprit, de son côté, lutte éternellement pour avoir plus d'air et de jour. Il y a dix-huit cent cinquante ans, la synagogue déclara séducteur celui qui devait faire la fortune sans égale des maximes de la synagogue. Et l'Église chrétienne, combien de fois n'a-t-elle pas chassé de son sein ceux qui devaient lui faire le plus

d'honneur ? Le devoir en pareil cas est accompli, Messieurs, quand on garde un pieux souvenir de l'éducation qu'on a reçue dans son enfance. Libre aux vieilles Églises d'accuser de sacrilège celui qui les quitte ; elles ne réussiront pas à obtenir de nous un autre sentiment que celui de la reconnaissance ; car, après tout, le mal qu'elles peuvent nous faire n'est rien auprès du bien qu'elles nous ont fait.

II

Voilà donc l'excommunié de la synagogue d'Amsterdam forcé de se créer une demeure spirituelle hors de la maison qui ne voulait plus de lui. Il avait les plus grandes sympathies pour le christianisme ; mais il craignait toutes les chaînes ; il ne l'embrassa pas. Descartes venait de renouveler la philosophie par son rationalisme ferme et sobre ; Descartes fut son maître ; il prit les problèmes où les avait portés ce grand esprit : il vit que sa théologie, par crainte de la Sorbonne, était restée toujours un peu sèche. Oldenburg lui demandant un jour quel défaut il trouvait à la philosophie de Descartes et de Bacon, Spinoza répondit que le principal était qu'ils ne s'occupaient pas assez de la cause première. Peut-être ses souvenirs de théologie juive, cette antique sagesse des Hébreux devant laquelle il s'incline fréquemment, lui suggéraient-ils à cet égard des vues plus hautes, des aspirations plus ambitieuses. Non seulement les idées du vulgaire, mais même celles des penseurs sur la divinité lui parurent insuffisantes : il vit bien qu'on ne saurait faire à l'infini une part limitée, que la divinité est tout ou rien, que, si le divin est quelque chose, il doit tout pénétrer. Durant vingt ans, il médita sur ces problèmes sans en détacher un moment sa pensée. Le dégoût des systèmes et des formules abstraites ne nous permet plus aujourd'hui d'accepter d'une manière absolue les propositions dans lesquelles il crut enfermer les secrets de l'infini. L'univers pour Spinoza, comme pour Descartes, n'était qu'étendue et pensée ; la chimie et la physiologie manquaient à cette grande école, trop exclusivement géométrique et méca-

nique. Étranger à l'idée de la vie et aux notions sur la constitution des corps que la chimie devait révéler, trop attaché encore aux expressions scolastiques de substance et d'attribut, Spinoza n'arriva point à cet infini vivant et fécond que la science de la nature et de l'histoire nous montre présidant dans l'espace sans bornes à un développement toujours de plus en plus intense ; mais, à part quelque sécheresse dans l'expression, quelle grandeur dans cette inflexible déduction géométrique, aboutissant à la proposition suprême : « Il est de la nature de la substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis, infiniment modifiés ! » Dieu est ainsi la pensée absolue, la conscience universelle. L'idéal existe, il est même la vraie existence ; le reste n'est qu'apparence vaine. Les corps et les âmes sont de purs modes, dont Dieu est la substance ; il n'y a que les modes qui tombent dans la durée ; la substance est toute dans l'éternité. De la sorte, Dieu ne se prouve pas, son existence résulte de son idée seule ; tout le contient et le suppose. Dieu est la condition de toute existence, de toute pensée. Si Dieu n'existait pas, la pensée pourrait concevoir plus que la nature ne pourrait fournir, ce qui est contradictoire.

Spinoza ne vit pas clairement le progrès universel ; le monde comme il le conçoit semble cristallisé, en quelque sorte, dans une matière qui est l'étendue incorruptible, dans une âme qui est la pensée immuable ; le sentiment de Dieu lui enlève le sentiment de l'homme ; sans cesse en face de l'infini, il n'aperçut pas suffisamment ce qui se cache de divin dans les manifestations relatives ; mais il vit mieux que personne l'éternelle identité qui sert de base à toutes les évolutions passagères. Tout ce qui est borné lui sembla frivole et indigne d'occuper un philosophe. D'un vol hardi, il atteignit les hauts sommets couverts de neige, sans avoir un regard pour le riche épanouissement de vie qui se produit au flanc de la montagne. A cette hauteur, où toute autre poitrine que la sienne devient haletante, il vit, il jouit ; il s'y épanouit comme fait le commun des hommes dans les molles régions tempérées. Ce qu'il lui faut à lui, c'est l'air du glacier, avec son âpreté forte et pénétrante.

Il ne demande pas qu'on l'y suive ; il est comme Moïse, à qui se révèlent sur la montagne des secrets inconnus au vulgaire ; mais croyez-le, Messieurs, il a été le Voyant de son âge ; il a été à son heure celui qui a vu le plus profond en Dieu.

III

On croirait qu'isolé sur ces cimes neigeuses, il aurait dû être dans les choses humaines un esprit faux, un utopiste, ou un sceptique dédaigneux ? Il n'en était rien, Messieurs. L'application de ses principes aux sociétés humaines le préoccupait sans cesse. Le pessimisme de Hobbes et les rêves de Thomas Morus lui répugnaient également. Une moitié au moins du *Traité théologico-politique*, paru en 1670, pourrait être réimprimée aujourd'hui sans rien perdre de son à-propos. Écoutez ce titre admirable : *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate coli non posse*. On s'imaginait depuis des siècles que la société repose sur des dogmes métaphysiques ; Spinoza voit avec justesse que les dogmes prétendus nécessaires à l'humanité ne sauraient échapper à la discussion ; que la révélation même, s'il y en a une, traversant, pour arriver jusqu'à nous, les facultés de l'esprit humain, n'échappe pas plus que le reste à la critique. Je voudrais pouvoir vous citer tout entier cet admirable chapitre xx, où notre grand publiciste établit avec une supériorité magistrale ce dogme, nouveau alors, contesté encore aujourd'hui, qui s'appelle la liberté de conscience : « La fin dernière de l'État, dit-il, est non pas de dominer les hommes, de les retenir par la crainte, de les soumettre à la volonté d'autrui, mais, tout au contraire, de permettre à chacun autant que possible de vivre en sécurité, c'est-à-dire de conserver intact le droit naturel qu'il a de vivre sans dommage ni pour lui ni pour autrui. Non, dis-je, l'État n'a pas pour fin de transformer les hommes d'être raisonnables en animaux

ou en automates ; il a pour fin de faire en sorte que les citoyens développent en sécurité leur corps et leur esprit, fassent librement usage de leur raison. La fin de l'État, c'est donc véritablement la liberté... Quiconque veut respecter les droits du souverain ne doit jamais agir en opposition avec ses décrets ; mais chacun a le droit de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense, pourvu qu'il se borne à parler et à enseigner au nom de la pure raison, et qu'il n'essaye pas, de son autorité privée, d'introduire des innovations dans l'État. Par exemple, un citoyen démontre qu'une certaine loi répugne à la saine raison et il pense qu'elle doit être, pour ce motif, abrogée ; s'il soumet son sentiment au jugement du souverain, auquel seul il appartient d'établir et d'abolir les lois, et si pendant ce temps il n'agit en rien contre la loi, certes il mérite bien de l'État comme le meilleur citoyen... »

« ... Admettons qu'il soit possible d'étouffer la liberté des hommes et de leur imposer le joug, à ce point qu'ils n'osent pas même murmurer quelques paroles sans l'approbation du souverain, jamais, à coup sûr, on n'empêchera qu'ils ne pensent selon leur libre volonté. Que suivra-t-il donc de là ? C'est que les hommes penseront d'une façon, parleront d'une autre ; que par conséquent la bonne foi, vertu si nécessaire à l'État, se corrompra ; que l'adulation, si détestable, et la perfidie seront en honneur, entraînant avec elles la décadence de toutes les bonnes et saines habitudes... Quoi de plus funeste pour un État que d'exiler comme des méchants d'honnêtes citoyens, parce qu'ils n'ont pas les opinions de la foule et qu'ils ignorent l'art de feindre ! Quoi de plus fatal que de traiter en ennemis et d'envoyer à la mort des hommes qui n'ont commis d'autre crime que celui de penser avec indépendance ! Voilà donc l'échafaud, épouvante des méchants, qui devient le glorieux théâtre où la tolérance et la vertu brillent dans tout leur éclat et couvrent publiquement d'opprobre la majesté souveraine. A coup sûr, on ne saurait apprendre à ce spectacle qu'une seule chose, c'est à imiter ces nobles martyrs, ou, si l'on craint la mort, à se faire le lâche flatteur du pouvoir. Rien n'est donc si périlleux que de rapporter et de soumettre au

droit divin des choses de pure spéculation et d'imposer des lois aux opinions qui sont ou peuvent être un sujet de discussion parmi les hommes. Que si le droit de l'État se bornait à réprimer les actes en laissant l'impunité aux paroles, les controverses ne tourneraient pas si souvent en séditions. »

Plus sage que tant de prétendus hommes pratiques, notre spéculatif voit parfaitement qu'il n'y a de gouvernements durables que les gouvernements raisonnables, et qu'il n'y a de gouvernements raisonnables que les gouvernements tempérés. Loin d'absorber l'individu dans l'État, il crée à celui-ci de solides garanties contre l'omnipotence de l'État. Ce n'est pas un révolutionnaire, c'est un modéré ; il transforme, il explique, mais il ne détruit pas. Son Dieu n'est pas de ceux qui se plaisent aux cérémonies, aux sacrifices, à l'odeur de l'encens, et pourtant Spinoza n'entend nullement ruiner la religion ; il a pour le christianisme une vénération profonde, un tendre et sincère respect. Le surnaturel n'a pas de sens dans sa doctrine ; d'après ses principes, quelque chose qui serait hors de la nature serait hors de l'être, et par conséquent ne se pourrait concevoir ; les révélateurs, les prophètes ont été des hommes comme les autres. « Ce n'est point penser, dit-il, c'est rêver, que de croire que les prophètes ont eu un corps humain et n'ont pas eu une âme humaine, et par conséquent que leur science et leurs sensations ont été d'une autre nature que la nôtre. » Le prophétisme n'a pas été l'apanage d'un seul peuple, du peuple juif. La qualité de Fils de Dieu n'a pas été le privilège d'un seul homme. « ... Pour vous montrer ouvertement ma pensée, je dis qu'il n'est pas absolument nécessaire pour le salut de connaître le Christ selon la chair ; mais il en est tout autrement si l'on parle de ce fils de Dieu, c'est-à-dire de cette éternelle sagesse de Dieu qui s'est manifestée en toute chose et principalement dans l'âme humaine et plus encore que partout ailleurs dans Jésus-Christ. Sans cette sagesse, nul ne peut parvenir à l'état de béatitude, puisque seule elle nous enseigne ce que c'est que le vrai et le faux, le bien et le mal... Quant à ce qu'ajoutent certaines Églises,... j'ai expressément averti que je ne savais point

ce qu'elles veulent dire, et, pour parler franchement, j'avouerai qu'elles me semblent tenir le même langage que si l'on prétendait qu'un cercle a revêtu la nature d'un carré. » Schleiermacher disait-il autre chose, et Spinoza, fondateur avec Richard Simon de l'exégèse biblique de l'Ancien Testament, n'est-il pas en même temps le précurseur des théologiens libéraux qui, de nos jours, ont montré que le christianisme pouvait garder tout son éclat sans le surnaturel ? Ses lettres à Oldenburg sur la résurrection de Jésus-Christ et sur la manière dont saint Paul l'entendait sont des chefs-d'œuvre qui, cent cinquante ans plus tard, auraient passé pour le manifeste de toute une école de théologie critique.

Peu importe, aux yeux de Spinoza, qu'on entende les mystères de telle ou telle façon, pourvu qu'on les entende dans un sens pieux ; la religion n'a qu'un but, la piété ; ce qu'il faut lui demander, ce n'est pas de la métaphysique, ce sont des directions pratiques. Au fond, il n'y a qu'une seule chose dans l'Écriture comme dans toute révélation : « Aimez votre prochain. » Le fruit de la religion, c'est la béatitude ; chacun y participe dans une mesure proportionnelle à sa capacité et à ses efforts. Les âmes que la raison gouverne, les âmes philosophiques, qui dès ce monde vivent en Dieu, sont à l'abri de la mort ; ce que la mort leur ôte n'est d'aucun prix ; mais les âmes faibles ou passionnées périssent presque tout entières, et la mort, au lieu d'être pour elles un simple accident, atteint jusqu'au fond de leur être... L'ignorant, qui se laisse conduire par l'aveugle passion, est agité en mille sens divers par les causes extérieures, et ne jouit jamais de la véritable paix de l'âme ; pour lui, cesser de pâtir, c'est cesser d'être. Au contraire, l'âme du sage peut à peine être troublée. Possédant, par une sorte de nécessité éternelle, la conscience de soi-même et de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être, et la véritable paix de l'âme, il la garde toujours.

Il ne supportait pas que l'on considérât sa tentative comme irrégulière ou subversive. Le timide Oldenburg ne lui cachait pas que quelques-unes de ses opinions paraissaient à certains lecteurs tendre au renversement de la

piété. « Tout ce qui s'accorde avec la raison, répondait Spinoza, je le crois parfaitement utile à la pratique de la vertu. » La prétendue supériorité des conceptions lourdement positives en fait de religion et de vie future le trouvait intraitable. « Est-ce rejeter toute religion, je le demande, disait-il, que de reconnaître Dieu comme le souverain bien et de penser qu'à ce titre il le faut aimer d'une âme libre ? Soutenir que toute notre félicité, que la plus haute liberté consiste dans cet amour, que le prix de la vertu, c'est la vertu même, et qu'une âme aveugle et impuissante trouve son supplice dans son aveuglement..., est-ce là renier toute religion ? » Au fond de telles attaques, il voyait des sentiments pleins de bassesse. Celui qui s'irrite contre la religion désintéressée avouait, selon lui, que la raison et la vertu n'avaient à ses yeux aucun attrait, et que son bonheur serait de vivre au gré de ses passions, s'il n'était retenu par la crainte. « Ainsi donc, ajoutait-il, il ne s'abstient du mal et n'obéit au divin commandement qu'à regret, comme ferait un esclave, et, pour prix de cet esclavage, il attend de Dieu des récompenses qui ont infiniment plus de valeur à ses yeux que l'amour divin. Plus il aura ressenti d'aversion et d'éloignement pour le bien, plus il espère être récompensé, et il se figure que ceux qui ne sont pas retenus par la même crainte que lui font ce qu'il ferait, c'est-à-dire vivent sans loi ! » Il trouvait que cette manière de gagner le ciel en faisant juste ce qu'il faut pour mériter l'enfer était le contraire de la raison, et qu'il y a quelque chose d'absurde à prétendre gagner Dieu, en lui avouant que, si on n'avait pas peur de lui, on ne l'aimerait pas.

IV

Il sentait les dangers de toucher à des croyances où peu de personnes admettent ces subtiles distinctions. *Caute* était sa maxime de prédilection ; ses amis lui ayant fait comprendre quelle explosion allait produire l'*Éthique*, il la garda inédite jusqu'à sa mort. Il n'avait aucun amour-propre littéraire et ne recherchait pas la célébrité, peut-être,

à vrai dire, parce qu'il était sûr de l'avoir sans la chercher. Il était parfaitement heureux ; il l'a dit, croyons-le sur parole. Il a fait mieux encore, il nous a laissé son secret. Écoutez, écoutez, Messieurs, la recette du « prince des athées », pour trouver le bonheur. C'est l'amour de Dieu. Aimer Dieu, c'est vivre en Dieu. La vie en Dieu est la meilleure et la plus parfaite, parce qu'elle est la plus raisonnable, la plus heureuse, la plus pleine, en un mot parce qu'elle nous donne plus d'être que toute autre vie, et satisfait plus complètement le désir fondamental qui constitue notre essence.

Sa vie pratique fut entièrement réglée sur ces maximes. Cette vie fut un chef-d'œuvre de bon sens et de jugement. Elle fut conduite avec cette profonde habileté du sage, qui ne veut qu'une seule chose et finit toujours par l'obtenir. Jamais politique ne combina si bien un but avec les moyens de l'atteindre. Moins réservé, il aurait peut-être eu le sort du malheureux Acosta. Comme il aimait la vérité pour elle-même, il était indifférent aux injures que lui attirait sa constance à la dire ; il ne répondit jamais un mot aux attaques dont il fut l'objet. Il n'attaqua jamais personne. « Il est contraire à mes habitudes, disait-il, de chercher à découvrir les erreurs où les autres sont tombés. » S'il eût voulu être un personnage officiel, sa vie eût sans doute été traversée par la persécution et du moins par la disgrâce. Il ne fut rien et ne voulut être rien. *Ama nesciri* fut sa devise, comme à l'auteur de l'*Imitation*. Il sacrifia tout au repos de sa pensée, et en cela il n'était pas égoïste, car cette pensée importait à tous. Il repoussa plusieurs fois la richesse, qui venait vers lui, et ne voulut que le nécessaire. Le roi de France lui offrit une pension : il remercia ; l'électeur Palatin lui offrit une chaire à Heidelberg : « Votre liberté sera entière, lui disait-on ; car le prince est convaincu que vous n'en abuserez pas pour troubler la religion établie. » — « Je ne comprends pas bien, répondit-il, dans quelles limites il faudra enfermer cette liberté de philosopher qu'on veut bien me donner, sous la condition de ne pas troubler la religion établie ; et puis ce que je donnerais à l'instruction de la jeunesse m'empêcherait d'avancer moi-même en philo-

sophie. Je n'ai réussi à me procurer une vie tranquille qu'à condition de renoncer à toute espèce de leçons publiques. » Il sentait que son devoir était de penser : il pensait en effet pour l'humanité, dont il devançait les idées de plus de cent ans.

Cette même habileté instinctive, il la portait dans toutes les relations de la vie ; il sentait que l'opinion ne passe jamais à un homme deux hardiesses à la fois ; étant libre penseur, il se regarda comme obligé de vivre en saint. Mais je dis mal : cette vie douce et pure n'était-elle pas l'expression directe de sa conscience paisible et aimable ? On se figurait alors l'athéiste comme un scélérat, armé de poignards. Spinoza fut toute sa vie humble, doux et pieux. Ses adversaires avaient la naïveté de trouver cela mauvais : ils auraient voulu qu'il eût vécu conformément au type consacré et que, traversant la vie en vrai démon incarné, il finît en désespéré ; Spinoza souriait de cette prétention singulière et refusait, pour plaire à ses ennemis, de changer son genre de vie.

Il eut d'excellents amis, fut courageux lorsqu'il fallut l'être, protesta contre les fureurs populaires quand elles lui parurent injustes. Beaucoup de désillusions ne l'empêchèrent pas de rester fidèle au parti républicain ; le libéralisme de ses opinions ne fut jamais à la merci des événements. Ce qui lui fait le plus d'honneur peut-être, c'est qu'il eut l'estime et l'affection sincère des êtres simples qui vécurent autour de lui. Rien ne vaut l'estime des petits, Messieurs ; leur jugement est presque toujours celui de Dieu. Pour les bons Van der Spyk, il fut évidemment l'idéal du parfait locataire. « On ne fut jamais moins gênant, dirent-ils quelques années après sa mort à Colerus. Pendant qu'il restait au logis, il n'était incommode à personne ; il passait la meilleure partie de son temps tranquillement dans sa chambre. Lorsqu'il lui arrivait de se trouver fatigué pour s'être trop attaché à ses méditations, il descendait et parlait à ceux du logis de tout ce qui pouvait servir de matière à un entretien ordinaire, même de bagatelles. » On ne vit jamais, en effet, voisin plus affable. Il conversait souvent avec son hôtesse, particulièrement dans le temps

de ses couches, et avec ceux du logis, lorsqu'il leur survenait quelque affliction ou maladie. Il avertissait les enfants d'aller au service divin, et, lorsqu'ils revenaient du sermon, il leur demandait ce qu'ils en avaient retenu. Il appuyait presque toujours hautement ce que le prédicateur avait dit. Une des personnes qu'il estimait le plus était le pasteur Cordes, homme excellent et qui expliquait bien l'Écriture ; il allait quelquefois l'entendre, et il engageait son hôte à ne jamais manquer la prédication d'un si habile homme. Son hôtesse lui demanda un jour si elle pouvait être sauvée dans la religion dont elle faisait profession : « Votre religion est bonne, lui répondit-il ; vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'en vous attachant à la piété, vous meniez en même temps une vie paisible et tranquille. »

Il était admirablement sobre et bon ménager. Ses besoins journaliers étaient couverts par une profession manuelle, celle de polir des verres de lunettes, dans laquelle il devint fort habile. Les Van der Spyk remirent à Colerus des petits papiers où il marquait ses dépenses ; elles s'élevaient en moyenne à quatre sous et demi par jour. Il avait grand soin d'ajuster ses comptes tous les quartiers, afin de ne dépenser ni plus ni moins que ce qu'il avait. Sa mise était simple, presque pauvre ; mais sa personne respirait une sérénité tranquille. Il était clair qu'il avait trouvé la doctrine qui lui donnait le parfait contentement.

Il n'était jamais ni triste ni gai, et l'égalité de son humeur paraissait merveilleuse. Il eut peut-être un peu de tristesse le jour où la fille de son professeur Van den Ende lui préféra Kerkering ; mais j'imagine qu'il se consola vite. « La raison est ma jouissance, disait-il, et le but où j'aspire en cette vie, c'est la joie et la sérénité. » Il ne voulait pas qu'on fît l'éloge de la tristesse : « C'est la superstition, disait-il, qui érige en bien la tristesse et en mal tout ce qui procure la joie. Dieu serait un envieux s'il se réjouissait de mon impuissance et du mal que je souffre. A mesure, en effet, que nous éprouvons une joie plus grande, nous passons à une plus grande perfection, et nous participons davantage de la nature divine... La joie ne peut donc jamais être mauvaise, tant

qu'elle est réglée par la loi de notre utilité véritable. La vie vertueuse n'est pas une vie triste et sombre, une vie de privations et d'austérités. Comment la divinité prendrait-elle plaisir au spectacle de ma faiblesse, m'imputerait-elle à bien des larmes, des sanglots, des terreurs, signes d'une âme impuissante ? Oui, ajoutait-il avec force, il est d'un homme sage d'user des choses de la vie et d'en jouir autant que possible, de se réparer par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens par le parfum et l'éclat verdoyant des plantes, d'orner même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles et de tous les divertissements que chacun peut se donner sans dommages pour sa personne. » On parle sans cesse du repentir, de l'humilité, de la mort ; mais le repentir n'est point une vertu, c'est la conséquence d'une faiblesse ; l'humilité ne l'est pas davantage, puisqu'elle naît pour l'homme de l'idée de son infériorité. Quant à la pensée de la mort, elle est fille de la crainte, et c'est dans les âmes faibles qu'elle élit son domicile. « La chose du monde, disait-il, à laquelle un homme libre pense le moins, c'est la mort. La sagesse est une méditation, non pas de la mort, mais de la vie. »

V

Depuis les jours d'Épictète et de Marc-Aurèle, on n'avait pas vu de vie aussi profondément pénétrée par le sentiment du divin. Au XII^e, au XIII^e, au XVI^e siècle, la philosophie rationaliste avait compté de très grands hommes ; elle n'avait pas eu de saints. Souvent quelque chose de repoussant et de dur s'était mêlé aux plus beaux caractères de la libre pensée italienne. La religion avait été tout à fait absente de ces vies révoltées non moins contre les lois humaines que contre les lois divines, dont le dernier exemple fut celle du pauvre Vanini. Ici, c'est la religion qui produit la libre pensée comme une partie de la piété. La religion, dans un tel système, n'est pas une part de la vie, elle est la vie elle-même. Ce qui importe, ce n'est pas d'être en possession de quelque phrase métaphysique plus ou

moins correcte, c'est de donner à sa vie un pôle certain, une direction suprême, l'idéal.

Par là votre illustre compatriote, Messieurs, a élevé un drapeau susceptible aujourd'hui encore d'abriter tout ce qui pense et tout ce qui sent avec noblesse. Oui, la religion est éternelle ; elle répond au besoin le plus impérieux de l'homme primitif aussi bien que de l'homme cultivé ; elle ne périrait qu'avec l'humanité elle-même, ou plutôt sa disparition serait la preuve que l'humanité dégénérée s'apprête à rentrer dans l'animalité d'où elle est sortie. Et pourtant aucun dogme, aucun culte, aucune formule ne saurait de nos jours épuiser le sentiment religieux. Il faut maintenir en présence l'une de l'autre ces deux assertions en apparence contradictoires. Malheur à qui prétend que le temps des religions est passé ! malheur à qui s'imagine qu'on peut réussir à donner aux vieux symboles la force qu'ils avaient quand ils s'appuyaient sur l'imperturbable dogmatisme d'autrefois ! Ce dogmatisme, il faut nous en passer ; il faut nous passer de ces croyances arrêtées, sources de tant de luttes et de déchirements, mais aussi principes de convictions si ardentes ; il faut renoncer à croire qu'il dépend de nous de maintenir les autres dans des croyances que nous ne partageons plus. Spinoza avait raison d'avoir horreur de l'hypocrisie ; l'hypocrisie est lâche et malhonnête ; mais surtout l'hypocrisie est inutile. En vérité, qui trompe-t-on ici ? La persistance des classes supérieures à patronner sans réserve aux yeux des classes non cultivées les formes religieuses d'autrefois n'aura qu'un effet : c'est de ruiner leur autorité pour les jours de crise, où il importe que le peuple croie encore à la raison et à la vertu de quelques-uns.

Honneur donc à Spinoza qui a osé dire : « La raison avant tout ! » La raison ne saurait être contraire aux intérêts de l'humanité bien entendus. Mais, à ceux qu'emportent des impatience irréfléchies, rappelons que Spinoza ne conçut jamais la révolution religieuse que comme une transformation de formules. Le fond pour lui subsistait sous d'autres termes. Si, d'une part, il repoussa énergiquement le pouvoir théocratique d'un clergé, conçu comme distinct de la société civile, et la tendance de l'État à s'occuper de méta-

physique, jamais, d'une autre part, il ne nia ni l'État ni la religion. Il voulut l'État tolérant et la religion libre. Nous n'en voulons pas davantage. On ne saurait imposer aux autres des croyances qu'on n'a pas. Que les croyants d'autrefois se fissent persécuteurs, ils étaient en cela tyranniques, mais du moins ils étaient conséquents ; nous autres, en faisant comme eux, nous serions tout simplement absurdes. Notre religion est un sentiment susceptible de revêtir des formes nombreuses. Ces formes sont loin de se valoir les unes les autres ; mais aucune n'a la force ni l'autorité de chasser les autres. Liberté, voilà le dernier mot de la politique religieuse de Spinoza. Que ce soit le dernier mot de la nôtre ! C'est le parti le plus honnête ; c'est peut-être en même temps le plus efficace et le plus sûr pour le progrès de la civilisation.

L'humanité, en effet, s'avance dans la voie du progrès d'un pas prodigieusement inégal. Le rude et violent Ésaü s'impatiente des lenteurs qu'occasionnent les petits pas du troupeau de Jacob. Laissons le temps à tous. Ne permettons pas assurément à la naïveté et à l'ignorance de gêner les libres mouvements de l'esprit ; mais ne troublons pas non plus la lente évolution des consciences plus paresseuses. La liberté de l'absurde chez les uns est la condition de la liberté de la raison chez les autres. Les services rendus à l'esprit humain par la violence ne sont pas des services. Que ceux qui ne prennent pas au sérieux la vérité pratiquent la contrainte pour obtenir la soumission extérieure, rien de plus simple. Mais, nous qui croyons que la vérité est quelque chose de réel et de souverainement respectable, comment songerions-nous à obtenir par la force une adhésion qui n'a de prix que quand elle est le fruit d'une conviction libre ? Nous n'admettons plus les formules sacramentelles, opérant par leur propre force, indépendamment de l'intelligence de celui à qui on en fait l'application. Pour nous, une croyance n'a de valeur que quand elle a été conquise par la réflexion de l'individu, qu'elle est par lui comprise, qu'il se l'est assimilée. Une conviction amenée par ordre supérieur est un aussi parfait non-sens qu'un amour obtenu par force ou une sympathie commandée.

Promettons-nous à nous-mêmes, Messieurs, que nous défendrons toujours notre liberté contre ceux qui voudraient y porter atteinte, mais aussi qu'au besoin nous défendrions la liberté de ceux qui n'ont pas toujours respecté la nôtre et qui probablement s'ils étaient les maîtres ne la respecteraient pas.

C'est la Hollande, Messieurs, qui eut la gloire, il y a plus de deux cents ans, de démontrer la possibilité de ces théories, en les réalisant. « Faut-il prouver, dit Spinoza, que cette liberté de pensée ne donne lieu à aucun inconvénient grave et qu'elle suffit à retenir des hommes ouvertement divisés de sentiments dans un respect réciproque de leurs droits ? Les exemples abondent, et il ne faut pas aller les chercher bien loin : citons la ville d'Amsterdam, dont l'accroissement considérable, objet d'admiration pour les autres nations, n'est que le fruit de cette liberté. Au sein de cette florissante république, de cette ville éminente, tous les hommes de toute nation et de toute secte vivent entre eux dans la concorde la plus parfaite..., et il n'est point de secte si odieuse dont les adeptes, pourvu qu'ils ne blessent le droit de personne, n'y trouvent publiquement aide et protection devant les magistrats. » Descartes était du même avis quand il venait demander à votre pays le calme nécessaire à sa pensée. Puis, grâce à ce noble privilège de terre libre que vos pères surent glorieusement maintenir contre tous, votre Hollande devint l'asile où l'esprit humain, à l'abri de toutes les tyrannies qui couvraient l'Europe, trouva de l'air pour respirer, des organes pour multiplier sa voix, ailleurs bâillonnée.

Grandes assurément sont les blessures de notre siècle, et cruelles sont ses perplexités. Ce n'est jamais impunément que tant de problèmes sont soulevés à la fois, avant que l'on possède les éléments pour les résoudre. Ce n'est pas nous qui avons brisé ce paradis de cristal, aux reflets d'argent et d'azur, qui a ravi et consolé tant de regards. Mais il est en morceaux ; ce qui est brisé est brisé, et jamais un esprit sérieux n'entreprendra la tâche puérile de ramener l'ignorance détruite ou de restaurer l'illusion perdue. Le peuple des grandes villes a perdu presque partout la foi au

suraturel ; nous ferions pour la lui rendre le sacrifice de nos convictions et de notre sincérité que nous n'y réussirions pas. Mais le suraturel particulier, entendu à la façon d'autrefois, n'est pas l'idéal. La cause du suraturel est compromise. La cause de l'idéal n'est pas atteinte ; elle ne le sera jamais. L'idéal reste l'âme du monde, le Dieu permanent, la cause primordiale, affective et finale de cet univers. Voilà la base de la religion éternelle. Pas plus que Spinoza, pour adorer Dieu nous n'avons besoin de miracles, ni de prières intéressées. Tant qu'il y aura une fibre dans le cœur humain pour vibrer au son de tout ce qui est juste et honnête, tant que l'âme instinctivement droite préférera la pudeur à la vie, qu'il y aura des amis du vrai pour sacrifier leur repos à la science, des amis du bien pour se dévouer aux œuvres utiles et saintes de la miséricorde, des cœurs de femmes pour aimer ce qui est bien, beau et pur, des artistes pour le rendre par des sons, des couleurs, des accents inspirés, Dieu vivra en nous, Messieurs. C'est seulement le jour où l'égoïsme, la bassesse du cœur, l'étroitesse de l'esprit, l'indifférence à la science, le mépris pour les droits de l'homme, l'oubli de ce qui est grand et noble envahiraient le monde, c'est ce jour-là que Dieu ne serait plus dans l'humanité. Mais loin de nous de telles pensées. Nos aspirations, nos souffrances, nos fautes même et nos témérités sont la preuve que l'idéal vit en nous. Oui, la vie humaine est encore quelque chose de divin. Nos négations apparentes ne sont souvent que le scrupule d'esprits timorés qui craignent d'outrepasser ce qu'ils savent. Ils sont un meilleur hommage à la divinité que l'adoration hypocrite de l'esprit routinier. Dieu est encore en nous, Messieurs, Dieu est en nous ! *Est Deus in nobis.*

Inclinons-nous tous ensemble, Messieurs, devant le grand et illustre penseur qui, mieux que personne, il y a deux cents ans, prouva par l'exemple de sa vie et par la puissance, jeune encore aujourd'hui, de ses ouvrages, ce qu'il y a dans de telles pensées de joie spirituelle et d'ontion sainte. Faisons, avec Schleiermacher, l'hommage de ce que nous savons produire de plus exquis aux mânes du saint et méconnu Spinoza. « Le sublime esprit du monde le

pénétra ; l'infini fut son commencement et sa fin, l'universel son unique et éternel amour ; vivant dans une sainte innocence et dans une humilité profonde, il se mira dans le monde éternel, et il vit que lui aussi était pour le monde un miroir digne d'amour ; il fut plein de religion et plein de l'Esprit saint ; aussi nous apparaît-il solitaire et non égalé, maître en son art, mais élevé au-dessus du profane, sans disciples et sans droit de bourgeoisie nulle part. »

Ce droit de bourgeoisie, vous allez le lui donner, Messieurs. Votre monument sera le point d'attache de son génie avec la terre. Son âme planera comme un bon génie tutélaire sur les lieux où s'accomplit son rapide voyage parmi les hommes. Malheur à qui en passant enverrait l'injure à cette figure douce et pensive ! Il serait puni comme tous les cœurs vulgaires par sa vulgarité même et par son impuissance à comprendre le divin. Lui, de son piédestal de granit, enseignera à tous la voie du bonheur qu'il a trouvé, et, dans des siècles, l'homme cultivé qui passera sur le Pavilioengracht dira en lui-même : « C'est d'ici peut-être que Dieu a été vu de plus près. »

Que le souvenir de cette fête nous reste à tous une consolation et un cher entretien !

I N D E X
DES
NOMS PROPRES
ET
TRADUCTION DES TEXTES
LATINS ET GRECS

ÉTUDES D'HISTOIRE RELIGIEUSE

INDEX DES NOMS PROPRES

- Abbassides, 173, 203.
 Abd el-Kader, 89.
 Abd el-Mottalib, fils de Hâschem, 210.
 Abd el-Wahhab, 191.
 Abélard, 237.
 Abimélech, 100.
 Abou-Bekr, 175, 186, 187, 189, 195.
 Abou-Ghobschan, le Khozaïte, 209.
 Aboulféda, 149, 173, 182.
 Abou-Sofyan, 196, 197.
 Abraham, 85, 89, 113, 153, 192, 203, 206, 208.
 Abrahamides, 90, 91.
 Abyssins, 86, 204.
 Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 241.
 Académie des Sciences, 241.
Acta Sanctorum, 224, 230.
 Adam, 153.
 Adonias, 95.
 Adonies (les), 68, 73.
 Adonis, 63, 66, 68.
 Afrique, 145.
 Agar, 126.
Aglaophamus (de Lobeck), 55.
 Ahriman, 300.
 Aïscha, femme de Mahomet, 186, 212.
 Aïssaouas (les), 191.
 A-Kempis (Thomas), 232-236, 239.
 Albano, 290.
 Albe (duc d'), 252.
 Alexandre le Grand, 85, 109, 153.
 Alexandrie, 43.
 Algérie, 191.
 Ali, 170, 175, 185, 197, 198, 212.
 Ali, fils d'Abou-Talib, 192.
 Allah, 196, 203, 212, 215.
 Allemagne, 14, 19, 30, 37, 38, 43, 54, 55, 64, 77, 79, 81-85, 125, 127-130, 138, 139, 143, 146, 151, 226, 256, 257, 260, 267, 273, 275.
 Allemand, 294.
 Alpes, 242.
Amadis de Gaule, 228, 246.
 Amazones (les), 229.
 Amérique, 171, 257, 258, 263, 268, 269, 274, 275, 278, 279, 284.
 Amir, fils de Tofayl, 194.
 Amours (les) (myth.), 48.
 Anacréon, 156.
 Andocide, 57.
 Angelico de Fiesole, 116, 300.
 Anglais, 267.
 Angleterre, 171, 258, 265, 273, 274, 283.
 Angleterre (roi d'), 248.
 Anne, mère de Marie, 137.
 Anne, mère de Samuel, 137.
 Ansâr (les), 188, 193, 197.
 Antar, 203, 216.
 Antéchrist (l'), 172, 249.
Ante-Homerica, 141.
 Antiochus Épiphane, 110, 115.
Antisymbolique (de Voss), 55.
Antre des Nymphes (L') (de Porphyre), 50.
 Anvers, 221, 234.
 Anytus, 154.
Apocalypse, 23, 237, 274.
 Apollon, 47, 60, 61, 126, 290.
 Apollon Nomios, 71.
 Arabe, s, 86, 88, 107, 117, 145, 158, 175, 177, 182-184, 187, 189, 194, 196, 202, 203, 205, 208, 209, 211, 215, 216.

- Arabie, 75, 179, 182-185, 189, 193, 195, 196, 198, 202-204, 206, 207, 209, 210, 215, 216.
 Arabie Pétrée, 91.
 Arafat (mont), 209.
 Aristarque, 201.
 Aristée (l'), 71.
 Aristide, 290.
 Aristophane, 73, 75.
 Aristote, 69, 117, 158, 237, 238.
 Arius, 257.
 Arménie, 89.
 Artémis, 60, 292.
 Arthur (le roi), 225.
 Asie, 58, 59, 86, 109, 111, 113, 275.
 Assise, 238, 288.
 Assyrie, 100, 109.
 Astarté, 97.
Astrée (L'), 225.
 Athénagore, 72.
 Athènes, 61, 69, 109, 156.
 Athénien, s, 57, 69, 76.
 Attis, 63, 66.
 Aufrecht (T.), 58.
 Autas (bataille d'), 184.
 Averse (lac), 45.
 Averroès, 172, 238.
Avesta (l'), 111.
 Avignon, 237.
 Avogadri (les) de Cerione, 235, 236.
 Babel, 126.
 Babylone, 105, 111, 115, 159, 237.
 Bacchus, 46, 47, 63, 75.
 Bahren (le), 204.
 Bailly, 41.
 Balaam, 92.
 Bâle, 237.
 Banier, 40.
Banquet (Le) (d'Athénée), 63.
 Barabbas, 152.
 Bauer (B.), 126, 127, 147-149.
 Bayle, 21, 36, 94, 173.
 Bédouin, s, 182, 185, 194, 196.
 Bedr (bataille de), 183.
 Belâl (l'esclave), 213.
 Belgique, 221.
 Benou-Sâd (tribu des), 184.
 Benou-Temim (les), 186, 195.
 Berne, 251.
 Béthel, 100.
 Bethléhem, 123, 136.
 Bethsabée, 95.
 Bhagavan, 143.
 Bhagavata-Pourana, 143.
 Bèze (Th. de), 244.
 Bible (la), 41, 72, 79, 80, 98, 117-121, 126, 127, 151, 156, 201, 208, 231, 238, 268, 269, 271, 273, 274, 278.
 Bibliander, 173.
 Bithynie, 114.
 Boccace, 40.
 Bochart, 21, 41.
 Boileau, 46.
 Bokhari, 174.
 Bolland, 221.
 Bollandistes, 221-223, 229.
 Bolsec, 249.
 Bonnet (Jules), 244, 246, 247, 252, 254, 255.
 Borée, 125.
 Born (Bertrand de), 172.
 Bosra, 106.
 Bossuet, 41, 79, 81, 112, 256, 284, 291.
 Boston, 263, 278, 279.
 Bouddha, 149, 180, 181, 205.
 Boulanger (N.), 41.
 Bretagne, 74, 224, 225.
 Burnouf (E.), 20, 149.
 Buttmann (Ph.), 58.
 Byzance, 204.
 Caaba (la), 177, 179, 198, 204, 206, 209, 210.
 Cadix, 171.
 Caïphe, 154, 155.
 Çakya-Mouni, 142, 149, 298.
 Calada, 197.
 Callisthène (pseudo), 209.
 Calvaire (le), 165.
 Calvin (Jean), 244-255, 281.
 Cambridge (Université de), 85.
 Campo-Santo (de Pise), 172, 228.
 Cantharus, 46.
Cantique de Débora, 92.
Cantique des Cantiques, 96, 156.
 Cany (M^{me} de), 249.
 Capitole, 45, 100.
 Cappadoce, 114.
 Cariens (= Cari), 94.
 Carthaginois, 89.
 Cassin (mont), 242.
 Castor, 291.
 Caucase, 86.
 Caussin de Perceval, 170, 173, 203.
 Cays, fils d'Acim, 186, 194, 211.
 Cédar, 106.
 Céleste Empire, 276.
 Célestins de Lyon (les), 233.

Celtes, 59.
 Cène (la), 164.
 Céphise, 67.
 Cérés, 45, 57, 63, 66, 67, 290.
 Chaitanya, 143.
 Cham, 90.
 Chambéry, 252.
 Chanaan, 89, 90.
 Chananéens, 89, 90.
 Channing, 13, 14, 258-260, 262, 271, 274-282.
 Charlemagne, 171.
 Chateaubriand, 79.
 Châtelet (le), 252, 253.
 Cheverus, 265, 276.
 Chimère (la) (myth.), 125.
 Chine, 158, 276.
 Chosroès (palais de), 180.
 Christ (le), v. Jésus, Jésus-Christ.
Christian Examiner (The), 267.
Chronique (de Tabari), 84.
 Cimabue, 288.
 Circé, 48, 287.
Cité de Dieu (La), 112.
 Clavier, 40.
 Clément d'Alexandrie, 66.
 Coelius (mont), 227, 288.
 Colani (T.), 138.
 Cologne, 226.
 Compagnie de Jésus, 221.
 Condillac, 42.
Consolations intérieures, v. *Imitation de Jésus-Christ*, 232.
 Constance, 237.
 Constantin (emp.), 72.
 Constantinople, 204, 205.
 Copte, 186.
 Coran (le) (Alcoran), 172-175, 186, 187, 190, 192, 195-197, 214-217.
 Cossay, fils de Kilâb, 178, 209, 210.
 Cousin (Victor), 154.
 Crète, 94.
 Crète (les curètes de), 45.
 Creuzer (Fr.), 20, 37, 42-51, 53-56, 58, 59, 61, 63, 64, 68, 73, 74.
 Cronos, 76.
 Cybèle, 63.
 Cyprien, 252.
 Cyrus, 108.
 Dacier (M^{me}), 79.
 Dante, 172, 238.
 David (Emeric), 41.
 David (le roi), 82, 89, 91, 93-95,

97, 99, 100-102, 108, 113, 136, 159, 208.
De auferibilitate Papae, 234.
 Delphes, 52, 59, 61.
 Demoustier, 40.
Deutéronome, 84, 103.
 Dhoul-Carnayn, 208.
 Diane (myth.), 291.
 Dioclétien, 110.
 Diomède, 126.
 Dionysos, 62, 63, 290.
 Dioscures (les), 76.
 Djadhîma (les), 193.
 Djafir (le porte-étendard), 213.
 Djémil, 215.
 Dolcino (frà), 172.
 Dôme (le), 242.
 Donaldson (Dr), 85.
 Dorien, s, 52, 60.
Doriens (Les) (de O. Müller), 60.
 Draupadi (épouse des fils de Kourou), 276.
 Drépane, 45.
 Dupin aîné, 154.
 Dupuis (Ch.-F.), 41.
 Ecclésiaste (l'), 240, 242.
Ecclésiaste (L'), 240.
 Eckard, 238.
 Eckstein (baron d'), 59.
 École polytechnique, 278.
 Écosse, 279.
 Édom, 106.
 Édomites, 85.
 Édouard VI, 249.
 Égypte, 46, 86, 88-91, 100, 109, 110, 152, 219.
 Eichhorn (J.-G.), 81, 120, 121, 124, 130.
 El-Amin, v. Mahomet, 185.
 Éléusiniens (les), 65, 76.
 Éleusis, 56, 57, 66-69.
 Élie, 92, 102, 126.
 El-Khansâ (la poétesse), 212.
 Élohim, 85.
 Empire chaldéen, 108.
 Empire romain, 144, 173, 283.
Enfer (L') (de Dante), 172.
 Épha, 106.
 Éphraïm, 100, 101.
 Épicure, 73.
 Esdras, 105.
 Espagne, 19, 74, 252.
 Espagnolet (l') (= Ribera), 229.
Essence du christianisme (de Feuerbach), 294.

- États-Unis, 258, 265, 273, 277, 282.
 Étrurie, 75.
Étrusques (Les) (de O. Müller), 60.
 Euphrate, 86, 105.
 Europe, 38, 74, 86, 220, 249, 257, 266, 272, 278.
 Évangile, s, 70, 117, 121-123, 127, 128-130, 134, 136, 138-141, 143, 144, 148, 150-152, 159-162, 164-166, 184, 207, 297.
Évangile de l'enfance, 207.
Évangile de Nicodème, 144.
Évangile éternel, 239.
 Ève, 126.
 Évhémère, 40, 49, 73, 119.
 Ewald (G.-H.), 79, 81, 82, 84, 85, 91, 96, 102, 112.
Exode, 83, 171.
 Exposition universelle, 232.
 Ézéchiass, 103.
 Farel, 249.
 Fatima, fille de Mahomet, 185, 212, 214.
 Federal-Street (église de), 263, 265.
 Fénelon, 265.
 Ferrare, 247.
 Ferrare (duchesse de), 255.
 Ferténa (la musicienne), 190.
 Feuerbach (L.), 287, 288, 293, 294.
 Fichte, 257.
 Florence, 117, 279.
 Forster (Ch.), 171, 219.
 Fortune (la) (myth.), 51.
 France, 14, 32, 37, 38, 40, 42, 55, 59, 64, 65, 77, 81, 83, 109, 129-131, 133, 138, 216, 239, 254, 258, 266, 267, 271, 273, 281-283.
 François I^{er}, 252.
 Franklin, 269.
 Gabler (J.), 126, 128.
 Gabriel (ange), 183, 191, 192.
 Gagnier (J.), 173.
 Galilée, 136, 163-166.
 Galiléen, 167.
 Gange (le), 238.
 Ganymède, 126.
 Garizim, 100.
Gazette des Tribunaux, 154.
Gazette littéraire d'Iéna, 55.
 Gédéon, 126.
 Gènebrard, 173.
Genèse, 86.
 Genève, 249, 250.
 Gentilis, 249.
 Gérando (de), 282.
 Gerhard (E.), 58.
 Germains, 59.
 Germanie, 217.
 Gersen (Jean), abbé de Saint-Étienne de Verceil, 232, 236, 238.
 Gerson, 232-234, 236.
 Gervinus, 287.
 Gesenius, 81, 82, 130.
 Gethsémani, 128.
 Ghassan (royaume de), 204.
 Giotto, 53, 224, 288.
 Glaucus (Glaucé), 47, 48.
 Gœrres, 42.
 Goethe, 42, 286.
 Gœttingue, 82.
 Gorgones, 125.
 Grèce, 39, 47, 51-53, 58-60, 62-64, 71, 76, 80, 108, 110-114, 118, 135, 145, 153, 179, 209, 217, 231, 286, 288, 292.
 Grec, s, 46, 54, 59, 63, 74, 76, 100, 110, 204, 240.
 Grées (les) (myth.), 48.
 Gregentius, évêque de Zhefar, 204.
 Grégoire (évêque), 101.
 Grégory (de), 233, 235.
 Groote (Gérard), 239.
 Gruet, 249-251.
 Guigniaut (J.-D.), 20, 37, 38, 47, 64, 65, 69, 70.
 Guillaume d'Aquitaine, 225.
 Guillaume de Champeaux, 237.
 Guillaume de Tyr, 172.
 Guizot, 221, 224, 225.
 Hadès, 60.
 Hadjr, 195.
 Hafsa, fille d'Omar, 175.
 Halle, 130.
 Hasan, fils d'Ali, 185, 198.
 Hâschem, 210.
 Hassan, fils de Thabet, 194.
 Hawazin (les), 185.
 Hayzoum (cheval), 183.
 Hébreux, 83-86, 90, 100, 104, 111, 113, 126, 210.
 Hébron, 86.
 Hécate, 60.
 Hedjaz, 210.
 Hegel, 32, 129, 131, 286.

- Heine (Henri), 287.
 Hélène (femme de Ménélas), 37, 53.
 Hélios, 61.
 Hellènes, 52, 54, 60, 62, 287.
 Hénoch, 126.
 Henri VIII, 219.
 Héraclites (les), 52.
 Herban (le juif), 204.
 Hercule, 75, 76.
 Herder, 42, 79, 257.
 Hermann (G.), 55.
 Hermès, 60, 62, 74.
 Hérode, 110, 113, 143.
 Hésiode, 43, 52.
 Heyne (Ch.), 37, 125.
 Hillel, 162.
 Himalaya, 180, 181, 205.
 Hindous, 143, 276.
 Hipparque, 74.
 Hippocentaures (les), 125.
 Hippolyte, 292.
 Hira (royaume de), 204.
Histoire des variations (de Bossuet), 256.
Histoire du peuple d'Israël (de Ewald), 81.
Histoire ecclésiastique (de Fleury), 228.
Histoire universelle (de Bossuet), 112.
Historiens critiques de Jésus (Les), 12.
 Hollande, 34.
 Homère, 32, 43, 51, 52, 76, 79, 118, 141, 201, 231.
 Honayn (bataille de), 197.
 Horeb (le), 298.
 Hosein, fils d'Ali, 185, 198.
 Hottinger, 173.
 Huet, 41.
 Hug (J.), 139.
Hyat-ul-Koloub, 183.
 Hygie, 51.
 Iambé (myth.), 67.
Iaschar, 85.
 Ibn-al-Athir, 84.
 Ibn-Hischam, 173, 176.
 Ibn-Khaldoun, 84.
 Ibn-Zobéir, 198.
 Idumée (l'), 114.
 Ignace de Loyola, 228, 229, 246.
Iliade, 32, 118, 161, 231.
 Ilissus, 125.
Imitation de Jésus-Christ, 232-235, 237-240, 242.
 Imroulcays (le poète), 204.
 Inde, 36, 53, 76, 86, 87, 125, 135, 142, 143, 145, 158, 179, 180, 217, 275.
 Ingres, 118.
 Inquisition (l'), 222, 230, 275.
 Inquisition (de Vienne), 250.
 Institut, 221.
Institutions de Moïse et du peuple hébreu (Les), 153.
 Io, 37.
 Irak, 178.
 Irlande, 224, 226.
 Irving (Washington), 171, 192.
 Isaac, 89.
 Isaïe, 105, 106.
 Isboseth (fils de Saül), 94, 100, 113, 114.
 Iscariot, 288.
 Isis, 64.
 Ismaël, 203, 208, 210.
 Israël, 80, 82, 83, 85, 86, 90-93, 95-109, 112-115, 159.
 Israélites, 83, 100, 150.
 Italie, 58, 74, 108, 109, 111, 226, 236, 239, 250, 272, 279.
 Jacob, 89.
 Jamblique, 43.
 Jaschkor (tribu de), 211.
 Jean de Cabanac, v. Gersen.
 Jean de Parme, 239.
 Jean-Baptiste, 122, 136, 165, 205.
 Jeanne d'Arc, 192, 298.
 Jéhovah, 58, 85, 91, 93-97, 103, 105-108, 114, 126.
 Jérémie, 103.
 Jéroboam, 101.
 Jérusalem, 79, 80, 86, 94, 100-106, 109, 111, 113, 115, 140, 164, 231.
 Jésus, Jésus-Christ, le Christ, 32, 71, 76, 101, 113, 114, 116, 121-124, 127-130, 132-140, 142-157, 161-167, 205, 238, 257, 262-264, 269, 270, 273, 287-291, 296, 298, 299, 301.
 Jésus ou Jason (grand prêtre), 110.
 Joachim de Flore, abbé de Calabre, 239.
 Job, 107, 208.
 Josèphe (Flavius), 144, 149.
 Josias, 103, 249.
 Jourdain (le), 71.
Journal des Débats, 258.

Juda (tribu de), 91, 94, 100-102, 104, 210.
 Judas Macchabée, 109.
 Judée, 105, 110, 114, 134, 163, 217.
 Julien (empereur), 42, 71, 72, 110.
 Junon, 40.
 Jupiter, 40, 49, 53, 62, 63, 76, 126, 286.
 Jupiter Olympien, 54, 111, 291.
 Jupiter-Pluton, 71.
 Justinien, 204.

Kant, 257.
 Kapila (palais de), 180, 181, 205.
 Kazwini, 96.
 Khadidja, femme de Mahomet, 205, 212, 213, 298.
 Khâlid, 193.
Kitâb el-Aghânî, 211.
 Königsberg, 58.
 Koreischite, s, 177, 178, 185, 193, 195, 205, 210.
 Kréti-Pléti (= Crétois, Philistins), 94.
 Krischna, 143.
 Kuhn (A.), 58.

Laboulaye (E.), 258.
 La Fayette, 278.
 Lamie, v. Glaucus, 48.
 La Pérouse, 145.
 Larcher, 40.
 Lassen, 287.
 Lât (idole), 193.
 Laurati, 228.
 Lébid (le poète), 217.
 Leclerc (Jean), 40.
 Le Clerc (V.), 232.
Légende dorée (La), 213.
 Leibniz, 240.
 Lemnos (les carcines de), 45.
 Lessing, 42.
Lettres à Emilie, 40.
 Lévi (tribu de), 91, 92, 98.
 Lévy (Michel), 11.
Liberté de penser (La), 287.
 Lido (le), 288.
 Littré (E.), 133, 162.
Livre d'Esdras (IV^e), 112.
Livre d'Hénoch, 112.
Livre d'Isaïe, 115, 231.
Livre de Daniel, 112, 171.
Livre de Job, 203.
Livre de Josué, 85.
Livre de Judith, 107.

Livre de Tobie, 107.
Livre de la Sagesse, 107.
Livre des Rois, 99, 136, 274.
 Lobeck, 55-58, 68, 69.
 Locke, 41.
 Lorette, 73.
 Louis XIV, 81.
 Loubini (jardin de), 181.
 Louvre (place du), 235.
Luc, 127, 160.
 Lucrèce, 73.
 Lulle (Raymond), 172.
 Luther, 247.
 Lyon, 252.
 Lyon (archevêque de), 250.

Macchabées (les), 82, 109, 112-114, 144.
 Madeleine (Marie-Madeleine), 211, 290.
 Madeleine (église de la), 272.
 Madian, 106.
 Mahomet, 94, 149, 170-180, 182-187, 189-199, 202-219, 298.
 Maistre (J. de), 79.
 Malaisie, 203.
 Mambré l'Amorrhéen, 85.
 Manzoni, 239.
 Maracci, 173.
Marc, 160.
 Marguerite (de Goethe), 296.
 Maria la Copte, femme de Mahomet, 186, 187.
 Marie (de Béthanie), 25.
 Marie (la Vierge), 71, 74, 116, 137, 165, 272, 289, 290.
 Maroc, 203.
 Marthe (de Béthanie), 25.
 Mascarille, 40.
 Mater Dolorosa, 67.
Matthieu, 127, 160.
 Maury (A.), 225.
 Mecque (la), 86, 175, 182, 190, 192, 196-198, 206, 209, 210, 215, 298.
 Mecquois (les), 183, 193, 195, 196, 208.
 Médine, 186, 197, 208.
 Méinois (les), 193.
 Melchisédech, 90, 95.
 Mendelssohn (Moïse), 150.
 Mercure, 40, 46, 71.
 Mésopotamie, 90, 206.
 Messie (le), 99, 100, 105, 136-139, 143, 159.
 Michaelis (A.), 81, 130.

- Michelet, 234.
 Miltiade, 109.
 Milton, 300.
 Mina (vallée de), 209.
 Minée, 124.
 Minerve, 46, 291.
 Minerve de Lemnos, 53.
 Mischna (la), 144.
 Mithra, 64.
 Moab, 114.
Moallakât (les), 179, 203, 216.
 Modin, 114.
 Mohadjir (les), 193, 197, 198.
 Moïse, 85, 90, 91, 121, 150, 298.
 Moloch, 97.
 Monge, 221.
 Montalembert (M. de), 125, 223, 292.
 Morata (Olympia), 244, 255.
 Moria, 101.
 Moschamaradj, 211.
 Moseilama (l'imposteur), 195.
 Müller (Ottfried), 52, 55, 59-61, 125.
 Munster, 126.
 Musulmans, 177.
Myniens (Les) (de O. Müller), 60.
Mythologie hébraïque... (de Bauer), 126.
 Nabathéens, 106.
 Nabuchodonosor, 115.
 Nahdr, fils de Hârith, 207.
 Naples, 73, 292.
 Naplouse (= Sichem), 101.
 Napoléon I^{er}, 145.
 Napolitains, 75.
 Nazareth, 165.
 Neander (J.), 139.
 Nedjran, 204.
 Néhémie, 105.
 Neptune, 46.
 Néron, 110.
 Newport, 259, 278.
 New-York, 279.
 Niebuhr (B.), 125.
 Noé, 126.
Nombres, 83.
 Nonnius, 43.
 Normandie, 224.
 Noyam (parent d'Omar), 214.
 Obeydallah, fils de Djasch, 205.
 Occident, 64, 76, 211.
Odyssée, 32, 161, 231.
 Ohod (bataille d'), 188, 213.
 Oliviers (mont des), 97.
 Olympe, 42, 62, 77.
 Olympiques (jeux), 209.
 Omar, fils de Khattâb, 170, 186-189, 196-198, 212, 214, 215.
 Ombrie, 226.
 Omeyyades (les), 197, 198.
 Orcagna, 172.
 Orient, 51, 54, 58, 59, 64, 72, 80, 92, 95, 96, 102, 104, 109, 110, 112-114, 143, 153, 158, 183, 207, 208, 219.
 Orientaux, 94.
 Origène, 73.
 Orithye, 125.
 Orphée, 52, 71.
 Otarid (l'orateur), 194.
 Otba, fils de Rébia, 177, 216.
 Othman (calife), 175, 190, 197, 198.
 Othman, fils de Howayrith, 205.
 Ottomans, 211.
 Ovide, 40.
 Oxford, 265, 267.
 Ozanam (F.), 287.
 Palatin (mont), 288.
 Palatipoutra, 143.
 Palestine, 89, 92, 96, 100, 105, 108, 109-111, 144, 159, 166.
 Pan, 62, 71.
 Panofka, 58.
 Pâques, 164.
Paradis (Le) (de Dante), 238.
Paralipomènes, 99.
 Paravia (P. A.), 232, 233.
 Paris, 252, 253.
 Pâris (Matthieu), 172.
 Paris (Université de), 234.
 Parques (les), 71.
 Paulus (Dr), 121, 122, 130.
 Pays-Bas, 235, 239, 252.
 Pégase, s, 71, 125.
 Pélasges, 52, 60-62.
 Pellico (S.), 239.
 Pélopes, 45.
Pentateuque, 83, 85, 91, 126.
 Pentecôte (la), 121.
 Perrin (Amédée), 251.
 Persans, 204.
 Perse (la), 86, 88, 100, 109, 111, 179, 183, 203, 207, 217, 300.
 Persée, 45.
 Perséphone, 60.

Perses (les), 108.
Persiflage (Le) (d'Hermas), 72.
 Perugia (Pérouse), 279.
 Pérugin, 53, 242, 288, 297.
 Petit-Radel (L.), 37, 40.
 Pétrarque, 239.
 Pharmacée (myth.), 125.
 Phèdre, 125.
 Phénicie, 109.
 Phéniciens, 86, 89, 92.
 Phidias, 53, 54.
 Philippe II, 252.
 Philippe de Crotone, 54.
 Philistins, 92, 94, 95.
 Philon, 110, 151, 153.
 Phrygie, 63.
 Phrygie (les dactyles de), 45.
Physiologus, 96.
 Piémont, 235.
 Pierre le Vénéral, 172.
 Pietà del Sangri (chapelle della), 292.
 Pilate, 152, 173.
 Pindare, 57.
Pirké Aboth, 151.
 Pise, 228, 279.
 Pisistrate, 62.
 Platon, 56, 117, 125, 155.
 Plotin, 42.
 Pollux, 291.
 Pologne, 115.
 Pompéi, 75, 291.
 Porphyre, 42, 50.
 Port-Royal, 228.
Post-Homerica, 141.
 Pouranas (les), 141.
 Praxitèle, 53, 54.
 Preller (L.), 61, 62.
 Prideaux, 173.
 Proba Falconia, 71.
 Proclus, 42, 49.
Prolégomènes à Homère (de Wolf), 129.
 Prométhée, 76, 290.
 Proserpine, 63, 66, 71.
Psaumes, 80, 82.
 Psyché, 51, 71.
 Pudicité patricienne (la) (myth.), 51.
 Pythagore, 287.
 Quatre Couronnés (les), 227.
 Rammohun-Roy, 275.
 Read (Charles), 247.
 Réforme (la), 150, 244, 248, 252, 272, 273.

Religions de l'antiquité (Les) (de Guigniaut), 36, 37.
Religions de l'antiquité (Les) (de Renan), 14.
 Renaissance (la), 117, 272.
 Renée de France, 247.
 Révolution (1789), 221, 248.
 Révolution de Juillet, 235.
 Rhin, 235, 239.
 Rhode-Island (État de), 259.
 Rhodes (les telchins de), 45.
 Rifaa (cheik), 216.
 Rimini (Françoise de), 296.
 Robinson (E.), 101.
 Roboam, 100.
 Roland, 225.
 Rollin, 152, 257.
 Romains, 74, 100, 105, 110, 173, 240.
 Rome, 39, 71, 76, 80, 100, 110, 113, 114, 156, 227, 228, 271, 288.
 Rosenmüller (E.), 81.
 Roth (R. de), 58.
 Roustem et Isfendiâr (les héros), 207.
 Rutilius Numatianus, 287.
 Ruysbroek, 239.
 Saba, 97, 106.
 Sabazius, 66.
 Sacy (M. de), 101.
 Saïa (colline de), 214.
 Saïd (beau-frère d'Omar), 214.
 Saint Augustin, 112.
 Saint Bernard, 238.
 Saint-Calixte (cimetière de), 71.
 Saint-Étienne le Rond, 227.
 Saint-François (ordre de), 239.
 Saint François d'Assise, 176, 226, 238, 268.
 Saint François de Sales, 247.
 Saint Grégoire de Nazianze, 73.
 Saint Janvier, 75.
 Saint Jean, 160.
 Saint Liguori, 228.
 Saint Marc, 288.
 Saint Matthieu, 137.
 Saint Paul, 22, 63, 70, 76, 114, 121, 137, 188, 213, 289, 291.
 Saint Pierre, 70, 136, 143, 165.
 Saint Thomas, 237, 238.
 Saint Vincent de Paul, 229.
 Saint Yves, 225.
 Sainte Catherine de Sienne, 226, 239, 288, 289.

- Sainte-Croix, 41.
Sainte Elisabeth (de M. de Montal-
 lembert), 125, 292.
 Sainte Eustochie, 227.
 Sainte-Geneviève (montagne), 237.
 Sainte Madeleine de Pazzi, 289.
 Sainte-Mère-Église, 237.
 Sainte Monique, 227.
 Sainte Paule, 227.
 Sainte Radegonde, 227.
 Sainte Thérèse, 223, 230, 239.
 Salamé, fils de Tobie, 101.
 Salomon, 82, 91, 94-97, 99-101,
 159, 208, 240.
 Salvador (J.), 151-154.
 Samarcande, 203.
 Samarie, 101.
 Samaritains, 101, 102, 113.
 Samothrace, 42, 56, 62.
 Samothrace (les câbles de), 45.
 Samson, 126, 136.
 Samuel, 82, 92, 93, 96, 113, 136.
 San Domenico (de Sienne), 288.
 Sardanapale, 252.
 Saturne, 49.
 Saül, 94, 98, 100, 113, 114.
 Sâwa (lac de), 180.
 Scaliger, 21.
 Scandinaves, 76.
 Scandinavie (les trolls de), 45.
 Schammaï, 162.
 Scheffer (Ary), 296-299, 301-303.
 Schelling, 42.
 Schleiermacher, 131, 161.
 Schwenck, 58.
 Scylla (la vierge de mer), 48.
 Sébastopol, 114.
 Sedjah (la prophétesse), 195.
 Séleucides, 110, 114.
 Sem, 86, 90.
 Sémite, s, 76, 87-89, 93.
 Sepp (Dr), 139.
 Sept dormants (histoire des), 208.
 Sérapis, 64.
 Servet (Michel), 249, 250.
 Shaymâ, fille de Halimâ, 184, 185.
 Sicile, 48.
 Siddim (vallée de), 85.
 Sidon, 97, 114.
 Sienne, 279.
 Silo, 100.
 Siméon (le vieillard), 205.
 Simon (Richard) (de l'Oratoire),
 21, 81.
 Simon le Magicien, 153.
 Sinaï, 83, 86, 91, 121.
 Sion, 95, 100, 101, 107, 231.
 Sismondi (de), 282, 283.
 Sixtine (chapelle), 297.
 Slaves, 59.
 Socin, 191.
 Socrate, 75, 125, 154, 165.
 Solon, 62, 290.
 Sommeil (le) (myth.), 51.
 Sorbonne, 234.
Stanze (les), 297.
 Stolberg (F. de), 55.
 Strauss (D.-F.), 32, 128-131, 133-
 136, 138-140, 144-147, 149, 151,
 152, 163, 164, 218.
 Stuttgart, 55.
 Suso (H.), 238.
Symbolique (La), 36, 37, 42, 55,
 61, 64.
 Synésius, 69.
 Syrie, 110, 178, 185, 198, 206, 207,
 210, 226.
 Syriens, 86, 204.
 Tabari, 84.
Talmud (le), 110, 137, 149, 151,
 159, 162.
 Tanis, 86.
 Tarse, 45.
 Tatien, 72.
 Tauler, 238.
 Techener (libraire), 235.
 Témimites (les), 194-196.
 Terre mère (myth.), 60.
 Terre sainte, 59.
 Tertullien, 73, 252, 289.
 Testament (Ancien), 123, 124,
 127, 141, 143, 148, 150, 151,
 274, 287.
 Testament (Nouveau), 121, 127,
 148, 151, 274, 287.
 Thakif (les), 193.
 Tharé (ou Térach), 89.
 Thébaïde, 228.
 Thécla, 211.
 Théocrète, 73.
Théogonie (La) (d'Hésiode), 52.
 Thesmophories (les), 73.
 Thomas (frère), 235.
 Thraces (les), 61.
 Tigre (le), 180.
 Tite-Live, 152.
 Titien, 53.
 Tobie, 107.
 Tombouctou, 203.
 Transtévère (le), 290.
 Troie, 46.

- Trois imposteurs (Les)*, 172.
 Troyens, 126.
 Tuckermann (révérend), 277.
 Turin (Université de), 232.
 Turpin, 171.
 Turquie, 219.
 Tyr, 97, 110, 114.
 Ubaldo (mont), 226.
 Ubertain de Casale, 239.
 Ullmann, 139.
 Uranus, 49.
 Vatican (musée du), 292.
 Védas (les), 58, 80.
 Venise, 201.
 Vénus, 40, 46, 49, 53, 62, 286.
 Verceil, 238, 242.
 Victoire (la) (myth.), 51, 71.
Vie de Jésus (de Strauss), 128-131, 133, 139, 146.
Vie de Renée de France, 255.
Vie des Pères du Désert, 228.
Vie des Saints, 228.
 Vincent de Paul, 14, 276.
 Vinci (Léonard de), 53.
 Virgile, 71.
 Vœlcker, 58.
 Voltaire, 21, 72, 81, 94, 130, 276.
 Voss (J.), 55, 56.
 Vulcain, 62.
 Vulgate (la), 79, 199.
 Wahhabites, 191, 219.
 Walpurgis (nuit de), 200.
 Waraca, fils de Naufal, 205, 207.
 Weber (A.), 58.
 Wecklein, 126.
 Weil, 170, 171, 175, 188, 192.
 Weisse (C.-H.), 147.
 Welcker (F.), 55, 58, 61.
 Wette (L. de), 81, 85.
 Wilke, 147.
 Winckelmann, 42.
 Winer (G.), 81.
 Wolf (F.), 32, 37, 118, 125, 129, 231.
 Wolfenbüttel, 94.
 Yemâna (bataille de), 175.
 Yémen (l'), 204, 210.
 Zacharie, 115, 122, 123.
 Zagreus, 63, 66.
 Zemzem (puits de), 210.
 Zénodote, 201.
 Zeyd, fils adoptif de Mahomet, 187.
 Zeyd, fils d'Amr, 205, 206.
 Zeyd-ben-Thabet, 175.
 Zeynab, femme de Mahomet, 187.
 Zibrican (le poète), 194.
 Zopyre, 188.
 Zoroastre, 276.
 Zorobabel, 108.
 Zurbaran, 229.
 Zurich (révolution de), 146.
 Zwoll, 235.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

- Acta Sanctorum Octobris*, 221.
Actes des Apôtres, 63.
Annales de l'Institut de Correspondance archéologique de Rome (Ernest Vinet dans), 47.
Archives israélites de France (Dukes dans), 150.
Avesta (L') (trad. Spiegel), 298.
- Bargès (abbé), *Les Samaritains de Naplouse*, 102.
 Bauer (Bruno), *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*, 147.
 Beugnot (A.), *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, 77.
Bhagavat dasam askand (trad. Th. Pavie), 143.
Bibliotheca judaica antichristiana (de Rossi), 150.
 Bonnet (J.), *Lettres de Jean Calvin*, 244.
 Bossuet, *Sermons*, 291.
Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français, 248.
 Bunsen (J.), *Hippolytus and his age*, 140.
 Burnouf (E.), *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, 142.
- Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, 170, 180.
Chaitanaya Chandrodaya (dans *Bibliotheca indica*), 143.
 Channing (W. H.), *Memoir of W. H. Channing, with extracts from his correspondance*, 259.
Œuvres sociales (trad. Laboulaye), 258.
- Creuzer (Fr.) et Guigniaut (J.-D.), *Des religions de l'antiquité...*, 36, 42, 70.
- Desvergers (Noël), *Vie de Mohammed* (trad. de la légende arabe de Mahomet), 182.
 Dukes (L.), *Qu'est-ce que le christianisme a pris au judaïsme ?* (dans *Archives israélites*), 150.
 Dupin aîné, *Jésus-Christ devant Caïphe et Pilate* (dans *Gazette des tribunaux*, 1928), 154.
- Edelestand Duméril, *Poésies populaires latines du moyen âge*, 173.
 Escayrac de Lauture (d'), *Le désert et le Soudan*, 196.
Évangile de la nativité de sainte Marie, 137.
Évangile de l'enfance, 143.
 Ewald (H.), *Geschichte des Volkes Israël bis Christus*, 81, 91.
- Feuerbach, *Qu'est-ce que la Bible d'après la nouvelle philosophie allemande ?* (trad. Ewerbeck), 287.
Qu'est-ce que la religion d'après la nouvelle philosophie allemande ? (trad. Ewerbeck), 287.
 Forster (Ch.), *Mahometism unveiled...*, 171.
- Glaire (abbé), *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 120.
 Guizot (Fr.), *Histoire de la civilisation en France* (dans *Cours d'histoire moderne*), 224.

Imitation de Jésus-Christ, 237.

Irving (W.), *Lives of Mahomet and his successors*, 171.

Jahrbücher der biblischen Wissenschaft (de Ewald), 82, 140.

Journal asiatique (Quatremère dans), 198.

Journal des Débats (Renan dans), 221, 231, 245, 296.

Journal des savants (Hase dans), 72.

Journal de philologie comparée (*Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*) (de Kuhn et Aufrecht), 59.

Kuhn (J.), *La vie de Jésus-Christ* (trad. Nettement), 136.

Lalitavistara (Vie de Bouddha) (trad. Foucaux), 142, 181, 298.

Lengerke (C.), *Kanaan*, 83.

Liberté de penser (*La*) (Renan dans), 116, 286.

Livre de Daniel, 112.

Livre de Jérémie, 104.

Livre de Samuel, 92.

Livre des Juges, 100, 136.

Livre des Macchabées (I^{er}), 110.

Livre des Proverbes, 96.

Livre des Rois (II^e), 103.

Maistre (J. de), *Les soirées de Saint-Petersbourg*, 79.

Maury (A.), *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, 226.

Mémoires de la Société des antiquaires de France (A. Maury dans), 144.

Moffat (R.), *Vingt-trois ans de séjour dans le Sud de l'Afrique* (trad. H. Monod), 145.

Müller (Ottfried), *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, 126.

Munk (S.), *Palestine, description géographique, historique et archéologique*, 83.

Neveu (Édouard de), *Les Khouan, ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie*, 191.

Paravia (P. A.), *Dell' autore del*

libro « De Imitatione Christi », 231, 233.

Pitra (J.-B.), *Études sur la collection des Actes des saints*, 221.

Platon, *Phèdre* (trad. V. Cousin), 126.

Preller (L.), *Demeter und Persephone*, 61.

Reinaud et Michel, *Le roman de Mahomet en vers du XIII^e siècle*, 173.

Renan (E.), *Averroès et l'averroïsme*, 172.

De l'histoire du peuple d'Israël (dans *Revue des Deux Mondes*), 79.

Des religions de l'antiquité et de leurs derniers historiens (dans *Revue des Deux Mondes*), 35.

Études d'histoire religieuse, 11.

Les historiens critiques de Jésus (dans *Études d'histoire religieuse*), 20.

Les historiens critiques de Jésus (dans *La liberté de penser*), 116.

Mahomet et les origines de l'islamisme (dans *Revue des Deux Mondes*), 168.

Revue des Deux Mondes (Renan dans), 35, 79, 168, 256; (Littre dans), 158; (Saisset dans), 250.

Revue de théologie et de philosophie chrétienne (Nicolas dans), 112; (Colani dans), 133, 139.

Saint-Marc Girardin, *Essais de littérature et de morale*, 211.

Salvador (J.), *Jésus-Christ et sa doctrine*, 151, 152, 154.

Sepp (Dr), *La vie de N.-S. Jésus-Christ* (trad. Ch. Sainte-Foi), 139.

Stæhelin, *Kritische Untersuchungen über den Pentateuch*, 83.

Strauss (D.-F.), *Die christliche Glaubenslehre...*, 147.

Vie de Jésus (trad. Littré), 120, 128, 133, 135, 158, 162.

Tertullien, *Apologétique*, 73.

Tuch, *Kommentar über die Genesis*, 83.

Univers pittoresque (L'), 83.

Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, 170.

Geschichte der Chalifen, 170.

Historich - kritische Einlei -

tung in den Koran, 170.

Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, 170.

Wette (L. de), *Einleitung in das Alte Testament*, 83.

TRADUCTION DES TEXTES LATINS ET GRECS

Page 22. Je désire que vous tous vous deveniez tels que je suis moi-même (d'après *Actes des Apôtres*, XXVI, 29).

Page 61. Soleil.

Page 67, ligne 15. Mère de douleur (de l'hymne catholique : *Stabat mater*). — Terre-Mère achéenne.

Page 72, ligne 5. Un grand dieu Panthée (= identique au monde).

Page 80. Nos pieds s'étaient arrêtés à ton entrée, ô Jérusalem ! (*Psaumes*, CXXI, 2).

Page 125. Les mythes sont à l'origine de l'histoire et de la philosophie des premiers âges de l'humanité (*Apollodori Atheniensis Bibliothecae libri tres et fragmenta. Curis secundis illustravit Chr. G. Heyne. Göttingae*, 1803, t. I, p. XVI).

Page 136, note 1. Pour que s'accomplisse l'Écriture (*Évangile selon saint Jean*, XIII, 18 ; XVII, 12 ; XIX, 24 ; XIX, 36).

Page 141. Poèmes attribués à Homère, mais écrits avant Homère. — Poèmes attribués à Homère, mais écrits après Homère.

Page 155. Il est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple (*Évangile selon saint Jean*, XVIII, 14).

Page 224. Actes des saints.

Page 225. Avocat et honnête homme, au grand étonnement du peuple !

Page 230. Actes.

Page 234, ligne 4. De la possibilité de déposer le pape.

Page 234, ligne 21. Donc.

Page 234, ligne 36. Fini et complété par les mains de frère Thomas, l'an du Seigneur 1441.

Page 236, note 1. Après partage avec mon frère Vincent, qui habite à Cerione, en signe d'amour fraternel..., je lui donne le précieux manuscrit de l'*Imitation du Christ* que je tiens de ma famille paternelle, à laquelle il appartient de longue date, car quelques-uns de mes ancêtres en ont déjà fait mention.

Page 237, ligne 32. Science crierde.

Page 237, note 1. Que nous importent genres et espèces ?

Page 242. Tout homme est naturellement désireux de savoir (*Imitation de Jésus-Christ*, I, II, 1).

Page 249. Déclaration pour le maintien de la vraie foi... où il est montré que les hérésies doivent être réprimées par le droit de l'épée.

Page 250. S'il vient ici, ou mon autorité est bien peu de chose, ou je ne l'en laisserai pas sortir vivant. (Lettre de Calvin à Farel, 1546. — *Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Calvin*, par M. Audin..., Paris, 1843, t. II, p. 326, note).

Page 289. Je crois parce que c'est absurde.

Page 291. Nous l'avons considéré comme un lépreux... (*Isaïe*, LIII, 4). — Il est sans beauté ni éclat... (*Isaïe*, LIII, 2). — Objet de mépris, le dernier des hommes, un homme des douleurs, qui sait ce que c'est que souffrir (*Isaïe*, LIII, 4).

Page 299. Le monde veut être trompé.

La traduction française est de M. Marcel Pernot, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de l'Université.

LE LIVRE DE JOB

INDEX DES NOMS PROPRES

- Achéménides, 326.
 Agur (poème d'), 320, 323.
 Ahriman, 326.
 Allemagne, 325.
 Amos, 325, 326.
 Arabes, 321, 335, 401, 417.
 Arabie, 321, 347, 356, 402.
 Arnheim (H.), 312, 330.
 Asphaltite (lac), 391.
 Assyrie, 326, 327.
 Aurore (l'), v. Schahar.
 Avesta (l'), 326.
 Babylone, 324.
 Bactriane, 327.
 Baleine (astr.), 361.
 Bédouin, 389.
 Béhémoth (Péhemout), 330, 420.
 Béni-Élohim, 356.
 Béni-Kédem (les), 320, 321, 323, 347.
 Bernstein (A.), 330.
 Bertholdt, 330.
 Bildad de Suah, 331, 349, 359, 377, 390, 391, 424.
 Boîte de fard (fille de Job), 425.
 Cahen (S.), 312.
 Cantique de Débora, 325.
Cantique des Cantiques (Le), 320, 325, 335.
 Chaldéens (Kasdim), 326, 348.
 Chananéens, 422.
 Chine, 327.
 Cinname, fille de Job, 425.
Cohéleth, v. *Ecclésiaste*.
 Colombe (fille de Job), 425.
 Cyrus, 324.
 Daniel, 323, 324.
 David, 341, 344.
 Déluge (le), 386.
 Ecclésiaste (l'), 343.
Ecclésiaste (L'), 318, 322, 337, 343.
Ecclésiastique, 322.
 Édomites, 335.
 Égypte, 321, 327, 402, 421.
 Eichhorn (J.), 330.
 Élie, 344.
 Élihou, fils de Barakel le Bouzite, 319, 326, 328, 330-333, 339, 402, 403, 406-410, 414.
 Éliphez de Thëman, 331, 337, 349, 351, 359, 371, 372, 385, 424.
 Éloah, El, Schaddai, v. Jéhovah.
 Éole, 413.
 Épicure, 341.
 Eschmunazar, roi de Sidon, 384.
 Esdras, 323.
 Ewald (H.), 312, 330.
 Ézéchiass, 327.
 Ézéchiël, 323, 324.
 France, 325.
 Galiléen (le), 345.
 Géant (astr.), 361, 417.
 Geiger (A.), 322.
Genèse, 341.
 Gesenius, 325.
 Grèce, 323, 327, 334, 338, 340.
 Grecs, 318, 335, 340.
 Hahn, 312.
 Hébreu, x, 309, 314, 317, 318, 321, 323, 326, 328, 335, 338, 341, 342, 347, 372, 380, 403, 409, 414, 415, 417.
 Héraclite, 339.
 Herder, 321.

Hirzel (L.), 312, 330.
Hitzig (F.), 327.

Idumée, 345, 347, 349.
Iduméens, 318.

Inde, 327, 334, 338, 341.

Isaïe, 326, 327, 344.

Ismaélites, 335.

Israël, 317, 319-321, 323, 325,
326, 341, 343, 344.

Israélites, 333.

Jahn (O.), 330.

Jéhovah, 318, 320, 324, 328-332,
339, 347-349, 414, 420, 424,
425.

Jérémie, 324, 327, 329, 344.

Jésus, fils de Sirach, 318, 322.

Job, 317, 319, 320, 322-324,
327-337, 339, 341-343, 345,
347-350, 354, 355, 357, 360-
363, 366, 369-372, 374-376,
378, 380, 382, 383, 385, 387,
389, 390-392, 395-397, 402-404,
406, 408-411, 413, 414, 420,
424, 425.

Josèphe, 318.

Josias, 319, 326, 329.

Juda, 319, 326.

Kæper, 327.

Kennicott, 329.

Knobel, 330.

Latins, 335.

Lee (S.), 312.

Le Hir (abbé), 312.

Lemuel (le roi), 320.

Léviathan, 330, 340, 421, 422.

Lévy (Michel), 309.

Livre d'Esther, 322, 329, 334.

Livre d'Ézéchiël, 323, 324.

Livre d'Isaïe, 327.

Livre de Daniel, 318, 324, 329,
334.

Livre de Jérémie, 324, 325.

Livre de Job, 309, 311, 313-315,
317-327, 332-334, 336, 337, 339-
343, 345.

Livre de Judith, 329, 334.

Livre de Tobie, 322, 329, 334.

Livre de la Sagesse, 318, 332.

Livre des Proverbes, 319, 320, 322,
327.

Livres sapientaux, 335.

Luynes (duc de), 313.

Macchabées (les), 318.

Mahomet, 321.

Mânes (myth.), 341.

Menahem, roi d'Israël, 326.

Moabites, 335.

Moïse, 319, 320.

Nabuchodonosor, 324.

Néhémie, 323.

Nemrod, 361.

Noé, 323.

Odyssée, 341.

Ombres (myth.), 341.

Ophir, 386, 394.

Orient, 333, 350, 353, 361, 368,
371, 396, 418, 421, 425.

Orientaux, 328, 347, 409, 415.

Orion (astr.), 361.

Osée, 325, 326.

Osias, roi de Juda, 326.

Ourse (grande), 361, 417.

Palestine, 317, 320, 321, 341,
347, 397.

Parménide (le), 318.

Pentateuque, 320.

Perse (la), 323, 326.

Phéniciens, 422.

Philon, 318.

Platon, 318, 336.

Pléiade (astr.), 361, 417.

Pluton, 378.

Ptolémées (les), 322.

Ralbag, 333.

Ram (race de), 402.

Reiske (J.), 312.

Rhin, 310.

Rome, 318, 327.

Rosenmüller (E.), 312, 330.

Saba, 356.

Sabéens, 348.

Saint-Sulpice (séminaire), 312.

Salomon, 318, 320, 321, 326, 327.

Samuel, 341.

Saracènes, 335.

Schærer, 312, 330.

Schahar (l'Aurore), 338.

Scheffer (Ary), 315.

Schlottmann (K.), 312, 326.

Schultens (Albert), 311, 312.

Séleucides, 324.

Sémite, s. 309, 335, 336, 340,
341, 353.

- Septante (les), 334.
Sinaï (mont), 321.
Socrate, 336.
Sophar de Naama, 330, 331, 349,
364, 366, 380, 424.
Stäudlin, 330.
Stickel (J.), 312, 330.
Stuhlmann (M.), 330.
Syrie, 333, 411.

Testament (Ancien), 315, 333.
Testament (Nouveau), 333.
Thalès, 339.
Théma (caravanes de), 356.
Théman (tribu de), 320, 321, 342.

Thémanites (les), 323.
Timée (le), 318.
Tite-Live, 318.
Tziganes, 397.

Umbreit (F.), 312, 330.
Us (terre d'), 347, 402.

Vatke (W.), 322.
Védas (les), 338.

Wette (de), 330.

Zoroastre, 326.

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

INDEX DES NOMS PROPRES

- Aben-Esra (rabbin), 490.
 Achéménides, 482.
 Adam de la Halle, 474.
 Adhyatma Ramayana (poème de l'), 484.
 Adisag la Sunamite, 455.
 Adonias, fils de David, 455.
 Aix-la-Chapelle, 474.
 Alexandre, 478.
 Algérie, 471.
 Alhambra (l'), 466.
 Ali, 471.
 Allemagne, 490, 492.
 Amana, 483, 501, 516.
 Amarou (poésies d'), 492.
 Ammon, 457, 491.
 Angleterre, 492.
 Anton (C.), 491.
 Arabes, 471, 483, 492.
 Arras, 473.
 Asie, 481, 482.
Aucassin et Nicolette, 474.
 Baal, 472.
 Baal-Hamon, 483, 506, 524.
 Babylone, 474.
 Bertholdt, 474.
 Bethsabée, mère de Salomon, 501.
 Beyrouth, 471.
 Bhartrihari (poésies de), 492.
 Bible (la), 431, 433, 480, 487, 488, 493, 495.
 Boettcher (F.), 441.
 Bossuet, 471, 490, 491.
 Bunsen (baron de), 431, 495.
 Cannes, 432.
Cantique des Cantiques. (Le), 431, 433, 434, 436, 437, 439, 444, 454, 463, 466, 469, 471-473, 475-495.
 Carlovingiens, 476.
 Carmel, 483, 505, 522.
 Castalion (Sébastien), 490-492.
 Cédar (tribu de), 477, 497, 510.
 Cicéron, 481.
 Clovis, 476.
Combat spirituel (Le), 480.
 Constantinople (concile de), 489.
 Damas, 505, 522.
 Damiette, 472.
 Dante, 484.
 David, 455, 475, 477, 487, 493, 501, 505, 516.
 Déborah, 483.
 Delitzsch (F.), 487.
 Djelal-Eddin Roumi (poème de), 484.
 Doederlein (J.), 491.
 Dœpke, 491.
Ecclésiaste (L') (ou Cohéleth), 474, 488, 489.
 Égypte, 477, 498.
 Eichhorn, 439, 474, 491.
 Élie, 482, 483.
 Élisée, 483.
 Engaddi, 483, 498, 511.
 Esdras, 478, 479, 486.
 Esther, 479.
 Ewald, 457, 460, 464, 469, 482, 491.
 François d'Assise, 484.
 Gad, 454.
 Galaad, 483, 501, 504, 516, 520.
 Gédéon, 483.
 Gesenius, 437, 448, 459, 474.
 Gita-Govinda (de Jayadéva), 484.
 Grecs, 469, 482, 487.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Aben-Esra (rabbin), 490.
 Achéménides, 482.
 Adam de la Halle, 474.
 Adhyatma Ramayana (poème de l'), 484.
 Adisag la Sunamite, 455.
 Adonias, fils de David, 455.
 Aix-la-Chapelle, 474.
 Alexandre, 478.
 Algérie, 471.
 Alhambra (l'), 466.
 Ali, 471.
 Allemagne, 490, 492.
 Amana, 483, 501, 516.
 Amarou (poésies d'), 492.
 Ammon, 457, 491.
 Angleterre, 492.
 Anton (C.), 491.
 Arabes, 471, 483, 492.
 Arras, 473.
 Asie, 481, 482.
Aucassin et Nicolette, 474.
 Baal, 472.
 Baal-Hamon, 483, 506, 524.
 Babylone, 474.
 Bertholdt, 474.
 Bethsabée, mère de Salomon, 501.
 Beyrouth, 471.
 Bhartrihari (poésies de), 492.
 Bible (la), 431, 433, 480, 487, 488, 493, 495.
 Bœttcher (F.), 441.
 Bossuet, 471, 490, 491.
 Bunsen (baron de), 431, 495.
 Cannes, 432.
Cantique des Cantiques (Le), 431, 433, 434, 436, 437, 439, 444, 454, 463, 466, 469, 471-473, 475-495.
 Carlovingiens, 476.
 Carmel, 483, 505, 522.
 Castalion (Sébastien), 490-492.
 Cédar (tribu de), 477, 497, 510.
 Cicéron, 481.
 Clovis, 476.
Combat spirituel (Le), 480.
 Constantinople (concile de), 489.
 Damas, 505, 522.
 Damiette, 472.
 Dante, 484.
 David, 455, 475, 477, 487, 493, 501, 505, 516.
 Déborah, 483.
 Delitzsch (F.), 487.
 Djelal-Eddin Roumi (poème de), 484.
 Dœderlein (J.), 491.
 Dœpke, 491.
Ecclésiaste (L') (ou *Cohéleth*), 474, 488, 489.
 Égypte, 477, 498.
 Eichhorn, 439, 474, 491.
 Élie, 482, 483.
 Élisée, 483.
 Engaddi, 483, 498, 511.
 Esdras, 478, 479, 486.
 Esther, 479.
 Ewald, 457, 460, 464, 469, 482, 491.
 François d'Assise, 484.
 Gad, 454.
 Galaad, 483, 501, 504, 516, 520.
 Gédéon, 483.
 Gesenius, 437, 448, 459, 474.
 Gita-Govinda (de Jayadéva), 484.
 Grecs, 469, 482, 487.

Grotius, 490, 491.
Guyon (M^{me}), 485.

Hafiz (poésies de), 484, 492.
Hartmann (A.), 474.
Hébreux, 446, 451, 470, 472, 474.
Hengstenberg (E.), 470.
Herder, 339, 482, 490-492.
Hermon, 483, 501, 517.
Hérode, 470, 471.
Hésébon, 477, 483, 504, 505, 522.
Hiérosolymite, 482.
Hindous, 469.
Hirzel (B.), 482, 492.
Hitzig (L.), 441, 457, 459, 482, 491.
Hoekstra, 492.
Hollande, 492.
Homère, 487.
Hufnagel (W.), 491.

Imitation de Jésus-Christ, 480.

Inde, 483, 484, 488.

Isaïe, 477.

Israël, 433, 455, 476, 478, 479, 482, 485, 490, 493, 494, 500, 503, 515.

Israélites, 478, 483.

Issachar (tribu d'), 455, 494, 504.

Jacob, 456.

Jacobi (J.-F.), 491.

Jason, 471.

Jéhovah, 475, 478, 494, 506, 523.

Jephthé, 483.

Jérémie, 475, 478.

Jéroboam, 476, 503.

Jérusalem, 436, 448, 450, 452, 454, 455, 467, 468, 470-472, 475, 476, 479, 481-483, 497, 499, 500, 503, 505, 510, 512, 514, 515, 518-520, 523.

Jésus, fils de Sirach, 480.

Jeu de Robin et de Marion, 473.

Job, 478.

Jonas, 483.

Jones (W.), 439.

Josèphe, 486.

Josias, 478.

Jotham, 483.

Juda, 475, 476.

Judée, 433, 485.

Judith, 479.

Kleuker (F.), 491.

Kæster, 474.

Langton (Étienne), 486.

Latins, 469.

Leclerc (Jean), 490, 491.

Lévy (Michel), 433.

Liban (le), 483, 500-504, 515-519, 522.

Lindemann, 491.

Livre d'Esther, 493.

Livre d'Isaïe, 437, 459.

Livre de Jérémie, 475.

Livre de Job, 433, 436, 470, 473, 478, 481, 489.

Livre de Ruth, 488.

Livre de Tobie, 479.

Livre de la Sagesse, 480.

Livre des Chroniques, 477.

Livre des Juges, 483.

Livre des Proverbes, 475, 489.

Livre des Rois, 477.

Louis XIV, 478.

Louis de Léon, 485.

Lowth, 472, 490.

Macchabées (les), 486.

Magnus, 491.

Mahanaïm, 456, 457, 504, 521.

Manassé, 456.

Marie (Vierge), 489.

Meier (E.), 492.

Méliton, évêque de Sardes, 487.

Memphis, 494.

Messie (le), 437.

Michaëlis (J.-D.), 490, 491.

Néhémie, 479, 486.

Niebuhr, 495.

Omri, 476, 503.

Orient, 472, 492, 494.

Origène, 487.

Osée, 482, 483.

Ovide, 487.

Palestine, 476, 479, 482, 483, 503, 505, 506.

Paris, 476.

Paulus, 439.

Perse, 471, 483, 484, 488.

Pharaon (chars de), 477, 498, 510.

Philon, 487.

Plaute, 481.

Psaumes, 470, 486.

Réville (A.), 482, 492.

Roboam, 476.

- Rosenmüller, 474.
 Ruth, 479, 487.
 Saint Paul, 487.
 Sainte Thérèse, 494.
 Salomon, 438, 441, 444-461, 463-465, 467, 468, 472, 474-479, 482, 491, 492, 494, 497, 498, 500, 501, 506, 509-511, 515, 520, 521, 524.
 Samarie, 476.
 Samson, 483.
 Sanir, 483, 501, 516.
 Saron, 483, 498, 499, 511.
 Schefer (Ch.), 472.
 Sémites, 471.
 Semler (J.), 490.
 Sénèque, 481.
 Septante (les), 487.
 Simon (Richard), 491.
 Sion, 501, 515.
 Stæudlin (C.), 491.
 Strasbourg, 489.
 Sulamite (la), 456-461, 463-465, 467, 468, 476, 479, 489, 491, 493, 494, 504, 511, 518, 520, 521, 523.
 Syrie, 472, 482.
 Syriens, 505.
Talmud (le), 487.
 Targum chaldéen, 487.
 Terre sainte, 433.
 Testament (Ancien), 486.
 Testament (Nouveau), 486.
 Tharsis (pierres de), 503, 519.
 Théodore de Mopsueste, 489, 490.
 Théophile d'Antioche, 487.
 Thersa, 476, 482, 483, 503, 520.
 Umbreit, 461, 491.
 Vatable, 490.
 Velthusen, 463, 491.
 Veth, 492.
 Voltaire, 492.
 Vulgate (la), 440.
 Wali (poème de), 484.
 Weber (A.), 484.

TRADUCTION DES TEXTES LATINS ET GRECS

Page 437. Je ressusciterai de la terre (*Job*, XIX, 25).

Page 442. Ma vigne à moi, je ne l'ai pas gardée (*Cantique des Cantiques*, I, 6).

Page 443, ligne 16. Si tu ignores.

Page 443, note 1. Vigne.

Page 445. Notre lit de verdure.

Page 456, ligne 7. Qu'avez-vous à regarder la Sulamite ? (*Cantique des Cantiques*, VII, 1).

Page 456, ligne 8. Pourquoi voulez-vous regarder la Sulamite ?

Page 456, ligne 9. Pour que nous te regardions (*Cantique des Cantiques*, VII, 1).

Page 456, ligne 31. De la tête aux pieds. — Des pieds à la tête.

Page 456, note 1, ligne 6. Deux camps.

Page 456, note 1, ligne 11. Deux chœurs.

Page 457, ligne 31. Qu'avez-vous à regarder la Sulamite ? — Pourquoi voulez-vous regarder la Sulamite ?

Page 463, ligne 23. Alors j'ai été à ses yeux comme une femme qui trouve la paix (*Cantique des Cantiques*, VIII, 10).

Page 463, ligne 28. De lui (= ses).

Page 481, ligne 30 ; page 482, note 1. Parc.

Page 489, ligne 4. De mon cœur s'est échappée [une belle parole] (*Psaumes*, XLIV [XLV], 2).

Page 491. Les chastes amours des époux.

Page 493. Tu as blessé mon cœur.

Page 502, note 2. Mais souvent, tout en pleurs, son amoureux éconduit couvre son seuil de fleurs et de guirlandes ; il parfume la porte altière de marjolaine.

La traduction française est de M. Marcel Pernot, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de l'Université.

L'ECCLÉSIASTE

INDEX DES NOMS PROPRES

- Achéménides, 548, 552.
 Adam, 568, 569, 572, 573, 583, 584.
 Adrien, 544, 548, 550.
 Aggée, 548.
 Alexandre, 547, 548, 552.
 Alexandre Janée, 553.
 Alexandrie, 554.
 Anne, grand prêtre, 553.
 Antiochus Épiphanes, 544, 548.
Antiquités judaïques (de Josèphe), 552.
Apocalypse de Baruch, 548.
Apocalypse d'Esdras, 548, 551.
 Aquila, 550, 551, 555, 556.
 Archimède, 554.
 Aristippe de Cyrène, 554.
 Aristote, 559.
 Asmonéens, 549, 553.
Assomption de Moïse, 548.
 Augusti (J.), 556.
 Babel, 535.
 Banville, 562.
 Barkokeba, 532, 549.
 Baruch, 532.
 Beni-Hezir (inscription de), 550.
 Béranger, 562.
 Bible (la), 531, 535, 536, 547, 548, 550, 551, 555, 558, 559.
 Bossuet, 562.
 Bouvines, 564.
 Caïphe, grand prêtre, 553.
 Calmann-Lévy, 531.
Cantique des Cantiques (Le), 531, 545, 555, 562.
 Capet, 564.
 Casdim, 535.
 Champs-Élysées, 565.
 Chananéens, 539.
 Chatonnet, 561.
 Chine, 554.
 Clément d'Alexandrie, 556.
 Clovis, 564.
 Cohélet, 539, 540, 545-547, 556, 557, 560-564, 567, 568, 581, 590.
Cohélet, 534, v. *Ecclésiaste (L')*,
 Collège de France, 559.
 Condé, 564.
 Cyrène, 554.
 David, 532, 533, 549.
 Denys d'Alexandrie, 556.
 Derembourg (Joseph), 560, 561.
 Descartes, 560.
Discours de la méthode, 560.
Ecclésiaste (L'), 531-533, 536, 539-541, 545-558, 560, 561, 563, 564.
 Éduioth (traité), 550.
 Égypte, 541.
 Élie, 564.
 Épictète, 540.
 Épicure, 553, 554.
 Esdras, 532.
 Europe, 554, 564.
 Eutrope, 556.
 Évangile (l'), 554.
 Ewald (H.), 556, 560.
 Ézéchias, 548.
 Francs (les), 564.
 Gautier (Th.), 562.
Genèse, 551.
 Gœttingue, 556.
 Grätz (H.), 539, 549, 552, 557, 558.
 Grec, s, 534, 538, 540, 547, 562.

Grèce, 554.
Grotius, 556.

Hébreux, 534.
Heine (Henri), 564.
Hénoch, 532.
Héraclite, 554.
Hérode, 549, 557.
Herzfeld, 556.
Hitzig (F.), 552, 556.

Iabné ou Iamnia, 555.
Inde, 560, 561.
Isaïe, 546.
Israël, 531, 541-544, 546-549, 553, 568.
Israélite, s, 541, 546, 547, 564.

Jaffa, 555.
Jahn (A.), 556.
Japon, 554.
Jean Chrysostome, 556.
Jean de Gischala, 564.
Jean Hyrcan, 553.
Jéhovah, 531, 543, 545.
Jérémie, 564.
Jérusalem, 532, 533, 543, 548-550, 552, 554, 568, 569, 582.
Jésus, Jésus-Christ, le Christ, 542, 544, 546, 549, 553, 564.
Jésus, fils de Sirach, 543, 546, 547, 555.
Job, 540, 545.
Josèphe, 549.
Juda (royaume de), 548.
Judas Macchabée, 532, 549.
Judée, 552, 564.

Kant, 560.
Kheyyam, 562.
Knobel, 556.

La Palice, 562.
Liban (le), 536.
Livre d'Esdras, 549.
Livre d'Esther, 543, 549, 551.
Livre d'Ézéchiël, 555.
Livre d'Hénoch, 548.
Livre d'Isaïe, 548.
Livre de Daniel, 548, 549, 551.
Livre de Jérémie, 535.
Livre de Job, 531, 534, 540, 543, 555, 561, 562.
Livre de Judith, 542, 544, 548.
Livre de Néhémie, 549.
Livre de Tobie, 543, 544, 548.

Livre de la Sagesse, 532, 543, 546, 555.
Livre des Chroniques, 549, 551.
Livre des Proverbes, 532, 533, 536, 543, 546, 555.
Luzzatto (S. D.), 556, 557.

Macchabées (les), 543, 546, 548, 564.
Maimonide, 535.
Malachie, 548.
Marculfe, 561.
Massorètes (les), 534.
Mayence, 544.
Megillath Taanith, 550.
Mendelssohn (Moïse), 557.
Mischna (la), 550, 557.
Moïse, 532.

Nahman Krochmal, 549, 551, 558.

Orient, 552, 589.
Origène, 556.
Origène (Hexaples d'), 551.

Palestine, 548, 552.
Paris, 564.
Parménide, 533.
Perse, 560, 561.
Pharaon, 541.
Philippe Auguste, 564.
Pibrac, 561, 562.
Pirké Aboth (traité), 550.
Platon, 533, 559.
Psaumes, 535, 558.
Psaume LXXXIII, 543.
Ptolémées (les), 548, 552.

Rabbi Aquiba, 550, 551.
Rabbi Mosé ben Maimon, v. Maimonide.
Rabbi Schelomo Ishaki, rabbin de Troyes, 535.
Rambam, v. Maimonide.
Raschi, v. Rabbi Schelomo Ishaki.
Rocroi, 564.
Romains, 547.
Rome, 556.

Saadi, 561.
Saint Blésille, 556.
Saint Irénée, 556.
Saint Jérôme, 556.
Saint Justin, 544, 556.
Saint Tatien, 544.
Salomon, 532-535, 549, 555.

Schopenhauer, 564.
Séleucides, 552, 553.
Sémite, 542.
Sérapéum, 541.
Sermons (de Bossuet), 562.
Spinoza, 560.
Syrie, 552, 553.
Syriens, 544.

Talmud (le), 544, 550, 554.
Tertullien, 556.
Thalès, 554.
Thèbes, 541.
Théodore de Cyrène, 554, 563.
Thora (la), 533, 543, 546.

Timée, 533.
Titus, 554.

Umbreit, 556.

Van der Palm, 556.
Voltaire, 545.
Vulgate (la), 543.

Wette (de), 556.

Zacharie, 548.
Zénon, 540.
Zirkel, 556.
Zurich, 556.

TRADUCTION DES TEXTES LATINS ET GRECS

Page 534, ligne 18. Cohéleth.

Page 534, ligne 22. Assemblée.

Page 535, ligne 36. Changement de mesure. Pause.

Page 536, ligne 7. Quatre essences d'arbres [sont réservées à l'État], les autres sont laissées aux particuliers.

Page 541 ligne 25. Les statues de Memnon.

Page 541, note 1. Les Juifs, nation remarquable pour son mépris des divinités.

Page 551, ligne 1. Avec.

Page 551, ligne 3. Le ciel et la terre.

Page 551, ligne 13. Avec.

Page 551, note 3. Avec le monde.

Page 556, note 3. Pour l'exhorter à mépriser ce siècle et à ne faire aucun cas de tout ce qu'elle voyait dans le monde.

Page 562. Que [l'œuvre soit] simple et une (Horace, *Art poétique*, 23).

Page 563. Il n'existe rien qui ait de l'importance.

Page 567, note 2. Rien n'arrive à son terme, toutes les choses sont liées les unes aux autres par un enchaînement circulaire... Tout ne passe que pour revenir ; je ne vois rien de nouveau, je ne fais rien de nouveau (d'après Sénèque, *Lettres à Lucilius*, III, 24).

Page 595. Similitude de terminaison.

La traduction française est de M. Marcel Pernot, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de l'Université.

CONFÉRENCES D'ANGLETERRE

INDEX DES NOMS PROPRES (1)

- Actes des Apôtres*, 629, 652, 656, 670.
 Adrien, 660, 672, 683, 686, 698, 699.
 Africain, 609.
 Afrique, 611, 667.
 Akbar (empereur mongol), 682.
 Albain (mont), 685.
 Albin, 673.
 Alcibiade, 612.
 Alexandre le Grammairien, 687.
 Alexandre Sévère, 624, 673, 674.
 Alexandrie, 615.
 Alides (les), 648.
 Allemand, 616.
 Ammon, 641.
 Amphion, 636.
 Anaxagore, 612.
 Angleterre, 601, 678, 681.
 Anicet (pape), 668.
 Annus Verus, 697.
 Antioche, 615, 630, 631, 641, 673.
 Antiochus Épiphanes, 641.
 Antium, 632.
 Antonin le Pieux, 658-660, 672, 682, 683, 686, 688, 698, 699.
 Antonins (les), 672, 674, 683.
Apocalypse, 633, 644.
 Apollonius de Chalcis, 687, 688.
 Aquila, 625.
 Aristophane, 612.
 Aristote, 612.
 Arsacides, 610.
 Asie, 615, 617, 668, 669.
 Asie Mineure, 611, 615, 620, 626, 631, 675.
 Aspasie, 612.
 Athènes, 612.
 Attales (les), 612.
 Attys, 635.
 Auguste, 609, 610, 616, 617, 636, 665.
 Aurélien, 673, 674.
 Aventin (mont), 622, 624.
 Avidius Cassius, 673, 697.
 Baber (empereur mongol), 682.
 Babylone, 630, 671.
 Bagdad, 641.
 Balder (mythologie scandinave), 678.
 Bar-Gioras (Simon), 643, 644.
 Barkokéba, 671.
 Batanée (la), 647.
 Bernays (J.), 646.
 Boissier (G.), 607.
 Borgo (le), 635.
 Bosphore, 675.
 Bretagne, 681.
 Breton, 681.
 Brutus, 683, 688.
 Bulgarie, 607.
 Cadmus, 615.
 Caius, 630.
 Caligula, 617, 635.
 Calmann-Lévy, 601.
 Campanie, 607.
Canon de Muratori, 630, 666.
 Capitole (musée du), 685.
 Carines (les) (quartier de Rome), 631.
 Caton, 608, 614, 683, 688.
 Catulle, 618.

(1) Ce volume ne comporte pas d'*Index bibliographique*. Les quelques références qui s'y trouvent ont été incorporées dans l'*Index des noms propres*. (N. de l'éd.)

- Céphas, 666.
 Cérés, 636.
 César (Jules), 615, 622.
 Césars (les), 683, 686.
 Chéronée, 613.
 Chypre, 615.
 Ciceron, 622.
 Cirque (grand) (à Rome), 631.
 Cithéron (mont), 636.
 Claude (empereur), 621.
 Clément d'Alexandrie, 606, 667, 670.
 Clément Romain, 630, 635, 649-651, 654, 677.
 Clopas (les fils de), 647.
 Coelius (mont), 631.
 Comane (en Cappadoce), 645.
 Commode, 696, 697.
Conférences d'Angleterre, 601.
 Constantin le Grand, 612, 672, 674, 675.
 Constantinople, 675.
 Corinthe, 615, 625, 649, 650.
 Corneille (pape), 667.
Critique de la raison pratique, 691.
 Danaïdes (les), 636, 639.
 David, 641.
 Dédale, 635.
De la vérité (de Méliton), 671.
 Denys de Corinthe, 630.
 Diagoras de Mélôs, 612.
 Dioclétien, 675.
 Diogénète, 687.
 Dircé, s, 636, 639.
 Domitien, 672, 683.
 Édom, 641.
 Égypte, 601, 611, 613, 620.
 Égyptiens, 636.
 Émèse, 645, 674.
 Empire ottoman, 641.
 Empire romain, 610-613, 670, 699.
Entretiens d'Épictète, 687.
 Éphèse, 615.
 Épictète, 700.
Épître aux Corinthiens (I^{re}), 635.
Épître de Paul aux Romains, 629.
Épître de Pierre (I^{re}), 630, 670.
 Espagne, 611.
 Esquilies (les), 631.
 Euphrate, 610.
 Euripide, 612.
 Europe, 601, 605, 626, 628.
 Eusèbe, 629, 670.
 Évangile, s, 653, 667, 668.
 Évangile (4^e), v. *Jean*.
 Faustine (impératrice), 684, 685.
 Forum (le), 624, 631.
 Français, 616.
 France, 681, 699.
 Fronton, 685, 688.
 Galien, 613, 689.
 Galilée (la), 615.
 Garibaldi, 656.
 Gaule, 611, 669.
 Gaulois, 609.
 Giotto, 649.
 Golgotha (le), 637.
 Gran (le), 684, 686, 700.
 Grèce, 606, 611, 615, 616, 620, 626, 640, 667.
 Grecs, 611, 612, 659.
 Grégoire le Grand, 675.
 Hauran (le), 647, 648.
 Hefele (J.), 635.
 Héliogabale, 674.
 Héliopolis, 635.
 Helvidius, 688.
 Hercule, 635.
 Hermas, 667.
 Hérode Agrippa I, 629.
 Hérode le Grand, 645.
 Hérodes (les), 624, 643.
 Hibbert (Robert), 603.
 Hiéropolis, 631.
 Hongrie, 686.
 Horace, 624.
 Humaïoun (empereur mongol), 682.
 Ilion, 632.
Imitation de Jésus-Christ, 689.
 Inde, 601.
 Isaïe (le second), 622.
 Isis, 618.
 Israël, 610, 641, 647.
 Italie, 611, 616, 640, 656, 667, 673.
 Jacques, frère du Seigneur, 627, 646-648, 653, 654.
 Jacques Obliam (Jacques, frère du Seigneur), 626.
 Janicule (mont), 624.
 Jean (apôtre), 668.
Jean, 629, 630, 638.
 Jean de Gischala, 643, 644.
 Jéhovah, 609, 610.
 Jérusalem, 622, 623, 626, 627,

- 630, 643-648, 653, 658, 665, 671.
 Jésus, Jésus-Christ, Christ (le), 606, 624-628, 630, 637, 638, 646-649, 651-653, 655, 656, 661, 664, 666-668, 670, 672, 674, 691.
 Jeunes Faustinienes (institut des), 686.
 Job, 677.
 Joseph (Flavius), 643, 644.
 Jourdain, 647, 671.
 Juda (royaume de), 641.
 Judée, 615, 619, 640, 642, 667.
 Julia Domna, 674.
 Julia Maesa, 674.
 Julia Mamaea, 674.
 Julia Soémie, 674.
 Julien (empereur), 696.
 Junius Rusticus, 687-689.
 Jupiter, 618.
 Jupiter Capitolin, 610.
 Jupiter Latialis, 610.
 Jupiter Olympien, 641.
 Juvénal, 622.
 Kant, 690.
 Lanuvium, 685.
 Latium, 606, 607, 667.
 Laurocolus (personnage), 636.
 Lavernale (porte), 638.
 Léon XIII, 629.
 Le Page Renouf (Peter), 601.
 Lightfoot (J.-B.), 649.
 Linus (pseudo), 656.
 Lipsius (R.), 630.
 Londres, 601.
 Lorium (villa du), 684.
 Luc (apôtre), 652, 670, 671.
 Lucien de Samosate, 613.
 Lucius Verus, 684, 687, 696, 697.
 Luther, 627.
 Lyncée (personnage), 636.
 Macédoine, 626, 675.
 Marathon, 616.
 Marc-Aurèle, 601, 606, 658, 665, 671-673, 682-686, 689-691, 694, 696-700.
 Marcel (pseudo), 656.
 Marcion, 654.
 Marcomans (les), 686.
 Matthieu, 628.
 Maximien (empereur), 675.
 Maximus (Claudius), 688.
 Méditerranée, 609-611, 618, 625.
 Méliton, évêque de Sardes, 668, 671, 672.
 Mercure, 636.
 Mithra, 619.
 Moab, 641.
 Mucius Scaevola, 636.
 Müller (Max), 601, 603.
 Mummius (consul), 615.
 Nabuchodonosor, 641.
 Naples, 636.
 Néron, 614, 630, 631-639, 670-672.
 Nerva, 683, 685, 686, 696.
 Nicée, 675.
 Nicomédie, 675.
 Niger (partisans de), 673.
 Nitocris (reine d'Égypte), 674.
 Northumbrie, 676.
 Nubiens, 636.
 Occident, 648, 669, 675, 676.
 Oeta (mont), 635.
 Orient, 618, 643, 658, 659, 669, 675.
 Origène, 606.
 Orphée, 635.
 Ostie, 622, 638, 656.
 Palatin (mont), 607, 631, 632.
 Pâque (la), 667, 668.
 Paris, 624.
 Parthes, 610.
 Pasiphaé, 635.
 Paul de Samosate, évêque d'Antioche, 673.
 Péloponèse, 615.
 Pensées (de Marc-Aurèle), 682, 697, 700.
 Pétrone, 607.
 Phénicie, 653.
 Philippe (apôtre), 631, 668.
 Philippe l'Arabe (empereur), 675.
 Philostrate, 674.
 Pie IX, 655, 656, 678.
 Plautilla, 656.
 Plotin, 613.
 Plutarque, 613.
 Pluton (Orcus), 636.
 Polycrate, évêque d'Éphèse, 669.
 Polyeucte, 679, 680.
 Pompée, 623, 643.
 Pompéi, 618, 637.
 Pont (le), 625, 626.
 Porta Portese, 622, 626.

Priscille, 625.
 Prodicus de Céos, 612.
 Protagoras, 612.
 Psyché, 618.
 Ptolémée (Claude), 689.
 Ptolémées (les), 612.

 Quades (les), 686.

Religion romaine (La) (de Bois-sier), 607.
 Remus, 666.
 Ripa (la), 623.
 Romain, s, es, 608, 611, 619, 623, 624, 633, 634, 643, 646, 670, 671, 674, 691.
 Rome, 606-611, 613, 615, 617, 619, 620, 622-633, 636-638, 643, 645, 648, 649, 652-659, 665-671, 673-677, 682, 685, 686.
 Romulus, 625, 666.
 Royal Institution, 601.
 Rusticus, v. Junius Rusticus.

 Saint Damaze, 675.
 Saint Dominique, 656.
 Saint François d'Assise, 656.
 Saint Irénée, 666, 669.
 Saint Jérôme, 629.
 Saint Justin, 619, 671.
 Saint Louis, 691, 700.
 Saint Paul, 625-627, 629, 631, 637-639, 646, 647, 651-658, 666, 668, 670, 671.
 Saint-Paul hors les Murs, 638, 657.
 Saint Pierre, 626-631, 637-639, 647, 649, 652-655, 658, 666, 670.
 Saint-Pierre (église) (de Rome), 635, 639.
 Saint Polycarpe, 668.
 Saint Sylvestre, 675.
 Sainte-Marie du Transtévère, 625.
 Saliens (prêtres), 683.
 Salomon, 645.
 Saliennes (eaux), 638, 656, 657.
 Sardanapale, 686.
 Sassanides, 610.
 Saturne, 618, 636.
 Séleucides, 641.
 Sémiramis, 674.
 Sénat (romain), 672, 674, 686, 697.
 Sénèque, 638.
 Sérapis, 618, 619.
 Séthi I^{er} (tombeau de), 636.

Sévères (les), 672.
 Severus (frère de Marc-Aurèle), 688.
 Sextus de Chéronée, 687.
 Sibylle (la), 633.
 Simon de Gittou, 653.
 Simon le Magicien (Paul), 630, 655.
 Socrate, 612.
 Stilpon, 612.
 Strauss (F. D.), 652.
 Suétone, 634.
 Sulpice Sévère, 646.
 Syrie, 615, 620, 625, 654, 675.
 Syrien, s, nes, 609, 622, 625, 674.

 Tacite, 634, 637, 646, 683.
 Tartare (le), 636.
 Taureau Farnèse (le), 636.
 Télesphore (pape), 668.
 Térébinthe (le) du Vatican, 639.
 Tertullien, 630, 664, 671-673, 699.
 Thèbes, 636.
 Théodose, 671.
 Théophraste, 612.
 Thermopyles, 616.
 Thessalonique, 615.
 Thora (la), 622, 645.
 Thrace, 675.
 Thraséas, 683, 688.
 Tibère, 606, 614, 617, 672.
 Tibère Alexandre, 624.
 Tibre, 622, 624, 635.
 Tibulle, 614, 618.
 Tigre, 610.
 Titus, 645, 646, 648.
 Trajan, 685, 686, 698, 699.
 Transtévère (le), 622, 623.
 Tyane, 645.
 Tyr, 641.

 Vaticane (colline), 637, 638.
 Vélabre (mont), 631.
 Vénus, 618.
 Victor (pape), 666, 668-670.
 Victor-Emmanuel, 655, 656.
Vie d'Apollonius de Tyane, 674.
 Virgile, 614, 615.

 Xyste (pape), 669.

 Zacharie, 622.
 Zébédée (les fils de), 655.
 Zénobie (reine de Palmyre), 675.
 Zéthus, 636.

TRADUCTION DES TEXTES LATINS ET GRECS

Page 607, ligne 17. Rituels.

Page 607, note 2. Au Génie des douanes publiques (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. III, 1^{re} partie, n° 751).

Page 608, lignes 28, 34. Excès, superstition.

Page 611, lignes 12, 43. Monde.

Page 617. Sanctuaire.

Page 623, ligne 10. Rive.

Page 623, ligne 22. Syriens.

Page 624, ligne 31. Taverne de filles.

Page 624, ligne 36. Taverne.

Page 626, ligne 12. Le Christ est vainqueur, le Christ règne, le Christ commande.

Page 628, lignes 25, 31. Église (*Évangile selon saint Matthieu*, XVI, 18 ; XVIII, 17).

Page 628, lignes 26, 28, 31, 33. Surveillant, évêque.

Page 633, ligne 7. Cérémonies expiatoires.

Page 634. Hommes de basse naissance.

Page 635. Terrassement qui séparait en deux l'arène (littéralement épine dorsale).

Page 636, ligne 11. Dieu des enfers.

Page 638. Homme de famille considérée.

Page 647. Gens faisant partie de la maison du maître.

Page 650. Anciens.

Page 651, lignes 6, 12. Anciens.

Page 651, ligne 7. Surveillant.

Page 651, ligne 8. Surveillants.

Page 651, ligne 15. Ancien.

Page 655. Monuments destinés à perpétuer le souvenir.

Page 656. Me faire crucifier une seconde fois (saint Ambroise, *Sermon contre Auxentius*, 13).

Page 658. [Souviens-toi d'] imposer aux peuples ton empire (Virgile, *Énéide*, VI, 851).

Page 659. Assemblée.

Page 660, ligne 27. Surveillant. — Ancien.

Page 660, ligne 31. Surveillant.

Page 660, ligne 33. Siège.

Page 660, ligne 36. Ancien.

Page 660, ligne 37. Surveillant.

Page 664, ligne 15. Ce qui [a été cru] toujours et partout (d'après Vincent de Lérins, *Commonitoria*, II, 5).

Page 664, ligne 33. Paysan.

Page 664, ligne 39. Surveillant, évêque.

Page 665, ligne 7. Grand prêtre.

Page 665, ligne 8. Flamme de la cité.

Page 665, ligne 14. Cités, grandes villes.

Page 670. Première épître de Pierre.

Page 678. Même s'il me tue, j'espérerai en lui (*Job*, XIII, 15).

Page 683, ligne 31. Chef des prêtres saliens (*Histoire Auguste*, Capitolin, Marc Antonin le Philosophe, IV).

Page 683, ligne 36. Égalité d'âme (*Histoire Auguste*, Capitolin, Marc Antonin le Philosophe, VII).

Page 686. Nous ne vous retenons pas, Pères conscrits (*Histoire Auguste*, Capitolin, Marc Antonin le Philosophe, VII).

Page 697. Maître.

Page 698. Rassemblements illicites. Collèges illicites.

Page 699. Collèges illicites.

La traduction française est de M. Marcel Pernot, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de l'Université.

NOUVELLES ÉTUDES
D'HISTOIRE RELIGIEUSE

INDEX DES NOMS PROPRES

- Aarhus (chapitre d'), 948.
 Aboubekr, 837.
 Abraham, 722, 844, 846, 888, 889, 897, 983.
 Abraham ben-Ezra, 826.
Abrégé de l'histoire de Port-Royal, 999.
 Abyssinie, 970.
 Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1001.
 Académie des Sciences morales et politiques, 798.
 Açoka (le roi), 774, 777, 787, 809, 820, v. aussi Piyadasi.
 Acosta (Uriel), 827, 1028, 1037.
 Acquaviva (jésuite), 976.
 Adam, 722, 843-845, 920, 953.
 Adam de March, 892.
 Adibouddha, 780.
 Affô, 885.
 Afrique, 709, 747, 970.
 Agar, 846.
 Aix, 867.
 Aldobrandin (Pierre), cardinal, 982.
 Aldobrandini (frère), 943, 958.
 Aléide, 942, 946.
 Alexandre IV (pape), 875, 901.
 Alexandre le Grand, 729, 812, 814.
 Ali (fils de Mahomet), 831-837, 839, 842, 843, 845, 847-850.
 Alides (les), 834, 839.
 Allah, 838, 848, 849.
 Allemagne, 731, 740, 743, 824, 827, 829, 913, 951, 975, 1000, 1001, 1018, 1020, 1025.
 Allemands, 863.
 Allobroges (les), 725.
 Alvarez (Diego), dominicain, 987.
 Alverne (ermitage de l'), 925.
 Alvernia (l'), 871.
 Amauri de Bène, 856, 906.
 Amérique du Nord, 712.
 Amiens, 1015.
 Ammonius, 738.
 Amsterdam, 1026, 1028, 1029, 1042.
 Amyrault (Moïse), 827.
 Anagni, 859-861, 875, 876, 879-881, 883, 884, 888, 901, 907.
 Ananda (serviteur de Çakya-Mouni), 778.
 Anatha-Pindika, 750.
 Andhras (les), 814.
 Angélique de Fiesole, 964.
 Angélique (docteur), 973, v. aussi Saint Thomas d'Aquin.
 Angélique (mère), 1006, 1012.
 Angkor, 817.
 Anglais, 726.
 Angleterre, 712, 823, 824, 828, 829, 854, 892, 927, 965.
 Anquetil-Duperron, 824.
 Antigone (Gonatas), 814.
 Antioche, 724, 806.
 Antiochus, roi des Yavanas, 814.
 Aoude, 793.
Apocalypse, 854, 867, 868, 891, 893, 963.
Apocalypse nouvelle (L'), 879.
 Apollon, 806.
 Aquila, 821.
 Arabe, s, 737, 825, 833-835, 837, 839, 840, 850, 970.
 Arabie, 835.
 Ara Coeli, 902.
 Archimède, 710.
 Argentré (du Plessis d'), évêque de Tulle, 873, 875, 878.
 Aristide, 997.
 Aristophane, 733.
 Aristote, 973, 990.

- Arles (concile d'), 881, 907.
 Arles (évêque d'), v. Florent.
 Arméniens, 731.
 Arnaud de Bresse, 967.
 Arnauld (Antoine), 972, 1013.
 Arnauld (les), 996.
 Arrubal (jésuite), 981, 982, 984.
 Asie, 709, 722-724, 762, 799, 817, 824, 831, 832.
 Asie centrale, 747, 749, 785, 789.
 Asrafil (l'ange), 841.
 Assise, 926, 929, 933.
 Atlantide, 929.
 Augustin (frère), 726.
 Autun, 893.
 Ava (l'), 781.
 Avalokiteçvara (bodhisattva), 780, 788.
 Avendano (le père), 975.
 Aymonier, 817.
 Azecha, 863.
- Babylone, 898, 908, 910.
 Bacon (Roger), 742, 892, 994, 1029.
 Bactriane, 824.
 Bali, 817.
 Balthazar, 862.
 Banez (Dominique), 972-974, 985.
 Banier (abbé Antoine), 742.
 Barth (Auguste), 805, 806, 817.
 Barthélemy de Pise, 869.
 Barthélemy Ghiscolo de Parme, 892, 893, 903.
 Barthélemy (abbé J.-J.), 1001.
 Basnage (Jacques), 1001.
 Baur (Christian), 1018.
 Bayle (Pierre), 1001.
 Béatrix (dame), 959.
 Beauce, 927.
 Beaumont (Christophe de), archevêque de Paris, 1011.
 Beausobre (Isaac de), 1001.
 Bédouin, s, 836, 970.
 Belgique, 914, 969.
 Bellarmin (cardinal), 976, 984.
 Belley (M. de), v. Camus.
 Bénarès, 774, 824.
 Bergaigne, 817.
 Bernard Délicieux, 910.
 Berthoud (Charles), 919, 920, 935.
 Bertrand (Joseph), 994.
 Bérulle (Pierre de), 1005.
 Bessarion, 824.
 Beyrouth, 831.
 Bhabhra (inscription de), 816.
 Bhagavata Pourana, 740.
- Bhojas (les), 814.
 Bible (la), 727, 821, 824-827, 829, 830, 856, 892, 922, 990, 1027.
 Bibliothèque nationale, 710, 833, 836, 853, 873.
 Biot (J.-B.), 993.
 Bochart (Samuel), 1000, 1001.
 Bodhimanda, 757.
 Boileau, 1010.
 Bollandistes, 860, 936, 956, 957, 960, 961.
 Bollandus, 943, 944, 959.
 Boniface VIII (pape), 906, 909.
 Bonvalet (frère), 876, 884.
 Bordeaux, 955.
 Borelli (Jean) (ou Buralli), v. Jean de Parme.
 Borgia (les), 1007.
 Borromée (Charles), 967.
 Borromée (Frédéric), 1006.
 Borromini, 963.
 Bossuet, 716, 827, 1007.
 Bouddha, 725, 747, 750, 753, 755, 756, 759-761, 763, 764, 769, 772-774, 777, 780, 781, 786, 787, 789, 791, 792, 795, 797, 801-806, 808, 818-820.
 Bouquet (dom), 1001.
 Bourgogne, 719.
 Bradj (le), 820.
 Brahma, 754, 764.
 Bréal (M.), 740, 743, 745.
 Brébant (restaurant), 723.
 Bretagne, 727, 736.
 Bruno (Giordano), 710.
 Brusius-Haus, 937.
 Bruso (Henri), 937.
 Bühler, 809, 816.
 Buloz (Fr.), 705.
 Burnouf (E.), 705, 740, 742, 748, 749, 768, 769, 780, 800-802, 807-809, 825.
- Caaba (la), 723, 844.
 Cacus (fable de), 743.
 Cahen (Samuel), 828.
 Çakya-Mouni, 750, 752, 755, 757, 759, 764, 767, 768, 770, 771, 773-778, 780, 785, 787, 789, 790, 795, 798, 801, 804, 806, 807, 816, 819, 920.
 Calabrais, 856.
 Calabre, 855, 857, 866, 872, 905, 914, 915.
 Calcutta, 748, 824.

- Calmann-Lévy, 705.
 Calmar, 953.
 Calvaire (le), 969.
 Calvin, 985, 1008, 1009.
 Cambodge (le), 817.
 Camerino, 903.
 Camus (Jean-Pierre), évêque de Belley, 1006.
Cantique des Cantiques (Le), 830.
 Cappel (Louis), 827, 1000, 1001.
 Capri, 961.
 Carcassonne (inquisition de), 912.
 Carthage, 710.
 Casaubon, 1000, 1001.
 Caspienne (mer), 789.
 Cassin (mont), 854.
 Castalion (Sébastien), 1000.
 Castille (inquisition de), 976.
 Celtes (les), 725.
 Cérès, 733.
 Ceylan, 731, 747, 748, 781.
 Chalcis, 724.
 Chaldéens, 863.
 Champagne, 892.
 Champ de Flore, 710.
 Champeaux (les), 856.
Chant des créatures (cantique), 923.
 Chantelauze (F. de), 1017.
 Charles V, 915.
 Charles-Quint, 905.
 Chine (Céleste Empire), 747, 748, 782-785, 787, 788, 798.
 Chinois, 784, 785, 787, 796.
 Chodzko (A.), 832, 833, 836, 839, 850.
 Chouquet (le père), 979.
 Christina Mirabilis, v. Christine de Saint-Trond.
 Christine de Saint-Trond (en Hasbain), 938, 948, 960.
 Christine de Stommeln, 708, 936-961.
Chronique (de frà Salimbene), 865.
 Cimabue, 927.
 Cîteaux, 855, 1012.
 Clavier (E.), 742.
 Clément III (pape), 855.
 Clément VIII (pape), 976, 977, 982-984, 986, 987.
 Clèves, 960.
 Coblenz, 949.
 Codas (les), 814.
 Colà de Rienzi, 967.
 Colbert, 1013, 1014.
 Colebrooke (H.-T.), 824.
 Colerus, 1024, 1037, 1038.
Collectio judiciorum de novis erroribus, 873.
Collection d'ouvrages orientaux, 808.
 Collège de France, 1000.
 Cologne, 938-941, 946, 948, 949, 951, 954, 955, 958, 959, 961.
Commentaire sur Jérémie, 862, 864-866, 890.
Commentaire sur l'Apocalypse, 859, 860, 868, 877.
 Compagnie des Indes, 747.
 Compiègne, 1011.
 Concordat (le), 713.
Concorde (de Molina), 974.
Concorde de l'Ancien et du Nouveau Testament, 859, 860, 868, 877, 879-881, 889.
 Confucius, 773, 783.
 Constantinople, 831.
 Copernic, 990, 991.
 Coquerel (A.), 962, 963, 968-971.
 Coran (le), 722, 723, 775, 841, 842.
Corpus inscriptionum Indicarum (de Cunningham), 809.
 Cosence, 855.
 Cosmas Indicopleuste, 1027.
 Cousin (V.), 999.
 Crevier (J.-B.), 869.
 Crimée, 970.
 Csomas de Cörös, 780.
 Cyrille (ermite du mont Carmel), 891, 914.
 Damas, 840.
Dame chrétienne (La), 836.
 Dante, 926, 997.
 Daunou (Fr.), 873.
 David, 726.
De Antichristo, 907.
 Delambre (J.-B.), 992.
 Delaroche (Paul), 960.
 Denys l'Aréopagite, 941.
De periculis novissimorum temporum, 901.
 Descartes, 994, 1017, 1029, 1042.
De seminibus scripturarum (= *De semine scripturarum*), 867, 868.
Des entrailles maternelles de la sainte Vierge..., 979.
De virtutibus sponsae Christi Christinae, 956.
Directorium inquisitorum, 872.
 Discours sur la montagne, 707, 869, 926.
Dits des quatre ancelles (vie de sainte Élisabeth), 921.

- Divine Comédie (La)*, 861, 948.
 Djamboudvipa (le), 816.
 Djatakas (les), 805.
 Djoumna (la), 774.
 Doat (collection), 912.
 Dolcino (frà), 910, 935.
 Doriens, 735.
 Dourga (la déesse), 793.
 Dresde (ms. de), 860, 867, 868.
 Du Cange, 1001.
 Duchet (Th.), 867.
 Duldul, cheval d'Ali, 838, 839.
 Durâgata, 777.
 Dzoungarie (la), 789.
 Ecclésiaste (l'), 1023.
 Échard (le père), 873, 944, 956, 958, 960, 961.
 Eckstein (baron d'), 740.
 École de Rome, 873.
 École des Chartes, 708.
 Égypte, 732, 899, 923, 958.
 Eifel (l') (en Allemagne), 958.
 Élie (le prophète), 867, 897.
 Élie de Cortone (frère), 707, 931-935.
 Emerson, 709.
 Emmerich (Catherine), 938, 969.
 Empire romain, 908.
Enchiridion ou Apocalypsis nova, 860.
 Épictète, 1039.
Épictète (Manuel d'), 720.
 Erasme de Rotterdam, 1028.
 Érythrée (sibylle), 863, 866.
 Ésaü, 1041.
 Eschyle, 733, 835.
 Escobar, 978.
 Escobar (Marine) (religieuse espagnole), 983.
 Espagne, 716, 866, 905, 972, 976, 977, 984, 987, 988.
 Esther, 726, 910.
 Estienne (Henri), 1000, 1001.
 États-Unis, 854.
Éthique (de Spinoza), 1035.
 Étienne, archevêque de Strigonie, 876.
Études d'histoire religieuse, 705, 709.
 Eudes de Châteauroux, évêque de Tusculum, 876.
 Europe, 712, 714, 724, 736, 748, 749, 850, 904, 905, 972, 1014, 1042.
 Européens, éenne, 722, 832, 836, 839.
 Évangile, s, 720, 728, 751, 758, 842, 856, 857, 867, 870, 887, 894, 896, 897, 908, 910, 923, 926, 967, 969.
 Évangile éternel (*Evangelium aeternum*), 818, 853, 855, 857, 858, 860, 865, 869, 872, 873, 879-882, 885, 887-889, 893-898, 900-902, 904-906, 909, 915, 917, 935.
 Ève, 845.
 Évhémère, 742.
 Évilmerodach (roi de Babylone), 862.
 Eyméric (Nicolas), 872, 878, 882, 885.
 Ézéchiël, 964.
 Faculté des Lettres (Paris), 853.
 Fahian, 786.
 Fatima, femme d'Ali, 837, 842, 843, 846-849.
 Fénelon, 946.
 Fichte, 1001.
 Flandre, 913.
 Flore (ordre de), 855, 856.
 Florence, 991.
 Florent, évêque de Saint-Jean-d'Acre, 859, 876, 881, 882, 884, 886, 907.
 Folquin (frère), 955, 956, 959.
 Fontenelle, 1020.
 Foucaux (Ph.), 749, 751, 801.
 Français, 711.
 France, 709, 711, 712, 723, 729, 749, 827-830, 863, 864, 893, 904, 907, 909, 911-913, 922, 932, 975, 1000, 1001, 1003-1005, 1010, 1017, 1018, 1020, 1036.
 Francis (les), 863.
Franz von Assisi (de Hase), 919.
 Frédéric II, 862, 865, 887, 890.
 Fréret, 1001.
 Frise (la), 728.
 Gadgadasvara (le bodhisattva), 763.
 Galilée, 990, 991, 993-995.
 Galilée (la), 709, 710, 751, 923, 926.
 Gamber, serviteur d'Ali, 837-839.
 Gange (le), 750, 774, 781, 793.
 Gaule, 725.
 Gérard d'Abbeville, 900.

- Gérard de Borgo San-Donnino, 872, 875, 877, 879, 880, 882-890, 892, 893, 898, 902, 903, 909, 910.
 Gérard de Griffon, 944, 945, 949, 951.
 Gérard Ségarelle, 907.
 Germain (les), 725, 863.
 Germanie, 743.
 Gertrude, sœur de Christine de Stommeln, 941.
 Gesù (église du), 963, 967.
 Géva, abbesse de Sainte-Cécile de Cologne, 941, 942.
 Gibbon, 1021.
 Giotto, 927.
Glose sur les prophéties de Cyrille, 868.
 Glycera, 744.
 Gobineau (A. de), 832, 833, 836.
 Gœrres (J.), 961.
 Goethe, 744, 1025.
 Gomorrhe, 856.
 Gonzalve de Cuença, 911.
 Gopa (fiancée de Çakya-Mouni), 756.
 Gothland (île de), 939, 950, 955.
 Grec, s, 725, 730, 731, 737, 738, 814, 823, 895, 899, 903, 905, 906, 910, 915.
 Greccia (couvent de la), 903.
 Grèce, 708, 725, 727, 729-732, 737, 739, 743-745, 905, 906, 1026.
 Grégoire de Tours, 724, 726.
 Grégoire le Grand, 726.
 Grossetête (Robert de), évêque de Lincoln, 868, 892.
 Gubbio (loup de), 925.
 Guedreville (président), 1014.
 Guémené (M^{me} de), 1003.
 Guerchin (le), 967.
 Guigniaut (J.-D.), 729, 740.
 Guillaume d'Auvergne, 859.
 Guillaume de Hildernissem, 915.
 Guillaume de Saint-Amour, 858, 859, 882, 887, 900, 901, 907, 908, 915.
 Guillaume de Tocco, 900.
 Guillelmina (béguine), 913.
 Hadidja (grand-mère de Hossein), 848.
 Halmstad (dans le Halland), 948.
 Hardouin (le père), 1001.
 Harlay (M. de), 1013.
 Hase (Karl), 919, 925, 932, 934, 935.
 Hassan, fils d'Ali, 832, 835, 837, 838, 845.
 Havet (Ernest), 1002.
 Hébreux, 828, 1029.
 Hegel, 1025.
 Heidelberg, 1036.
 Heine (H.), 1001.
 Hellènes, 735, 744.
 Hengist (chef anglo-saxon), 824.
 Henri IV, 862, 864, 866, 867, 983, 986, 1001, 1019.
 Henri de Herford, 878.
 Héracles, 735, 804.
 Hercule, 735, 742.
Hercule et Cacus (de Bréal), 741.
 Herder, 1001.
 Hérode, 852.
 Hésiode, 742.
 Hilla (mère de Christine de Stommeln), 937.
 Hilla van den Berghe, 941, 946, 953.
 Himalaya, 747, 752, 753, 755.
 Hindou, s, 731, 762, 781, 804.
 Hindoustan, 819.
 Hiouen-Thsang, 766, 787-791, 793-797, 819.
Histoire de l'Église (de Hase), 919.
Histoire des religions de la Grèce antique (de Maury), 740.
Histoire littéraire de la France, 1001.
 Hobbes, 1031.
 Hodgson (Brian Houghton), 747, 748, 779.
 Hohenstaufen, 866.
 Hollande, 1001, 1017, 1018, 1026, 1042.
 Homère, 744, 835.
 Honorius (pape), 930.
 Horace della Pena (père), 747, 767.
 Horsa (frère de Hengist), 824.
 Hossein, fils d'Ali, 832, 834, 835, 837-839, 843-847.
 Hugues de Digne, 867, 891, 892.
 Hugues de Saint-Cher, 873, 876.
 Hus (Jean), 935.
 Hyères, 867, 891.
 Hypatie, 738.
 Iaxarte (le), 789.
Iconographie de l'Immaculée Conception, 969.

- Ignace de Loyola, 980, 981, 983.
Imitation de Jésus-Christ, 770, 1036.
 Imola, 885.
 Inde, 729, 733, 735, 743, 745, 747, 748, 750-752, 773, 774, 777-779, 782, 787, 789, 791, 796-798, 805, 806, 809, 816-819, 824, 924.
 Indien, 784.
 Indochine, 747, 748, 817.
 Indra, 754.
 Innocent III (pape), 867, 930.
 Inquisition, 905, 911, 990-992.
Introduction à l'histoire du budhisme indien, 748, 749.
Introductorium in Evangelium teternum, 875, 879, 880-885, 887, 888, 901.
 Iran, 849.
 Isaac, 846, 888, 889, 897.
 Isaïe, 862, 1026.
 Ischia, 961.
 Isidore, 738.
 Islande, 731.
 Ismaël, 846.
 Israël, 818, 822, 823, 970, 1026, 1027.
 Italie, 863, 868, 892, 904-906, 911, 913, 914, 923, 962-968, 994, 997, 1000.
 Italien, 930.
 Italiotes (les), 725, 731.
 Jacob, 888, 889, 897, 1021, 1041.
 Jacobi, 1025.
 Jacopone (frà), 909.
 Jacques de Carreto, 909.
 Jacques de Saint-Dominique, 973.
 Jansénius, 999.
 Japon, 747, 762, 782.
Jardin de Fatima (Le), 837.
 Java, 817.
 Jean, duc de Brabant, 959.
 Jean (maître d'école de Stom-meln), 953, 954, 956-958.
 Jean-Baptiste, 887-889, 897.
 Jean de Meung, 884, 901.
 Jean de Parme, 867, 871-873, 878, 884, 885, 889, 890, 892, 902, 903, 905, 910, 915, 935.
 Jean de Rochetaillade, 914.
 Jeanne d'Arc, 726.
 Jéhovah, 1027.
 Jérusalem, 728, 863, 899, 908.
 Jésus, Jésus-Christ, Christ (le), 706, 728, 775, 805, 816, 818, 832, 835, 836, 839, 842, 844, 845, 849, 854, 856, 857, 864, 870, 883, 887-889, 891, 894, 897, 908, 909, 911, 920, 921, 926, 929, 937, 938, 942, 944, 952, 953, 969, 1008, 1018, 1024, 1033, 1034.
 Jéthro (la fille de), 847.
 Joachim de Flore, 706, 854, 855-862, 864, 866-869, 872, 874, 876, 877, 879, 880, 881, 883-894, 897, 898, 900, 902, 905, 906, 908-910, 914-917.
 Jones (William), 824.
 Joseph, fils de Rachel, 846.
Journal asiatique, 802, 803.
Journal des Débats, 706.
 Juda, 863.
 Judée, 732.
 Julien (empereur), 739, 806.
 Julien (St.), 785, 787, 800.
 Juliers, 944, 958-960.
 Junon, 733.
 Jupiter, 733, 742, 806.
 Kalinga (le), 814, 820.
 Kambojas (les), 814.
 Kapila, 778.
 Kapilavastou, 753, 755, 787.
 Katmandou, 747.
 Kerbéla (désert de), 834, 836, 842, 843.
 Kerkering, 1038.
 Kern (Johan), 803, 809.
 Krischna, 771, 773, 804, 806, 820, 835.
 Kuhn (A.), 731, 740.
 Kulsoom, fille d'Ali, 837, 846.
 Kunala (épisode de), 770.
 La Bastide (jésuite), 984, 985.
 Labitte (Ch.), 861.
 Lachis, 863.
 La Haye, 708, 1025.
Lalitavistara ou Vie légendaire de Çakya-Mouni, 747, 749, 751, 764, 801, 808.
 Lambin (Denis), 1000.
 Lamennais, 1009.
 Lancelot, 1000, 1003.
 Lao-Tseu, 781.
 Laplace, 1027.
 Lascaris, 824.
 Latins, 868, 895, 898, 906, 909, 910.

- Latran (concile de), 861, 869.
 Lauro (de), 862.
 Lausanne, 1021.
 Leclerc (Jean), 1001.
 Le Clerc (Victor), 853, 873.
Lectio-num memorabilium... (de Wolf), 916.
 Lefèvre (d'Étaples), 1000.
Légende dorée, 951.
 Le Maître de Sacy, 1016.
 Lemaître (les), 996.
 Lemos, v. Thomas de Lemos.
 Le Nain de Tillemont, 869, 1018.
 Léon XI (pape), 984.
 Léon de Modène, 826.
 Léonard (joachimite), 902, 903.
 Leroux (Pierre), 917.
 Lessing, 1025.
 Le Tourneau, 1018.
 Letronne (J.-A.), 738.
 Lhomond, 1000.
Liber introductorius..., 860, 877, 883, 884, 886.
 Ligurie, 863.
 Littré, 1020.
Livre d'Ézéchiel, 865, 886.
Livre d'Habacuc, 866.
Livre d'Isaïe, 826, 865.
Livre de Daniel, 865.
Livre de Jérémie, 886.
Livre de Job, 830.
Livre de Malachie, 866.
Livre de Nahum, 866.
Livre de Zacharie, 866.
Livre des conformités, 805, 818, 869, 926.
Livre des figures, 867.
 Lobeck (Chr.), 744.
 Lofoden (îles), 961.
 Lombardie, 913.
 Londres, 748.
 Lorraine, 975.
Lotus de la bonne loi, 748, 749, 808.
 Louis XIII, 1001, 1007.
 Louis XIV, 1001, 1004, 1011, 1012, 1015.
 Louis XV, 1010.
 Louis XVIII, 992.
 Louis de Bavière, 910.
 Louvain, 955.
 Lübeck, 953.
Luc, 754.
 Luc, archevêque de Cosence, 859.
 Lucius III (pape), 855.
 Lucques, 890.
 Luther, 829, 830, 905, 935, 1028.
 Luynes (duc de), 1013, 1014.
 Lyon, 725.
 Lyon (pauvres de), 930.
 Madrid, 976.
 Magas (roi de Cyrène), 814.
Mahapurusha (le), 803, 805.
Mahāvastu, 808, 820.
 Mahdi (le), 709.
 Mahirakoula (le roi), 819.
 Mahomet, 722, 723, 775, 836, 837, 840, 842, 843, 845, 848, 849.
 Maimonide, 1027.
 Maintenon (M^{me} de), 1016.
 Maitreya, 752, 764, 794, 795.
Makapurusha (le), 803, 805.
 Malaisie, 747, 748.
 Malebranche, 728.
 Mandjuçri (bodhisattva), 781.
 Marc-Aurèle, 812, 1039.
 Marcile de Padoue, 935.
 Marco Polo, 747, 801.
 Marie (mère de Jésus), 844, 847, 848, 953.
 Marie-Claire (sœur), 1017.
 Marie d'Agreda, 969.
 Marini (Marino), 992, 993, 994.
 Marseille (béguiues de), 892.
 Martini (Raymond), 822.
Martyre d'Ali (Le), 837.
 Massore (la), 823.
 Matthieu Paris, 882.
 Maurice (frère), 945, 946, 958.
 Maury (Alfred), 729-731, 735, 739, 740, 961.
 Maya-Dévi (la reine), 752-754.
 Mayenberg, 878.
 Mazarine (bibliothèque), 873, 875, 880, 888.
 Mecque (la), 723.
 Médicis (les), 1007.
 Medina del Campo, 988.
 Médine, 842.
 Meghasutra, 808.
 Melkarth, 735.
Mémoires (du père Rapin), 1017.
 Merlin (prophéties de), 866.
 Mérou (le), 764, 773, 794.
Messager de Dieu (Le), 849.
 Messie (le), 722, 771.
 Meyer (le jésuite), 972.
 Michaelis (J.-D.), 1001.
 Michel-Ange, 968.
 Michel de Césène, 910, 935.
 Milan, 913, 965, 966.

Miltiade, 997.
 Minden, 948.
 Minerve (bibliothèque de la), 912.
 Moïse, 725, 842, 844, 845.
 Moïse (la mère de), 848.
 Molina (jésuite), 974, 976, 981,
 983-985, 987, 988.
Monastère des moines européens
(Le), 836, 839.
 Mongolie, 747, 748, 789.
 Mongols, 781.
 Montaigne, 972.
 Montalte (cardinal de), 984.
 Monte-Cavallo, 984.
 Montemajor (jésuite), 973, 974.
 Montesquieu, 1001.
 Morus (Thomas), 1031.
 Moselle (la), 724.
 Müller (Max), 709, 740.
 Munich (ms. de), 878.
 Munk (S.), 827, 828.
Mythe d'Édipe (Le) (de Bréal),
 741.
 Nagas (tribu de l'Inde), 753.
 Nabhakas (les), 814.
 Nabhapantis (les), 814.
 Nairandjana (le), 757.
 Nantes (édit de), 1001, 1019.
 Naples, 963, 965, 966-968, 980, 982.
 Naplouse, 728.
 Navarre (collège de), 873, 880.
 Népal, 747, 748, 780, 819.
 Népalais (les), 781.
 Newton, 994.
 Nicolas de Lyre, 822.
 Nicolas Oresme, 907.
 Nicole (Pierre), 1018.
 Nicolini, 991.
 Nideggen, 960.
 Niebuhr (B.), 738.
 Nimègue (traité de), 1014.
Noces de Cassem (Les), 833.
 Noël, 930, 940.
 Normandie, 719, 727, 927.
 Normands, 863.
 Norvège, 961.
Nouvelle étoile de Cassiopée, 973.
 Novalis (Frédéric, baron de Har-
 denberg, dit), 1025.
 Nyaya (le), 769.
 Occident, 725, 727, 906.
 Odin (Wodan), 747.
 Édipe, 743, 744.
 Oïgours (royaume des), 789.

Oldenburg, 1029, 1034.
 Olier, 1005, 1018.
 Olympe (mont), 773.
 Omar, 836, 837, 850.
 Ombrie, 866, 923, 933.
 Orient, 705, 725, 726, 747, 757,
 801, 825, 830, 835, 1004.
 Oriental, 722.
 Origène, 821.
 Orléans, 907.
 Orvieto, 964.
 Osiris, roi d'Égypte, 742.
 Ostie (le cardinal d'), 930.
 Ozanam (F.), 861.
 Pacifique (frère), 923.
 Padoue, 995.
 Palatin (électeur), 1036.
 Palencia, 988.
 Pamdyas (les), 814.
 Pamir, 789.
 Paolo (frà), 987.
 Papebroch (père), 937, 956, 959-
 961.
 Pâques, 914, 944, 946.
 Paraguay, 818.
 Parchappe (Dr), 994.
 Paris, 710, 723, 748, 893, 900,
 901, 915, 939, 944, 946, 948,
 958, 963, 966, 992.
 Parme, 871.
Paroles d'un croyant, 1009.
 Pascal, 972, 994, 1002, 1011.
 Patandjali, 778.
 Patmos, 893.
 Paul V (pape), 934, 984, 986-988.
 Paul de Burgos, 822.
 Pavilioengracht (quai de), 1024,
 1025, 1044.
 Pegna (François), secrétaire de la
 Rote, 983.
 Pégusiaves (les), 725.
Pentateuque, 842.
 Peretti (Alexandre) (cardinal), 983.
 Périgord, 972.
 Périgueux, 966.
 Pérouse, 964.
 Persan, s, 723, 832, 833, 836, 850.
 Perse (la), 723, 729, 743, 762,
 781, 824, 831, 835, 836, 849,
 850.
 Perses (les), 731.
 Petenikas (les), 814.
 Phénicie, 732.
 Philippe II, 976.
 Philippe III, 978.

- Phrygie, 729.
 Phrygiens, 731.
 Pie V, 967.
 Pie VII (pape), 934, 966.
 Pie IX (pape), 992.
 Pierre Célestin (= Célestin V, pape), 909, 911.
 Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai, 915.
 Pierre d'Anagni (frère), 876, 884.
 Pierre de Dace (Petrus de Dacia), 938-961.
 Pierre d'Orgemont, évêque de Paris, 915.
 Pierre-Jean d'Olive, 909, 910, 915, 935.
 Pierre Lombard, 861, 869, 977.
 Pindare, 745.
 Pise, 890, 964.
 Piyadasi, 809-814, 816.
 Plotin, 738, 764.
 Pontchâteau (de), 1018.
 Porphyre, 738.
 Portioncule (la), 706, 929, 934.
 Port-Royal, 708, 924, 972, 996-999, 1002, 1003, 1005, 1010-1015, 1017-1020.
 Port-Royal (de Sainte-Beuve), 1021.
 Pournia (légende de), 772.
 Pradjapati (nourrice de Çakya-Mouni), 754.
Praeparatorium in Evangelium aeternum, 880, 881.
 Prakriti, 778.
Prâtīcākhya (le) du Rigvéda, 823.
Prédétermination physique ou *Prémotion physique*, 972, 973.
 Preger (W.), 706, 878.
Prem-Sagar, 784.
 Prinsep, 809.
 Proclus, 738.
 Prométhée, 742.
 Provence, 891.
Provinciales (Les), 708.
 Provins, 892, 893.
 Prudence (Aurelius Prudentius Clemens), 967.
Psallérion décamorde, 859, 861, 868, 877, 880.
Psaumes, 830.
 Ptolémée IV (frère de Magas), 814.
 Ptolémée (cercles de), 942.
 Pulindas (les), 814.
 Quétif, 873.
 Rabbat Tanit, 710, 711.
 Rabbi Jona, 825.
 Rachel, mère de Joseph, 846.
 Racine, 999, 1018.
 Rameaux (dimanche des), 832.
 Raphaël, 968, 969.
 Rapin (le Père), 1017.
 Ravaisson (F.), 737.
 Réforme (la), 899, 935, 1008.
 Régnier (Adolphe), 823.
Religions et les philosophies de l'Asie centrale (Les), 833.
 Rémusat (Abel), 786, 800.
 Renaissance (la), 822, 826, 904, 905, 966.
 Restauration (la), 992.
 Retz (cardinal de), 1017.
 Révolution (de 1789), 1004, 1010, 1015, 1018.
Revue des Deux Mondes, 705.
 Rhin, 828.
 Rhône, 892.
 Richard Cœur de Lion, 898.
 Richard de Saint-Victor, 941.
 Richelieu, 1004, 1007, 1011.
 Rieti (en Italie), 903.
 Rigvéda, 752, 825.
 Roer (la) (rivière d'Allemagne), 960.
 Rollin, 1001.
 Romains, 739.
 Rome, 727, 868, 884, 885, 898, 899, 903, 910, 935, 963, 966, 967, 975, 976, 978, 982, 990-992, 1006, 1015.
 Rossi (comte), 992.
 Rupnath (inscription de), 816.
 Russie, 719.
 Saadia (Saadia-Gao-al-Fayoumi), 826.
 Safed (montagne de), 722, 723.
 Sahasaram (inscription de), 816.
 Saint Antonin, 906.
 Saint Augustin, 808, 946, 977, 980, 982, 1008.
 Saint Barlaam, 801.
 Saint Bernard, 726.
 Saint Bonaventure, 902, 903, 921, 925, 932.
 Saint Cadoc, 726.
 Saint Colomban, 726.
 Saint-Cyran, 1002, 1003, 1005-1011.
 Saint Dominique, 858, 891, 897, 893.

- Saint-Dominique (ordre de), 917, 942, 954, 960, 975.
 Saint François d'Assise, 706, 707, 716-718, 726, 805, 818, 856, 869-872, 875, 883, 884, 887-891, 893, 897, 903, 909-911, 919-929, 931, 932, 934, 935, 937, 960.
 Saint-François (ordre de), 706, 858, 864, 869, 871, 884, 889, 894, 909, 910, 912, 913, 917, 921.
 Saint François de Sales, 720, 984, 1005-1007, 1016.
 Saint François Xavier, 783.
 Saint-Germain (fonds), 860, 864, 865, 867, 909, 912.
 Saint-Ignace (ordre de), 975.
 Saint Ilud, 726.
 Saint-Jacques (faubourg), 1014.
 Saint-Jacques (rue), 958.
 Saint Jean, 942, 953.
 Saint Jérôme, 821.
 Saint Josaphat, 801.
 Saint Louis, 891, 898.
 Saint-Marc de Venise, 891, 964.
 Saint-Maur (congrégation de), 1002.
 Saint Nil, 720.
 Saint-Office, 991, 993, 1002.
 Saint-Omer (ms. de), 866, 867.
 Saint Paul, 726, 1008, 1034.
 Saint Pierre, 726, 942, 969, 973.
 Saint-Sulpice (église), 966.
 Saint-Sulpice (séminaire), 708.
 Saint Sylvestre, 911.
 Saint Thomas d'Aquin, 825, 900, 944, 973, 977.
 Saint Thomas (l'apôtre), 967.
 Saint-Victor (fonds), 866, 867.
 Sainte Agnès, 951, 952.
 Sainte-Beuve, 996-999, 1010, 1016-1018.
 Sainte Catherine de Sienne, 935, 937, 938, 960.
 Sainte-Claire (monastère de), 933.
 Sainte Douceline, 892.
 Sainte Elisabeth de Thuringe, 726.
 Sainte-Françoise de Chantal, 1016.
 Sainte-Marie-Majeure, 984.
 Sainte Thérèse, 718, 1006.
 Salamanque, 973, 988.
 Salimbene (fr.), 865-867, 872, 882, 884-886, 889-893, 903.
 Samaritaine (la), 728.
 Samkhya (doctrines du), 768.
 Sand (George), 917.
 Sandrocottus, 809.
 Santeul (Jean de), 1010.
 Saône, 892.
 Saragosse, 867, 868, 975.
 Sarrasins, 910, 915.
 Sassanides (les), 1015.
 Saumaise, 1000, 1001.
 Saumur (les protestants de), 1000.
 Savonarole, 997.
 Sayana, 825.
 Sbaraglia, 872, 885.
 Scaliger (J.), 1000.
Schahnameh, 849.
 Schelling, 1025.
 Scherer (E.), 706.
 Schleiermacher, 1001, 1025, 1034, 1043.
 Schmidt (C.), 907.
 Schultens (Albert), 827.
Scriptores ordinis Praedicatorum, 960.
 Sédulius, 967.
 Séguin, frère de Christine de Stommeln, 954, 955, 957.
 Sem, 727.
 Senart (E.), 706, 800-804, 807-809, 814, 816, 817.
 Sénèque, 1011.
 Sens, 893.
 Séville, 975.
 Shakespeare, 744, 836.
 Siam, 781.
 Sicile, 866, 893.
 Sienne, 964.
 Siffroi, archevêque de Cologne, 959.
 Siméon (le vieillard), 754.
 Simon (Richard), 827, 828, 1034.
 Simon le Magicien, 973.
 Singlin (Antoine), 1003.
 Sixtine (chapelle), 967.
 Skennige (diocèse de Linköping), 948.
 Société asiatique, 748, 804, 808.
 Société biblique, 783.
 Société (ou Compagnie) de Jésus, 972, 983, 984, 987, 988.
 Sodome, 856.
 Sorbonne (fonds), 860, 873-875, 878, 883, 886, 888.
 Soumerou, 762.
 Spinoza (Baruch de), 708, 827, 1006, 1025-1031, 1033-1035, 1037, 1040-1043.
 Spuy (le), 1024.

- Stommeln, 937-941, 943-945, 947, 948, 950-959.
 Stommeln (curé de), 941, 945, 947, 948.
 Suède, 948, 950, 953-955, 959.
 Suédois, 941, 942, 947, 954.
 Sugata (la fille de), 779.
 Sukhavativyuha Soutra, 808.
 Syrie, 722, 724, 831, 832.
 Taine (H.), 709.
 Talmud (le), 726, 826.
 Tambapanni, 814.
 Tao-sse (les), 781.
 Taranne, 873.
 Tartares, 910, 915.
 Tchakravartin (le), 803, 805.
 Téhéran, 724, 833.
 Téléphore de Cosence, 906, 914.
 Tell-el-Kébir (isthme de Suez), 923.
 Testament (Ancien), 826, 887, 889, 894-898, 970, 1034.
 Testament (Nouveau), 775, 867, 887, 889, 895-897, 1000.
 Testament des douze patriarches, 868.
 Théologie morale (d'Escobar), 978.
 Thomas de Cantimpré, 938.
 Thomas de Celano, 920, 932.
 Thomas de Lemos, 976-982, 984-987.
 Thomas de Pouille, 915.
 Thornax (mont), 733.
 Tibériade, 723.
 Tibet, 747, 748, 767, 780, 788.
 Tillemont, v. Le Nain de Tillemont.
 Tiraboschi, 885.
 Titien (le), 968.
 Tolède, 975, 988.
 Toscane (grand-duc de), 991, 993.
 Touchitas (dieux), 751.
 Toulouse (inquisition de), 912.
 Tractatus theologico-politicus (de Spinoza), 827, 1031.
 Trente (concile de), 967.
 Trésor de la langue grecque (Le), 1000.
 Trithème, 862.
 Trois compagnons (les) (Leo, Rufinus, Angelus), 921, 932.
 Trois imposteurs (Les), 857, 887, 900.
 Tromsoë (archipel de), 961.
 Turcs, 789, 833.
 Turnèbe (Adrien Tournebu, dit), 1000.
 Typhon, 716, 742.
 Ubertain de Casal, 910, 935.
 Ulysse, 744.
 Université de Paris, 887, 893, 900, 901, 904, 907, 908, 917.
 Université (rue de l'), 963.
 Urbain VIII (pape), 990.
 Usserius, 878.
 Utrecht, 1018.
 Vajrachédika (la), 808.
 Valence, 988.
 Valenciennes, 932.
 Valentia (jésuite), 978-980, 982.
 Valladolid, 988.
 Valladolid (inquisition de), 974.
 Van den Ende, 1038.
 Van der Spyk (les), 1024, 1037, 1038.
 Vanini, 1039.
 Varenne (rue de), 963.
 Vassiliev, 802, 803.
 Vasthi, 910.
 Vatican, 977, 980.
 Véda, s, 732, 734, 743, 751, 773, 776, 778, 823, 825.
 Venise, 826, 862, 865, 867, 868, 986.
 Vénus, 806.
 Vernet (Horace), 970.
 Versailles, 1004, 1016.
 Vichnou (Nayarana), 735, 803, 804, 806, 835.
 Vie de Jésus (de Renan), 706.
 Vienne (en France), 725.
 Vierge (chapelle de la), 966.
 Vierge (la sainte), 736, 939, 940, 969.
 Villena (marquis de), ambassadeur d'Espagne, 983.
 Vincent de Paul, 1005, 1006.
 Visch (de), 862, 867.
 Vismavasi, roi des Huns, 814.
 Vitaçoka (épisode de), 770.
 Vitet (L.), 966.
 Voltaire, 1001, 1019.
 Vulfilaïc de Trèves, 724.
 Wadding, 872, 932.
 Walter (frère), 947.
 Welcker (Fr.), 744.
 Wisby, 950, 953-955.

Wolf (J.), 916, 1001.
Wollersheim (Th.), 961.
Woringen (bataille de), 959.
Wou-yeou (le roi), v. Açoka.
Wright (Thomas), 861.

Yézid (calife), 839, 840.

Zacharie, 888, 889, 897.
Zeineb, fille d'Ali, 846.
Zeitschrift für vergleichende Sprach-
forschung, 731.
Zend-Avesta, 824.
Zoroastre, 725, 824.
Zulfékar (sabre d'Ali), 838.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

- Abrégé de l'histoire de la congrégation « de auxiliis », 972, 977, 982-984.*
- Acta SS. Junii, 936, 937, 940, 941, 945, 947, 953, 956, 957, 959.*
- Acta SS. Maii, 855, 859, 860, 865, 867, 891, 898, 905, 914.*
- Acta SS. Martii, 900.*
- Acta SS. Ord. S. Bened., 728.*
- Albanès (abbé), *La vie de sainte Douceline, 892, 903.*
- Ancilloniana* (conversations de D. Ancillon), 902.
- Apocalypse, 895.*
- Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* (Waitz dans), 864.
- Archives des missions scientifiques* (Danjou dans), 967.
- Archives israélites* (Derenbourg dans), 826.
- Argentré (du Plessis d'), *Collectio judiciorum de novis erroribus, 859, 861, 875, 878, 879, 883, 886, 887, 894-898, 907, 911, 914, 915.*
- Baluze, *Miscellanea...*, 910.
- Bergaigne (A.) et Barth (A.), *Les inscriptions sanscrites du Cambodge, 800.*
- Bouquet (dom), *Cartulaire de Saint-Père de Chartres, 907.*
- Bréal (M.), *Mélanges de mythologie et de linguistique, 741.*
- Brewer (J.-S.), *Monumenta franciscana, 892.*
- Burnouf (E.), *Introduction à l'histoire du buddhisme indien, 759-761, 763, 765, 768, 770, 772, 777, 779, 780, 810, 815, 818.*
- Le lotus de la bonne loi, 759-761, 763, 764, 766, 769, 771, 802, 818.*
- Cahen (S.), *La Bible* (trad.), 827.
- Chodzko (A.), *Théâtre persan, choix de téaziés ou drames, 833.*
- Clémencet (dom), *Histoire générale de Port-Royal, 1015.*
- Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et B.-L. (Renan dans), 831.*
- Coronel (père Nugnez), *Brevis enarratio actorum omnium...*, 972.
- Dante, *Le Paradis, 857, 870.*
- Denifle (R. P.), *Die Bettelorden und die Universität Paris...*, 854.
- Denkschriften der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu München* (Académie royale de Munich), 853, 878.
- De oneribus prophetarum* (ms.), 874.
- Eymeric (Nicolas), *Directorium inquisitorum, 878, 882, 894, 895, 911.*
- Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis, 865.*
- Codex apocryphus Novi Testamenti, 901.*
- Fioretti de saint François d'Assise, 870.
- Fleury (abbé), *Histoire ecclésiastique, 856, 865, 876, 903, 906, 911, 914.*
- Foucaux (Ph.), *Lalitavistara, 761, 764, 769, 770, 777.*
- Parabole de l'enfant égaré, 818.*

Rgya-Tcher-Rol Pa ou Dève-
loppement des jeux, 751.

Gervaise (dom), *Histoire de l'abbé Joachim*, 863.

Grégoire de Tours, *Histoire ecclésiastique des Francs*, 724.

Grégoire le Grand (saint), *Epistolae*, 726.

Guillaume d'Auvergne, *Opera de fide, legibus, de virtutibus...*, 860.

Guillaume de Saint-Amour, *De periculis novissimorum temporum*, 882, 887, 899, 908.

Guy de Perpignan, *Summa de haeresibus*, 909, 911.

Håse (Karl), *François d'Assise* (éd. Berthoud), 920.

Hauréau (J.-B.), *Bernard Déléicieux et l'Inquisition albigeoise*, 910, 912.

Gallia christiana, 876.

Histoire littéraire du Maine, 898.

Histoire littéraire de la France, 859, 887, 892; 907, 914; (V. Le Clerc dans), 853, 900, 907; (Daunou dans), 858, 872, 900; (Renan dans), 936.

Historiens de la Gaule et de la France (Recueil des), 902.

Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (père Jailer dans), 909.

Hoveden (Roger de), *Rerum anglicarum scriptores...*, 898.

Huillard-Bréholles, *Chronicon placentinum et Chronicon de rebus in Italia gestis...*, 864.

Hundred (The) greatest men. Portraits of the one greatest men in history, 722.

Jacques de Carreto (ms. n° 124 fonds Saint-Germain), 909.

Jacques de Saint-Dominique (père), *Nova Cassiopeae stella*, 973.

Jacques de Voragine, *Légende dorée*, 933, 951.

Jean, 959.

Jean de Meung, *Roman de la Rose* (éd. Méon), 884, 902.

Jérôme (saint), *Præfatio in Esdras*, 821.

Præfatio in Evang., 822.

Prologus in Job, 822.

Prologus in Psalmos, 822.

Prologus in Danielelem, 822.

Prologus in Jeremiam, 822.

Joachim abbatis et Florentis ordinis chronologia (ms.), 860, 861.

Joachim de Flore, *Commentaire sur l'Apocalypse*, 859.

Commentaire sur Ezéchiel, 874.

Commentaire sur Jérémie, 863, 866, 874.

Concorde de l'Ancien et du Nouveau Testament, 859, 874, 877, 889, 896.

De oneribus prophetarum, 874.

Exposition de l'Apocalypse, 874, 879.

Loquens Dominus Ezechieli prophetæ, 856, 874.

Psalterion décacorde, 874.

Journal asiatique, 810-812, 815, 816; (Senart dans), 800, 804; (Bergaigne et Barth dans), 800; (Th. Pavie dans), 819; (abbé Gabit dans), 872.

Journal des Débats (Garcin de Tassy dans), 798.

Journal des savants, 770; (Renan dans), 80; (Vitet dans), 966; (Biot dans), 992.

Julien (St.), *Histoire de la vie de Hiouen-Thoang et de ses voyages dans l'Inde*, 766.

Voyage des pèlerins bouddhistes. Mémoires sur les contrées occidentales, 819.

Katalog der Handschriften der Bibl. zu Dresden, 860, 867, 868.

Labbe (Ph.), *Conciles*, 859, 861, 886, 890, 907.

Concorde, 882.

La Porte du Theil, Manuscrits de Rome (ms.), 873, 914.

Légende des trois compagnons, 871.

Lemos (Th. de), *Acta omnia congregationum...*, 972, 973, 978, 979-981, 984-986.

Liber de diversitate mysteriorum Dei (ms.), 860.

Liber introductorius in « Expositionem Apocalypsis » (ou *Enchyridion* ou *Apocalypsis nova*) (ms.), 860.

Limborch (Ph. de), *Historia Inquisitionis*, 912.

Livre d'Isaïe, 864.

Loquens Dominus Ezechieli prophetae (ms.), 856, 874.

Marco Polo, *Relation* (Le livre de Marco Polo), 747, 801.

Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio*, 859, 907, 912.

Masson (Fr.), *Journal inédit de Jean-Baptiste Colbert, marquis de Torcy*, 1015.

Matthieu Paris, *Historia major...*, 882, 901.

Maury (Alfred), *Les hallucinations du mysticisme chrétien*, 961.

Histoire des religions de la Grèce antique, 729.

Mémoires de l'Acad. des Inscr. et B.-L. (Ravaissou dans), 737.

Meyenberg (J.-M.), *De pseudo-Evangelio aeterno*, 878, 906, 914, 916.

Meyer (Paul), *Les derniers troubadours de la Provence*, 892.

Molinier (A.), *L'Inquisition dans le Midi de la France*, 912.

Morin (F.), *Saint François d'Assise et les Franciscains*, 920.

Munk (S.), *Palestine, description géographique, historique et archéologique*, 828.

Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale (Boutaric dans), 907.

Oriens christianus, 876.

Parchappe (M.), *Galilée, sa vie, ses découvertes et ses travaux*, 994.

Paris (Paulin), *Grande chronique de Saint-Denis*, 902.

Pascal, *Les Provinciales* (5^e lettre), 978.

Périer (Gilberte), *Vie de Blaise Pascal*, 1002.

Preger (W.), *Das Evangelium aeternum und Joachim von Floris*, 853, 878, 894.

Quétif et Échard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, 873, 936.

Rajendralal Mitra, *The sanscrit buddhist literature of Nepal*, 808.

Renan (E.), *Averroès et l'averroïsme*, 857.

La bienheureuse Christine de Stommeln, béguine, 936.

Nouvelles études d'histoire religieuse, 705.

Premiers travaux sur le bouddhisme, 782.

Saint François d'Assise, étude historique..., 918.

Théâtre persan, choix de téa-zies, 831.

Un pèlerin chinois dans l'Inde au VII^e siècle, 782.

Reuss (E.), *La Bible* (trad.), 828.

Revue archéologique (Hauréau dans), 856.

Revue contemporaine (Renan dans), 782.

Revue critique (P. Meyer dans), 853; (Th. Duchet dans), 866, 867.

Revue des Deux Mondes (Renan dans), 853, 936; (Maury dans), 961.

Revue d'histoire des religions (Vassiliew et Kern dans), 803; (Barth dans), 806.

Revue de théologie (Reuss dans), 829.

Riso (dom Bernard Antonio de), *Della vita e delle opere dell'abate Gioachino*, 854, 861, 865-867.

Rousselot (X.), *Histoire de l'Évangile éternel*, 853.

Étude d'histoire religieuse aux XII^e et XIII^e siècles..., 853.

Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 996, 998, 1006, 1007, 1017.

Salimbene (frà), *Chronique*, 865, 867, 872, 884-887, 890-893, 895, 898-900, 903-905, 907.

Sand (George), *Spiridion*, 917.

Scheider (J.-A.), *Joachim von Floris und die Apokalyptiker des Mittelalters*, 853, 862.

Schmidt (C.), *Histoire des Cathares ou Albigeois*, 906, 907, 912.

Senart (E.), *Essai sur la légende de*

- Bouddha, son caractère, ses origines*, 800, 805, 820.
Le Mahāvastu, 800, 820.
Les inscriptions de Piyadasi, 800, 810-815.
- Serry (père) (= Auguste Leblanc), *Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae*, 972, 975-980, 982-986, 988, 989.
- Tosti (Luigi), *Storia di Bonifazio VIII et dei suoi tempi*, 909, 911.
- Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, 861, 867.
- Vernet, *Opinions sur certains rapports qui existent entre le costume des anciens Hébreux et celui des Arabes modernes*, 970.
- Visch (C. de), *Bibliotheca Cisterciensis*, 860, 861, 865-867.
- Winkelman, *Epistola fratris Arnoldi...*, 865.
- Wolf (J.), *Lectio-num memorabilium et reconditarum centenarii XVI*, 865, 898, 916.
- Wollersheim (Th.), *Das Leben der ekstatischen Jungfrau Christina von Stommeln*, 961.
- Zeitschrift für Kirchengeschichte* (Völter dans), 862, 865, 909.
- Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* (Friderich dans), 862.
- Zighara (père), *De mente concilii Viennensis...*, 909.

TRADUCTION DES TEXTES LATINS ET GRECS

Page 708. Des secours de la grâce divine.

Page 713. Qui profite des avantages doit aussi subir les inconvénients.

Page 718. Il est vraiment digne et juste, équitable et salulaire que nous vous rendions grâces en tout temps et en tout lieu. (Ordinaire de la messe. Début de la préface.)

Page 734, ligne 7. Feu.

Page 734, ligne 8. Dieux.

Page 742. [Ce sont] les noms [qui font] les divinités.

Page 744, ligne 5. Fille.

Page 744, ligne 17. Ulysse.

Page 751, ligne 2. Les paroles ou les actions (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, III, 39).

Page 764, note 3. Gnostique.

Page 803, ligne 25. Fondement.

Page 820. Un seul le reçoit, mille le reçoivent, autant ceux-ci, autant celui-là ; on s'en nourrit sans l'épuiser. (Prose *Lauda Sion* de la fête catholique du Saint Sacrement.)

Page 821, note 2, ligne 1. Des chiens aboyants dont la gueule rageuse s'acharne contre moi et circonviennent la cité.

Page 821, note 2, ligne 2. Des serpents sifflants.

Page 821, note 2, ligne 3. Ils ne cessent de crier que je suis un faussaire, un sacrilège, moi qui ai l'audace de faire des additions, des modifications, des corrections aux vieux livres.

Page 822, note 1. Il eût mieux valu imposer une mesure à leur rage en me taisant que de provoquer chaque jour par des écrits nouveaux les folies de gens envieux.

Page 827. Traité théologico-politique.

Page 849. Gémissement de la nature.

Page 856, note 1. Le Seigneur parlant à Ézéchiél.

Page 857. Notez, notez, notez ! Notez bien ! Notez l'admirable prophétie !

Page 860, ligne 13. Introduction au Commentaire sur l'Apocalypse.

Page 860, ligne 15. Manuel. — Apocalypse nouvelle.

Page 860, ligne 22. Le Seigneur parlant au prophète Ézéchiël.

Page 860, ligne 26. Des articles de foi, à un certain Jean, son disciple.

Page 860, ligne 27. Des articles de foi.

Page 860, note 2. Livre de la diversité des mystères de Dieu.

Page 861, ligne 11. De la foi en la Trinité.

Page 861, ligne 12. Confession de foi de cet homme, c'est-à-dire de Joachim.

Page 861, note 1. La même idée se trouve plus nettement exprimée dans le livre de Joachim lui-même : *Des articles de foi*, écrit pour un certain Jean, son disciple ; ouvrage qui est suspect dès le prologue même, où il commence par ces mots : « Tu m'as demandé avec insistance, Jean, mon fils, que je fasse à ton intention un recueil des articles de foi et que je signale lorsqu'ils se présenteraient les passages des Écritures qui sont d'ordinaire des sujets d'erreur pour les âmes simples. Tu trouveras donc dans la page ci-dessous ce que tu as demandé. Garde-la près de toi et lis-la en silence ; prends garde qu'elle ne tombe entre les mains de ceux qui font retentir les échos et qui courent en poussant des cris pour qu'on les appelle Maîtres ; ils ont bien l'apparence de gens pieux, mais au fond d'eux-mêmes, ils déniaient toute valeur à la pitié. » C'est ainsi que, dans ce prologue, ce Joachim veut que soient lus les articles de foi : dans la retraite, à la manière des hérétiques qui établissent leur doctrine dans leurs petites réunions. Il défend également de laisser tomber son traité entre les mains des maîtres, qu'il blâme aussi avec autant d'impudence que d'orgueil.

Page 861, note 2. Le petit livre ou le traité de l'abbé Joachim publié contre maître Pierre Lombard sur l'unité ou l'essence de la Trinité.

Page 862, ligne 18. Vipère, basilic.

Page 864. Quelques mots d'explication au commentaire de l'abbé Joachim sur Jérémie.

Page 865, ligne 19. Les prophéties sur les provinces.

Page 866, ligne 22. Les prophéties sur les provinces.

Page 866, note 2. L'hérésie des Patarins, se développant en Lombardie, donna dans les pays voisins une telle impulsion à l'erreur qu'elle ne mit pas moins en péril les catholiques que ne le furent autrefois les prophètes du Seigneur par Athalie, fille de Jézabel... Le peuple impie des Lombards... honni de Dieu, ... pour avoir imprégné les hérétiques d'une fumée de cheminée, c'est-à-dire de sa doctrine profane, et corrompu l'air pur de l'Église, doit nécessairement ne pas échapper à la lance de la vengeance éternelle... Vérone, nourrice de l'hérésie, pleurera la perte terrible de ses fils. — Si les champs sont envahis par les tribules et les orties, c'est-à-dire par les Patarins, les Gazares et autres schismatiques à Toulouse, en Livonie, en Ausonie, en Ligurie et en diverses régions de l'Italie, quand la fumée de leur erreur obscurcit même les contrées les plus éloignées...

Page 867, ligne 12. Élie est déjà venu et on ne l'a pas reconnu.

Page 867, ligne 28. Les semences des Écritures.

Page 868, ligne 1. La semence des Écritures.

Page 872. Directions pour les inquisiteurs.

Page 873, ligne 21. Recueil de jugements sur les nouvelles erreurs.

Page 873, note 2. Articles d'un livre brûlé à Paris, que l'on appelait l'Évangile éternel. Début : suivent quarante articles.

Page 874, ligne 2. Extraits des livres du très savant et vénérable Joachim, premier abbé de Flore, sur les tribulations du siècle, la fin du monde, les présages, les terreurs, les malheurs, et aussi sur les pseudo-christs et les pseudo-prophètes ; de tous ces ouvrages, la plupart sont écrits en termes divins, mais par suite ne sont pas clairs pour tout le monde, parce que de nombreuses difficultés et le secret de leurs mystères les rendent obscurs. Tous ces ouvrages compris au sens spirituel nous montrent beaucoup de ce qui doit arriver aux derniers jours, c'est-à-dire les souffrances de la fin du monde ; et, après bien des luttes et bien des combats difficiles, la paix sera le partage des vainqueurs.

Page 874, ligne 14. Fin.

Page 874, note 1, ligne 4. Erreurs contenues dans l'Introduction à l'Évangile éternel et dans le livre des Concordes de Joachim.

Page 874, note 1, ligne 6. Ce volume contient des extraits des livres de Joachim, des extraits de l'Évangile éternel et leurs réfutations.

Page 874, note 1, ligne 8. Ce volume appartient aux maîtres pauvres de Sorbonne, d'un legs de maître Pierre de Limoges, qui fit autrefois partie de cette maison.

Page 874, note 1, ligne 9. Prix : 20 sous.

Page 874, note 1, ligne 10. N° 39 des livres originaux mêlés des saints.

Page 874, note 1, ligne 10. Chercher le reste dans le papyrus à la suite du livre sur les degrés des élus.

Page 874, note 1, ligne 11. A attacher avec une chaîne.

Page 874, note 2, ligne 4. Introduction à l'Apocalypse.

Page 874, note 2, ligne 9. Le Seigneur parlant à Ézéchiél.

Page 874, note 2, ligne 14. Les oracles des prophètes.

Page 875, ligne 6. Introduction à l'Évangile éternel.

Page 875, ligne 14. Introduction.

Page 875, note 2. Voici ce que nous avons noté et extrait de l'Introduction à l'Évangile éternel, ouvrage envoyé au Saint-Père par l'évêque de Paris et transmis par le Saint-Père pour examen, à nous trois, cardinaux, Eudes, évêque de Tusculum, Étienne, évêque de Préneſte, et Hugues, cardinal prêtre de Sainte-Sabine.

Page 876, ligne 19. Mais cette intelligence...

Page 876, ligne 20. Il y eut une autre époque, où les hommes vivaient selon la chair.

Page 876, note 5. Église de Panium.

Page 876, note 6, ligne 6. ... Quelques passages tirés des livres de Joachim qui lui étaient suspects, à ce qu'il disait, qui ne devaient fournir matière à aucun enseignement ni à aucune prédication publics et qu'à son avis il ne fallait pas rédiger par écrit pour en tirer un enseignement ou un livre. Et pour l'examen...

Page 876, note 6, ligne 17. ... Disant : « Il y eut une autre époque où les hommes vivaient selon la chair, c'est-à-dire jusqu'à l'Incarnation ; elle a commencé avec Adam... »

Page 877, ligne 3. Apocalypse nouvelle. — Introduction à l'Apocalypse.

Page 877, ligne 7. Frère Gérard.

Page 877, note 1, ligne 3. Dans cette exposition, frère Gérard a écrit : « Cette abomination sera le pseudo-pape, comme on le voit ailleurs. » Et cet « ailleurs » se trouve bien après, au cinquième livre de la *Concorde*, au sujet du prophète Zacharie, où il est dit : « Dans l'Évangile, il est dit : Quand vous verrez l'abomination de la désolation dont a parlé Daniel, etc. » De nouveau, à cet endroit, frère Gérard : « Cette abomination sera le pape souillé de la tache simoniaque, qui, vers la fin de la sixième époque, occupera le Saint-Siège, comme l'a écrit, dans un petit livre, celui qui composa cet ouvrage. »

Page 877, note 1, ligne 12. Tels sont les propos de Joachim et de frère *Gérard.

Page 877, note 1, ligne 13. On retrouve la même idée dans une remarque de frère Gérard sur le début du même chapitre de Daniel, où frère Gérard s'exprime en ces termes : « Cette tribulation, qui sera telle qu'il n'y en eut jamais, doit se produire, comme on peut le voir dans beaucoup de passages tant de ce livre que d'autres livres, vers l'an 1260 de l'Incarnation de Notre-Seigneur ; après quoi apparaîtra l'Antéchrist. Cette tribulation sévira surtout sur les biens corporels et sur les biens spirituels. Mais la plus grande tribulation, qui suivra aussitôt, en laissant toutefois un intervalle de temps où l'on jouira de quelque tranquillité, sévira plutôt sur les valeurs spirituelles ; aussi sera-t-elle plus dangereuse que la première. »

Page 877, note 1, ligne 21. A ce sujet, Gérard dans une glose : « Dans ce mystère, il donne le nom de terre à l'écriture de l'Ancien Testament, d'eau à l'écriture du Nouveau Testament, et de feu à l'écriture de l'Évangile éternel. »

Page 877, note 1, ligne 24. A ce sujet, glose de frère Gérard : « Exposition de l'ouvrage appelé Évangile éternel dans le second livre du Psaltérion décacorde, chapitre XIX, qui commence ainsi : *A la première époque.* »

Page 877, note 1, ligne 27. Note de frère Gérard : « Dans ce passage, l'homme vêtu de lin, qui fut l'auteur de cet ouvrage, parle de lui-même et de deux disciples qui le suivirent aussitôt après l'an 1200 de l'Incarnation de Notre-Seigneur ; Daniel dit les avoir vus sur la rive du fleuve ; l'un d'eux est appelé dans l'Apocalypse l'ange qui tient une faux aiguë, et l'autre est appelé l'ange qui eut le signe du Dieu vivant et par qui Dieu renouvela la vie apostolique. » Au même endroit, sur le terme d'*Évangile du royaume*, le même Gérard s'exprime de la même façon dans une note : « Il appelle Évangile du royaume l'Évangile de l'esprit que le bienheureux Joachim appelle Évangile éternel, qu'il faut prêcher à toutes les nations à l'arrivée d'Élie, et alors viendra la consommation »

Page 877, note 1, ligne 37. Frère Gérard dit dans une note : « Ce docteur, ou, si l'on veut, cet ange, apparut vers l'an 1200 de l'Incarnation de Notre-Seigneur ; c'est le livre dont il est question ici, dans lequel sept tonnerres firent retentir leurs voix qui sont les mystères des sept sceaux. »

Page 878, ligne 22. Les sept jours.

Page 878, ligne 23. Job. — Joseph et l'échanson qui eut un songe.

Page 878, ligne 24. Trois races d'hommes, à savoir : les Israélites, les Égyptiens, les Babyloniens.

Page 878, ligne 26. Histoire de Judith.

Page 878, ligne 28. De ce qui est dit ici dans l'exposition de l'histoire de David, on peut comprendre que celui qui composa l'ouvrage appelé Évangile éternel n'est pas Joachim, mais un auteur ou des auteurs d'une époque récente, puisqu'il y est fait mention de l'empereur Frédéric, persécuteur de l'Église romaine.

Page 878, note 5, ligne 1. De son quatrième livre, on peut extraire deux erreurs.

Page 878, note 5, ligne 2. Du quatrième livre de cette partie, dans le premier traité, on peut extraire deux erreurs.

Page 879, note 1, ligne 1. [Au chapitre XXVIII on trouve] ces mots. — Dans le premier livre de l'Évangile éternel, c'est-à-dire dans le second livre de la seconde Concorde. Et les trois ouvrages mentionnés ci-dessus sont prouvés d'une façon aussi nette au chapitre XXI, section B, où l'on distingue trois parties. A cet endroit : « Mais ils feront attention, [etc.] » et également avant la fin du dernier chapitre, où il est dit : « Il faut faire attention, etc. ».

Page 880, ligne 4. Celui qui est l'auteur de cet ouvrage.

Page 880, ligne 8. Évangile éternel.

Page 880, ligne 9. Introduction à l'Évangile éternel.

Page 880, ligne 13. Évangile éternel.

Page 880, ligne 26. Préparation à l'Évangile éternel.

Page 880, ligne 27. Concorde du Nouveau et de l'Ancien Testament.

Page 880, ligne 28. Concorde de vérité.

Page 880, ligne 30. Introduction (ou) Préparation à l'Évangile éternel.

Page 880, note 1, ligne 1. Que par l'homme.

Page 880, note 1, ligne 2. Notez cela jusqu'à la fin en ce qui concerne les erreurs contenues dans le livre de l'abbé Joachim, appelé par lui l'Évangile éternel ; ce livre est sur le pupitre fixé au mur.

Page 881, ligne 2. Préparation.

Page 881, ligne 3. Concorde.

Page 881, ligne 7. Préparation à l'Évangile éternel.

Page 881, ligne 9. Introduction à l'Évangile éternel.

Page 881, ligne 24. Introduction à l'Évangile éternel.

Page 882, ligne 17. Début de l'Évangile éternel.

Page 882, ligne 19. Le nouveau livre qu'on appelle Évangile éternel.

Page 882, note 1, ligne 1. Cependant, naguère, en notre présence et par nos soins, le Saint-Siège apostolique a condamné une doctrine nouvelle que [les disciples de Joachim] avaient répandue, doctrine empoisonnée, divulguée sous le nom d'Évangile du Saint-Esprit,

comme si l'Évangile du Christ n'était pas éternel et n'avait pas dû recevoir son nom de l'Esprit saint : c'est à croire que ce qu'on trouve à l'origine d'un tel fléau n'a été ni examiné, ni condamné, je veux dire le livre des Concordes et les autres livres de Joachim qui, du temps de nos aïeux jusqu'à notre époque, n'ont subi aucune atteinte, cachés qu'ils étaient chez certains religieux, dans leurs retraites et dans leurs grottes, sans être examinés par les docteurs ; s'ils avaient été soumis à la méditation de ces derniers, ils ne seraient jamais restés mêlés aux livres sacrés et aux livres des saints, attendu que d'autres petits opuscules de Joachim, dont ils eurent connaissance, ont été si solennellement condamnés...

Page 882, note 1, ligne 14. N° 92 des originaux mélangés des saints.

Page 882, note 4. On trouve écrits les trois mots *Mane, Thecel, Phares*, dans le livre maudit qu'on appelle *Évangile éternel* ; cet évangile est déjà répandu dans l'Église, et on doit craindre qu'il ne mette l'Église en péril.

Page 883, ligne 1. Introduction.

Page 883, ligne 13. L'auteur de cet ouvrage.

Page 883, ligne 22. Introduction.

Page 883, note 1. Que par l'homme vêtu de lin l'auteur de cet ouvrage entende Joachim, c'est ce qui est prouvé au chapitre XXI, vers le milieu, par ce qu'il dit des cinq connaissances générales et des sept connaissances symboliques, s'exprimant ainsi : « L'homme vêtu de lin dans la révélation des mystères du prophète Jérémie : voici, dit-il, outre le sens historique, moral et tropologique, etc. ». De même, au chapitre XXII, au début, il est dit : « A cette écriture se rattache le peuple du troisième état du monde, comme le peuple du premier état se rattache à l'Ancien Testament et le peuple du second état au Nouveau Testament, quoique cela déplaît aux hommes de cette génération. »

Page 883, note 2. C'est ainsi qu'au début du troisième état il y aura trois hommes semblables à eux : l'homme vêtu de lin, l'ange qui tient la faux aiguë et un autre ange qui a le signe du Dieu vivant... (c'est-à-dire saint François). Et il a eu... (il aura) pareillement douze anges, dont il fit lui-même partie, comme en eurent douze Jacob dans le premier état, et le Christ dans le second.

Page 883, note 3. Ces générations seront très brèves, comme on pourra le voir ci-après en beaucoup de passages.

Page 884, ligne 12. Introduction.

Page 884, ligne 30 ; page 885. Introduction.

Page 886, ligne 19. Les prophéties des provinces.

Page 886, ligne 27. Élie est déjà venu.

Page 886, ligne 28. Introduction à l'Évangile éternel.

Page 886, ligne 31. Introduction.

Page 886, note 2. Ils ont déjà écrit un très grand nombre de commentaires sur ces théories.

Page 886, note 3. Le Nouveau Testament ne conservera de valeur que durant les six prochaines années, c'est-à-dire jusqu'à l'an de l'Incarnation 1260.

Page 887, note 1. [Cette doctrine] a déjà été divulguée en l'an du Seigneur 1254.

Page 890, note 2. Prophéties d'hommes à l'esprit plein de chimères.

Page 890, note 3. Les livres de Joachim qui, du temps de nos aïeux jusqu'à notre époque, n'ont subi aucune atteinte, cachés qu'ils étaient chez certains religieux, dans leurs retraites et dans leurs grottes, sans être examinés par les docteurs.

Page 892, note 3. [Je vous transmets] quelques fragments des différents exposés de l'abbé Joachim qui m'ont été tout récemment apportés par un frère venu d'au delà des monts.

Page 894, note 1. De même, au chapitre III, vers le milieu, il est dit : « Les œuvres qu'a accomplies la Trinité divine depuis le commencement jusqu'à nos jours sont les œuvres du Père... (de la Trinité) seulement », et peu après : « Et le temps où Dieu le Père a accompli son œuvre est le début du temps du Père et peut être dit le premier état du monde, etc. »

Page 894, note 3, ligne 1. [Ordre] des indépendants. [Ordre] de ceux qui vont nu-pieds.

Page 894, note 3, ligne 3. Personne n'est tout simplement apte, etc., sinon ceux qui marchent les pieds nus.

Page 894, note 3, ligne 5. Apte à l'Évangile.

Page 894, note 3, ligne 6. Aucun homme n'est apte à enseigner à un autre homme ce qui touche à l'esprit et à l'éternité, si ce n'est...

Page 894, note 4. Les sacrements de la loi nouvelle ne dureront plus à partir de maintenant que six années.

Page 895, note 1. Ordre des petits.

Page 895, note 2. Quand les religieux prêcheurs et docteurs seront persécutés par le clergé, ils passeront aux infidèles ; et il est à craindre qu'ils ne passent chez eux pour les rassembler et les mener au combat contre l'Église romaine, selon l'enseignement du bienheureux Jean, au seizième livre de l'Apocalypse.

Page 895, note 3, ligne 1. Que le pape grec (— le peuple grec) marche plus selon l'Évangile (— l'Esprit).

Page 895, note 3, ligne 3. Le pape grec.

Page 895, note 4. Tout en bas. — A la fin.

Page 895, note 5. Il compare l'Ancien Testament au premier ciel, l'Évangile du Christ au second ciel, l'Évangile éternel au troisième ciel.

Page 896, note 1. [Il compare l'Ancien Testament] à un vestibule. — à un sanctuaire.

Page 896, note 3. De même, au chapitre X, section D, il dit que le troisième état du monde, qui est l'état propre à l'Esprit saint, sera sans énigme et sans figures ; puis, vers le milieu du même chapitre, il dit : « L'Apôtre, dans la Première Épître aux Corinthiens, chapitre XIII, parlant de la foi et de la charité, a fait la distinction entre l'état de la foi, c'est-à-dire le second état du monde, qui est énigmatique, et l'état de la charité, qui est le propre de l'Esprit saint et est sans énigme, et a exprimé la différence qui existe entre les deux Tes-

taments ; et cela est visible ailleurs, car, en comparant l'un à l'autre, il dit : *C'est imparfaitement que nous connaissons et imparfaitement que nous prophétisons*, et cela se rapporte au second état ; mais, *quand viendra ce qui est parfait*, c'est-à-dire le temps de la charité, qui est le troisième état du monde, *alors s'achèvera ce qui est imparfait*. C'est comme s'il disait : Alors cesseront toutes les figures et la vérité des deux Testaments apparaîtra sans voile ; et aussitôt il ajoute : *Nous voyons maintenant à travers un miroir*, etc. »

Page 896, note 4. De même, au chapitre XXVIII, section A, il dit que l'Écriture sacrée est divisée en trois parties : Ancien Testament, Nouveau Testament et Évangile ; ce chapitre tout entier est remarquable et doit être lu en entier. La même idée se trouve en termes formels au chapitre XXX, où il dit : « Ces trois volumes sacrés » ; et, au même chapitre, section D, il dit : « Il y a une Écriture divine qui a été donnée aux fidèles au temps où Dieu le Père a, dit-on, accompli son œuvre, et une autre qui a été donnée aux chrétiens au temps où Dieu le Fils a, dit-on, accompli son œuvre, et une autre qui nous a été donnée (— qui doit nous être donnée) au temps où l'Esprit saint accomplit son œuvre par la vertu propre du mystère (— accomplira son œuvre par la vertu propre du mystère de la Trinité).

Page 897, note 2. [L'Évangile du Christ] n'est pas le constructeur de l'Église. — N'est pas la construction.

Page 897, note 3. L'Évangile du Christ ne conduit personne à la perfection.

Page 898, note 1, ligne 1. La première erreur est d'énumérer les généalogies selon la chair — selon les années.

Page 898, note 1, ligne 2. La seconde est le désir de connaître les moments et les temps de ce qui arrivera ou est arrivé dans le second état du monde par ce qui est arrivé dans le premier état du monde.

Page 899, note 2. Il y a déjà cinquante-cinq ans que quelques-uns travaillent à changer l'Évangile du Christ en un autre Évangile qui, selon eux, aura plus de perfection, de valeur et de mérite ; ils l'appellent Évangile du Saint-Esprit ou Évangile éternel ; à son apparition, c'en sera fait, disent-ils, de l'Évangile du Christ.

Page 900, note 3. Quand il trouvait un passage entaché d'erreur ou suspect, il le condamnait en le soulignant, parce qu'il est interdit de lire et de croire ce que lui-même avait annulé de sa docte main.

Page 901, ligne 24. Les dangers des temps modernes.

Page 907, ligne 23. L'Antéchrist.

Page 907, note 2. Surtout quand, dans les provinces à la tête desquelles nous nous trouvons malgré notre peu de mérite et que nous administrons imparfaitement, nous avons vu un très grand nombre de gens, et même des savants, à ce point soumis à l'attrait de telles théories qu'ils ont écrit un très grand nombre de commentaires sur ces idées et que, les faisant circuler à la ronde, de main en main, ils les ont répandues à l'étranger.

Page 912, ligne 17. En effet, il avait appris qu'un teint pâle leur suffisait pour distinguer les hérétiques, comme si la pâleur était un signe certain d'hérésie.

Page 915, note 1. Alors naîtra, très sainte, une nouvelle religion qui

sera libre et spirituelle, par laquelle le pontife romain exercera une domination spirituelle sur toutes les nations d'une mer à l'autre. Ce sera à l'époque ou vers l'époque de la persécution qui s'exercera sur la Babylone nouvelle, c'est-à-dire sur Rome, à l'époque du Pasteur angélique, quand l'Église par trop accablée sera délivrée du joug de cette servitude.

Page 916, ligne 8. Seize siècles de lectures mémorables et cachées.

Page 916, note 2, ligne 2. On ne lit nulle part qu'un peuple ait causé autant d'amertume à l'Église romaine que ses fidèles d'Allemagne.

Page 916, note 2, ligne 4. Que l'Église voie si, par l'approbation ou le rejet des élections des princes, elle ne se laisse pas souiller par le désordre : qui touche la poix est sali par elle ; qui entre en relations avec l'orgueilleux se revêtira d'orgueil.

Page 916, note 2, ligne 7. Dans le sein de l'Église romaine, on trouve en très grand nombre des salariés qui ne sont point des pasteurs ; on les traite même de bêtes sauvages pour les ravages qu'ils causent, de dragons pour leur cruauté, d'autruches pour leur hypocrisie, de sirènes pour leur mollesse, de satyres pour leur lubricité.

Page 916, note 2, ligne 9. Le tribunal du pape surpasse toutes les cours en procès de chicane et dans l'application de la question.

Page 916, note 2, ligne 11. Il a été dit à Pierre : « Quand tu seras vieux, un autre t'étreindra et te fera aller où tu ne veux pas. »

Page 916, note 2, ligne 12. Que dire du grand prêtre Aaron, image des pontifes de notre temps, qui, à la demande du peuple, après sa sortie d'Égypte, fondit la statue d'un veau et en fit une idole. Tout cela est à rapprocher du livre des Décrétales où persistent ruses et impostures de toutes sortes ; c'est pourquoi la curie romaine ne crée aucun pontife qui n'adore ses idoles.

Page 916, note 2, ligne 17. Dieu infligera une moindre punition aux laïcs qu'aux clercs et aux prélats, parce qu'ils ont une connaissance moins sûre de la volonté divine.

Page 916, note 2, ligne 18. Les princes allemands arracheront à l'Église romaine ses droits temporels.

Page 916, note 2, ligne 19. L'Église doit d'abord être bouleversée, dépouillée, pillée et réduite en captivité par l'Empire.

Page 916, note 2, ligne 21. L'Église pensera que l'Empire d'Allemagne et le royaume de France lui accorderont leur appui et la délivreront de tous embarras ; mais d'eux elle n'obtiendra rien d'heureux.

Page 916, note 2, ligne 23. L'auteur a été empêché jusqu'à maintenant de dévoiler et de révéler l'infamie de sa mère l'Église, mais à présent il est forcé de dénoncer ses injustices. En effet, il dit : « Je me couvre de honte, moi qui mets à nu les parties honteuses de ma mère. »

Page 916, note 2, ligne 26. Ceux qu'oppriment les gens d'église invoquent Dieu à grands cris, disant : « O Dieu ! jusqu'à quand laisserez-vous sans vengeance le sang des innocents qui vous invoquent à grands cris au pied de votre autel ? »

Page 916, note 2, ligne 28. L'Église latine et romaine souffrira très prochainement des maux plus pénibles que l'Église grecque, parce qu'elle a commis des fautes plus grandes.

Page 916, note 2, ligne 29. Les prélats eux-mêmes et l'Église temporelle devraient rougir de honte devant les critiques des hommes de l'Esprit et des docteurs et s'arrêter de pécher. Mais ils ont un front de courtisane, leur malignité s'est endurcie ; aussi ne veulent-ils pas rougir.

Page 916, note 2, ligne 32. Il faut se saisir de Pierre, c'est-à-dire du souverain pontife, et le lier, etc.

Page 933, note 1. Ou si ce n'était pas une pieuse illusion ou une supercherie de ses frères.

Page 935. Père Séraphique.

Page 937, note 1. Je vous demande de choisir vos mots en parlant à Christine, pour qu'elle puisse suivre la conversation.

Page 938, ligne 8. L'Admirable.

Page 938, ligne 14. Christine l'Admirable.

Page 939, ligne 5. Pierre le Dace.

Page 939, ligne 8. Dégout.

Page 939, ligne 33. O nuit de bonheur, ô nuit de béatitude ! O douce et charmante nuit où il m'a été donné, pour la première fois, de goûter la douceur de Dieu ! (*Acta SS. Junii*, IV, p. 281 E.)

Page 939, ligne 38. Nuit. — En ce qu'elle nuit aux yeux (*Acta SS. Junii*, IV, p. 281 F).

Page 940, ligne 7. La nuit est pour moi une lumière qui me découvre dans mes plaisirs (*Psaumes*, CXXXVIII, 11)... Le jour qu'a fait le Seigneur, goûtons-en l'allégresse et la joie (*Psaumes*, CXVII [CXVIII], 24).

Page 940, note 1. [Pendant toute la fête de Noël suivante,] ce fut comme si j'avais été en mal d'enfant, et je n'aurais alors rien fait plus volontiers parce qu'alors j'aurais été avec la personne dont je viens de parler, [dont la présence avait jeté dans mon âme la semence en question]. Je pensais, en effet, que cette semence produirait des fruits plus rapidement, si elle était réchauffée par celle qui l'avait produite.

Page 940, note 2. [Je l'ai vue] bienséante dans son affabilité, pleine de piété dans son agrément (*Acta SS. Junii*, IV, p. 282 C).

Page 942, ligne 15. Elles courent après vous, [Jésus], en chantant.

Page 942, ligne 30. Vierge pieuse de l'ordre des Frères Prêcheurs.

Page 942, ligne 37. Tu te laisses égarer imprudemment par ta piété (d'après Virgile, *Énéide*, X, 812).

Page 942, note 1. Elle était comme la mère des Frères (*Acta SS. Junii*, IV, p. 288 F).

Page 944. [Recevez] mille souhaits de bonne santé (*Acta SS. Junii*, IV, p. 303 A).

Page 945, ligne 26. Je me plains à vous de l'absence de l'Aimé (*Acta SS. Junii*, IV, p. 307 D).

Page 945, note 1. A Christine qui m'est très chère dans le fils de la Vierge, vierge du Christ elle-même, aimée à jamais dans le sein de la tendresse dans le Saint-Esprit (*Acta SS. Junii*, IV, p. 300 D).

Page 945, note 2. Lorsque me revinrent en mémoire les jours passés

au cours desquels nous nous promenions dans la maison de Dieu (*Acta SS. Junii*, IV, p. 300 D)... quand parfois, ce qui fut rare et passa vite, nous nous laissions enivrer par la richesse de la demeure de Dieu et ravir par le torrent de la volupté (*id.*, IV, p. 300 E)... Quel changement, source de larmes, d'ennuis, de peines (*id.*, IV, p. 300 E).

Page 945, note 3. Je ne puis vous dire ce que j'ai dans le cœur, vous savez combien je rougis facilement (*Acta SS. Junii*, IV, p. 307 D).

Page 945, note 4. Je vous dis cela parce que je sens que j'aime et aussi que je suis aimé... En effet, je devine de quel feu de tendresse [cette parole] est sortie et par quelle réserve, par quelle pudeur virginale, elle était retenue, comme s'il en était selon le mot : abstraction faite de ce qui se tient caché intérieurement (*Acta SS. Junii*, IV, p. 311 D).

Page 946. Alors une race nouvelle descend du haut du ciel ; alors revient aussi ma vierge. Hélas ! malheureux que je suis ! ma bien-aimée, qu'ai-je dit, et quels souvenirs me reviennent à l'esprit ? (*Acta SS. Junii*, IV, p. 313 B.)

Page 947, note 2. Mon très cher père, je vous demande, par égard pour Dieu et pour sa passion, de ne jamais révéler, moi vivante, à qui que ce soit, ce que je me propose de vous raconter au sujet de votre amie (*Acta SS. Junii*, IV, p. 276 A).

Page 948, ligne 1. Pour l'avoir vu.

Page 948, note 1. [Elle vit] les marteaux qui frappaient, les châtiments du chaud et du froid (*Acta SS. Junii*, IV, p. 317 D).

Page 949, ligne 23. A mon cher, plus cher, très cher frère... sa Christine tout entière (*Acta SS. Junii*, IV, p. 320 C).

Page 949, ligne 30. Son cœur et la moitié de son âme (*Acta SS. Junii*, IV, p. 321 F).

Page 949, note 1. [Je désire] que je sois seule à être à vous... Mais, hélas ! bien-aimé, n'en est pas comme hier et avant-hier, quand, en compagnie de Frère Aldobrandini, vous daigniez aller avec moi à Ossindorp, me procurant une grande et très douce consolation (*Acta SS. Junii*, IV, p. 318 E).

Page 950, ligne 31. Un amour opiniâtre triomphe de tout (d'après Virgile, *Géorgiques*, I, 145-146).

Page 950, note 2. Au fond des terres (*Acta SS. Junii*, IV, p. 414 A).

Page 950, note 3. [Saluez] tous mes anciens amis (*Acta SS. Junii*, IV, p. 414 F).

Page 950, note 4. Et ainsi il est clair pour moi, puisque le Christ et Christine sont frère et sœur, ami et amie, époux et épouse, que je vois là avec certitude la source d'où sort l'affection que je vous porte et que vous me portez (*Acta SS. Junii*, IV, p. 414 CD). Très chère, j'estime que la douceur de la consolation contenue dans votre lettre, seul l'a sentie celui qui a reçu la lettre, parce que seule l'a connue celle qui l'a envoyée (*id.*, IV, p. 414 F).

Page 951, note 1. Un beau dîner (*Acta SS. Junii*, IV, p. 326 B).

Page 952, ligne 35. Rentre, mon âme, dans ton repos, car le Seigneur t'a fait du bien (*Acta SS. Junii*, IV, p. 327 A ; — *Psaumes*, CXIV, 7).

Page 953, note 1, ligne 1. J'aime et je suis aimé (*Acta SS. Junii*, IV, p. 329 B).

Page 953, note 1, ligne 2. Faut-il donc aimer Christine ? (*Acta SS. Junii*, IV, p. 329 D).

Page 953, note 1, ligne 3. Parce qu'elle est l'image frappante du Christ (*Acta SS. Junii*, IV, p. 329 D). Quand elle parle, c'est le Christ qu'on entend (*id.*). Quand elle est présente, c'est l'image du Christ que l'on voit (*id.*). Dans sa société, c'est le Christ que l'on ressent ; et (pour enfermer tout en un mot bref) le Christ est devenu tout en elle, ou plutôt a tout fait en elle (*id.*).

Page 953, note 2. Eh bien ! que le monde crie, qu'il raille, qu'il dénigre, qu'il s'irrite, qu'il dissuade : il ne m'empêchera pas d'aimer l'épouse de mon Dieu du plus profond de mon cœur pour son époux même (*Acta SS. Junii*, IV, p. 329 D).

Page 953, note 3. Ce pourquoi une chose est plus que cette chose même (*Acta SS. Junii*, IV, p. 329 E).

Page 954, note 1. [Je vous conjure de] placer (d'après *Acta SS. Junii*, IV, p. 339 F).

Page 955. A Christine de Stommeln, Frère [Laurent... souhaite] bonne santé d'âme et de corps (*Acta SS. Junii*, IV, p. 422 C).

Page 956, ligne 16. Des vertus de Christine, épouse du Christ.

Page 956, note 1. Ami intime (*Acta SS. Junii*, IV, p. 426 A).

Page 956, note 2. Et je me demande avec un vif étonnement pour quelle raison, alors que vous avez été si longtemps mon ami intime, vous ne m'avez jamais parlé de cette fille, ou de cette amie (*Acta SS. Junii*, IV, p. 337 D).

Page 957, ligne 16. Trois mille trois cents (*Acta SS. Junii*, IV, p. 348 A).

Page 957, ligne 20. Dégout (*Acta SS. Junii*, IV, p. 394 B).

Page 959, note 1. Par crainte des Juifs (*Évangile selon saint Jean*, VII, 13 ; XIX, 38 ; XX, 19 ; — *Acta SS. Junii*, IV, p. 412 C).

Page 960, ligne 5. Les écrivains de l'ordre des Frères Prêcheurs.

Page 960, ligne 38. Épouse du Christ.

Page 968, ligne 8. Augmentation continuelle.

Page 972, titre. Des secours.

Page 973, ligne 28. O profondeur ! (Saint Paul, *Épître aux Romains*, XI, 33.)

Page 976, note 4. Que nos Très Révérends Seigneurs nous permettent de discuter ; et discutons pendant deux ans ; car moi, je ne fuis pas la discussion (Serry, col. 269).

Page 977, note 2. Il avait une voix de fer, infatigable, une parole pleine de force, une poitrine robuste, un esprit vif et fougueux ; combien ces qualités, quand elles sont jointes à des connaissances remarquables, ont de force dans une discussion où règne la chicane, nul ne l'ignore.

Page 978, note 4. En termes plus injurieux que théologiques.

Page 978, note 5. Nous désirons que cela soit pris en un sens honnête et latin.

Page 978, note 6. Ce Père cherche toujours des remises et d'autres congrégations (Serry, col. 541).

Page 979, ligne 1. Il a brillé, le jour que nous souhaitions, le jour où il nous faut discuter.

Page 979, note 2. Sous prétexte que la tête lui tournait (Serry, col. 379). — D'un côté à cause du mauvais état de santé du Père Cobos, qui est presque continuellement torturé par des maux de tête (Serry, col. 248).

Page 979, note 3. Il accueillit avec joie cet agréable message et il sortit, laissant dans la salle les secrétaires qui, de se voir jouer dans une scène si plaisante, étaient frappés d'une stupeur sans bornes.

Page 980, ligne 7. Et.

Page 980, ligne 8. C'est-à-dire.

Page 980, note 1. Le Frère Thomas de Lemos, qui n'avait pas entre les mains *La Cité de Dieu*, reçut de Dieu une aide efficace et se rappela que, dans ce passage de saint Augustin, il y avait l'expression « c'est-à-dire », bien que le Père Valentia ne l'eût pas lue.

Page 980, note 3. Un juste jugement de Dieu, croit-on, le priva de la grâce divine contre laquelle, dans une sorte de folie, il livrait bataille ; en proie à une défaillance, il s'écroulait à terre. Tiré de là, il fut toujours mal portant et souffrit fréquemment de maux de tête (Serry, col. 374)... Il avait été prédit longtemps auparavant par un homme de bonne foi que, par un miracle éclatant, Dieu réduirait l'audace de cet homme (Serry, col. 375).

Page 980, note 4. Alors le Très Saint Père me fit signe de prendre son livre ; je m'approchai de lui ; son livre à la main, il ne voulait pas le lâcher et le cachait derrière son dos ; l'arrachant pour ainsi dire de vive force, je dis : « Le Très Saint Père m'a donné l'ordre... » (Lemos, col. 279). Alors le Souverain Pontife jeta un regard plein d'une grande indignation sur Valentia, leva les mains, fit un geste et dit : « Oh ! oh ! » Aussitôt, comme il voulait répondre, le Père Valentia fut saisi d'un tel étourdissement qu'il tomba à terre et y demeura allongé sans connaissance. Son général, penché sur lui, s'efforçait de le relever et disait au Souverain Pontife que « le Père Valentia était pris d'un étourdissement » (Lemos, col. 282).

Page 980, note 1, ligne 9. Des secours.

Page 981, note 1. Frappé d'apoplexie, il était tombé aux pieds du Souverain Pontife. Il n'y a rien là de trop étonnant (quand on voit par ailleurs que Diodore Cronus le Dialecticien est mort sur l'estrade même de son école, succombant à la honte de n'avoir pas pu résoudre un problème posé par Stilpon) ; cependant, les adversaires de Valentia en firent grand bruit, comme d'un miracle, pour faire valoir leur doctrine.

Page 981, note 3, ligne 2. Sauf le respect qui vous est dû.

Page 981, note 3, ligne 3. Avec votre permission.

Page 982, ligne 22. Le Seigneur a répandu au milieu d'elle un esprit de vertige et il a fait marcher l'Égypte à l'aventure dans toutes ses entreprises (d'après *Isaïe*, XIX, 14).

Page 982, note 1, ligne 1. Pour s'acquitter de ses devoirs envers le martyr de la grâce selon Molina, qui menait alors son dernier combat.

Page 982, note 1, ligne 2. Je prie pour son âme ; puisse toutefois l'Église se dispenser d'honorer de tels martyrs.

Page 982, note 2, ligne 2. Plaisanterie du Souverain Pontife, certes, mais qu'il est bon de relever (Serry, col. 377).

Page 982, note 4. En l'honneur de la grâce victorieuse, on poussait déjà des cris de triomphe.

Page 982, note 5. Pierre Arrubal en éprouva une douleur si cruelle que la fièvre s'empara de lui. Quant à La Bastide, qui avait à diverses reprises rempli le rôle de Général dans les congrégations, il commença à être saisi lui aussi du même vertige, si bien que dans la Ville, de bouche en bouche, volait la plaisanterie : le Seigneur... (Serry, col. 380).

Page 984, ligne 5. Au Seuil des apôtres.

Page 986, ligne 8. C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis (Lemos, col. 1232).

Page 986, note 2. Ce fut une congrégation fameuse qui causa à beaucoup de l'étonnement pour l'à-propos des réponses faites à tant d'adversaires et d'une telle valeur, quand les Pères de la Société livrèrent le combat suprême (Lemos, col. 1232). D'une voix unanime, cardinaux et censeurs qui l'avaient entendu s'unirent au Souverain Pontife pour dire que jamais Frère Thomas n'avait parlé ainsi (Lemos, col. 1318).

Page 988, ligne 8. Molina vainqueur (Serry, col. 713).

Page 988, note 1. Les Jésuites avaient fait courir dans tout le peuple le bruit mensonger qu'ils avaient remporté la victoire, au point que l'on montrait presque du doigt les Frères Prêcheurs.

Page 988, note 2. Ils rendent visite aux dames, tant à celles du premier rang qu'à celles de la dernière classe, sans faire la moindre différence, et c'est là le sujet de leur conversation.

Page 988, note 3. On accorda à tous les étudiants trois jours de congé ; on organisa des feux d'artifice en signe de réjouissance ; il y eut des représentations publiques de pièces de théâtre, des combats de taureaux dans les places et les rues ; on éleva des arcs de triomphe d'une masse énorme au front desquels était gravée en lettres d'or l'inscription : Molina vainqueur.

Page 988, note 4. On allait chercher les gens, on allumait des cierges, on faisait retentir les trompettes.

Page 988, note 5. Il y en eut qui, parmi les diverses louanges accordées à Molina, lui décernèrent des titres sacrés et qui attribuèrent la victoire, si grande fût-elle, aux mérites de ce saint Père (car telle était l'expression qu'ils employaient).

Page 989, note 1. C'est pourquoi nous aurions l'intention de passer cette nuit en jeux et en fêtes et de célébrer une messe solennelle d'actions de grâces demain à matines. En conséquence, Votre Excellence voudra bien nous envoyer le plus rapidement possible les musiciens et les tambours de son régiment pour qu'ils passent ici toute la nuit et le jour de demain jusqu'au soir. Nous avons remis de l'argent au porteur de la présente pour qu'il achète des fusées...

Page 991. Pour et contre.

Page 992, ligne 20. Dans toute leur étendue.

Page 992, ligne 34. Pour éviter le scandale.

Page 993, ligne 13. On en viendra à la torture.

Page 993, ligne 16. Il fut renvoyé chez lui.

Page 993, ligne 17. Chez lui.

Page 993, ligne 23. Chez lui.

Page 1025. Unité et totalité.

Page 1031. Traité théologico-politique contenant quelques dissertations qui montrent que non seulement la liberté de philosopher peut être accordée en conservant la piété et la paix de l'État, mais aussi qu'elle ne peut être pratiquée que dans la paix de l'État et la piété elle-même.

Page 1035. Avec précaution.

Page 1036. Aime à être ignoré (*Imitation de Jésus-Christ*, I, II, 15).

Page 1043. Il y a un dieu en nous (*Ovide, Fastes*, VI, 5).

La traduction française est de M. Marcel Pernot, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de l'Université.

TABLE
DES
MATIÈRES

ÉTUDES D'HISTOIRE RELIGIEUSE

Préface	II
Les religions de l'antiquité	35
L'histoire du peuple d'Israël	79
Les historiens critiques de Jésus	116
Mahomet et les origines de l'islamisme	168
La Vie des saints	221
L'auteur de l' <i>Imitation de Jésus-Christ</i>	231
Jean Calvin	244
Channing et le mouvement unitaire aux États-Unis ..	256
M. Feuerbach et la nouvelle école hégélienne	286
La Tentation du Christ, par M. Ary Scheffer.	296

LE LIVRE DE JOB

Préface	309
Étude sur l'âge et le caractère du Livre de Job	317
Job.	347

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

A M. le baron de Bunsen	431
Préface	433
Étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème	439
Le Cantique des Cantiques de Salomon.....	497
Traduction où l'on a introduit les divisions et les expli- cations scéniques	509

L'ECCLÉSIASTE

Étude sur le plan, l'âge et le caractère du livre	531
L'Ecclésiaste	567
Épilogue	591
Appendice.....	595

CONFÉRENCES D'ANGLETERRE

Préface.....	601
CONFÉRENCES HIBBERT.	
1 ^{re} Conférence : En quel sens le christianisme est une œuvre romaine	603
2 ^e Conférence : La légende de l'Église romaine. — Pierre et Paul	620
3 ^e Conférence : Rome, centre de formation de l'autorité ecclésiastique	640
4 ^e Conférence : Rome, capitale du catholicisme	658
CONFÉRENCE A L'INSTITUTION ROYALE.	
Marc-Aurèle	681

NOUVELLES ÉTUDES D'HISTOIRE RELIGIEUSE

Préface	705
La méthode expérimentale en religion	722
Paganisme	729
Mythologie comparée	740
Premiers travaux sur le bouddhisme.....	746
Nouveaux travaux sur le bouddhisme	800
Les traductions de la Bible	821
Les Téaziés de la Perse.....	831
Joachim de Flore et l'Évangile éternel	853
François d'Assise	919
Une idylle monacale au XIII ^e siècle.....	936
L'art religieux	962
Les Congrégations « De Auxiliis »	972
Un mot sur le procès de Galilée.....	990
Port-Royal	996
Spinoza	1024

INDEX

Études d'histoire religieuse.....	1049
Le Livre de Job.....	1067
Le Cantique des Cantiques.....	1075
L'Ecclésiaste	1083
Conférences d'Angleterre	1091
Nouvelles études d'histoire religieuse.....	1099

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE CRÉTÉ, A
CORBEIL - ESSONNES.
CALMANN - LÉVY, ÉDITEURS
3, RUE AUBER, PARIS
N° 8.404

— Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1955. —
4396-I-1955.

